

ISSN en línea 2539-3375

HOJAS Y HABLAS

**Revista Científica
Fundación Universitaria Monserrate**



Av. Calle 68 N° 62-11

PBX: 390 22 02

Bogotá - Colombia

<http://www.unimonserrate.edu.co>

<http://revistas.unimonserrate.edu.co:8080/hojasyhablas>

E-mail: revistahojasyhablas@unimonserrate.edu.co

Edición No. 20 julio-diciembre de 2020

Hojas y Hablas es una revista semestral de investigaciones que busca aportar a la construcción de una comunidad académica interesada en la reflexión e investigación en ciencias sociales. Está indexada en Dialnet y en el Sociology Source Ultimate de EBSCOhost Research Databases, hace parte del directorio y del catálogo de Latindex y está en Google Scholar.

HOJAS Y HABLAS No. 20

ISSN en línea: 2539-3375

ISSN: (impreso hasta el 2015): 1794-7030

DOI Revista Hojas y Hablas: 10.29151/hojasyhablas

Periodicidad: Semestral

Fundación Universitaria Monserrate - Unimonserrate

Av. Calle 68 No. 62-11

3902202 Ext 119

revistahojasyhablas@unimonserrate.edu.co

Bogotá – Colombia

Rector

Ricardo Alonso Pulido Aguilar, Pbro.

Vicerrector Académico

Hugo Orlando Martínez Aldana, Pbro.

Vicerrector Administrativo y Financiero

Carlos Iván Martínez Urrea, Pbro.

Vicerrector de Pastoral y Bienestar

Marcos Alexander Quintero Rivera, Pbro.

Director de Investigación

Hugo Orlando Martínez Aldana, Pbro.

Editora

Carolina Rodríguez Lizarralde. Mg. en Política Social. Coordinadora Editorial Fundación Universitaria Monserrate. editoriauniversitaria@unimonserrate.edu.co

Editor Invitado

Luis Fidel Suárez Puerto. Doctor en Teología. Director del Programa de Teología Fundación Universitaria Monserrate. direccioneteologia@unimonserrate.edu.co

Comité Editorial

Uriel Ignacio Espitia Vásquez. Docente de la Escuela de Educación. Fundación Universitaria Monserrate.

Federico Altbach. Profesor de Teología y Filosofía. Universidad Católica Lumen Gentium.

Nubia Helena Pineda de Cuadros. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Comité de Arbitraje

Mauricio Saavedra Monroy. Unicervantes – Augustinianum.

Leidy Jazmín Torres Cendales.
Universidad Nacional Autónoma de México.

Rubén Darío Hernández Perdomo.
Fundación Universitaria Monserrate.

Paula Daniela Lemus Zapata. Investigadora Independiente.

Carlos Andrés Arroyave Bernal.
Universidad El Bosque.

Sonia Elizabeth Alfonso Zorro.
Universidad Nacional de Colombia.

Camilo Alfonso López Saavedra.
Universidad Santo Tomás de Aquino.

Carolina Peláez.
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Carlos Eduardo Román Hernández.
Pontificia Universidad Javeriana.

Sílvia Soler Casellas.
Universidad Autónoma Metropolitana.

Johan Andrés Nieto Bravo.
Universidad Santo Tomás de Aquino.

Paola Thompson Rubio.
Universidad Nacional Autónoma de México.

Gerardo Remolina Vargas.
Pontificia Universidad Javeriana.

Dina Elizabeth Rodríguez Díaz.
Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Carlos Andrés Pinto López.
Universidad Santo Tomás de Aquino.

Neffy Andrea Ramírez Daza.
Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Johnatan Antonio Medina Lozano.
Seminario Conciliar de Tunja.

John Jairo Pérez Vargas.
Universidad Santo Tomás de Aquino.

Ciro Javier Moncada Guzmán.
Universidad Santo Tomás de Aquino.

Guillermo de Jesús Acero Alvarín.
Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Juan Carlos Jiménez Romero.
Diócesis de Garagoa.

Gustavo Enrique Zamora Guzmán.
Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Corrección de Estilo

Carolina Rodríguez Lizarralde
Uriel Ignacio Espitia Vásquez

Traducción

Daryenne Gutiérrez. Directora del Centro de Idiomas de la
Fundación Universitaria Monserrate.

Diagramación

Camilo Andrés Fajardo Quintero. Comunicación Organizacional.
Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate.

© Fundación Universitaria Monserrate - Unimonserrate

Los artículos podrán ser reproducidos parcial o totalmente, solo
con fines educativos, sin ánimo comercial y citando siempre la
fuente completa y a los autores.

Cada autor es responsable de las opiniones contenidas en su
artículo.

Hojas y Hablas publica bajo la Licencia Creative Commons 4.0



 Dialnet

 latindex

 EBSCO

 Google

CONTENIDO

Editorial.....	7
1. La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público.....	13
2. Un aporte al “status quaestionis” sobre los estudios e investigaciones sobre el Jesús histórico.....	29
3. Sobre algunos aspectos introductorios del itinerario teológico y espiritual de J.H. Newman.....	51
4. Lectura exegético-teológica de los viajes de Elías y el movimiento de YHWH en 1 Reyes 19, 1-18.....	62
5. El camino como realidad y metáfora: contexto bíblico y extrabíblico.....	70
6. Aportes de la educación religiosa escolar a la promoción del pluralismo religioso.....	84
7. Experiencias religiosas familiares e iniciación cristiana en Bogotá: diálogos academia-pastoral	97
8. De dioses a humanos: cuidado , infancia y niñez entre el mundo prehispánico y el Nuevo Reino de Granada.....	119
9. Entre cuerpos humanos y plegados: Ejemplos de afecto y cuidado en Bogotá.....	132
10. La mujer Sirofenicia y la mujer “hija de Abrahán”: ejemplos de fe y perseverancia, en medio de un mundo excluyente.....	144
 Instrucciones para autores.....	 154

CONTENTS

Editorial.....	7
1. The political dimension of spirituality as mysticism: alterity, language and radical hospitality in the construction of the public.....	13
2. A contribution to “status quaestionis” towards researching on the historical Jesus.....	29
3. About some introductory aspects of the theological and spiritual itinerary of J.H. Newman.....	51
4. Exegetical-theological reading of the travels of Elijah and the movement of YHWH in 1 Kings 19, 1-18.	62
5. The way as fact and metaphor. Biblical and extra biblical context.....	70
6. Contributions of school religious education to the promotion of religious pluralism.....	84
7. Family religious experiences and Christian initiation in Bogotá: academia-pastoral dialogues.....	97
8. From gods to humans: care, infancy and childhood between the pre-Hispanic world and the New Kingdom of Granada.....	119
9. Between human and folded bodies: Examples of affection and care in Bogota.....	132
10. The Syrophoenician woman and the woman “daughter of Abrahan”. Faith and perseverance examples, amonganexcludingworld.....	144
Instructions for authors.....	154

Editorial

Espiritualidad y evangelización

Crece cada vez más la convicción de que en todo proceso de evangelización, en cualquiera de sus modalidades, no puede faltar el ingrediente de la espiritualidad. Más aún, se piensa que esta ha de ser la base vital de la evangelización, el caldo de cultivo de la misma.

Pensadores y grandes teólogos del siglo XX han hecho eco a las afirmaciones conocidas en el ámbito académico de que el siglo XXI será religioso o no; el cristiano será místico o no; el cristianismo será teologal o no será, según lo expresado por André Malraux, Karl Rahner y Juan de Dios Martín Velasco, sucesivamente. Esta relación estrecha entre lo religioso en general, lo cristiano y lo teologal en forma específica, piden que se avance en la reflexión sobre la relación entre espiritualidad y evangelización.

Llama la atención, en este sentido, cómo publicaciones teológicas periódicas surgidas a raíz del Concilio Vaticano II hayan dedicado diversos números a indagar los nuevos horizontes de la espiritualidad. Concretamente, la Revista internacional Concilium, dedicó por varios años un número monográfico anual al tema de la espiritualidad. En el primer número dedicado a este tema (No. 9, noviembre 1965), Ch. Ducoq, en la presentación, afirmaba que a veces la “espiritualidad” era enfrentada a la teología o a la reflexión cristiana. Invitaba entonces a mirar las nuevas condiciones de la época, a ser conscientes de las nuevas formas de existencia en el mundo, a ir a la raíz de la espiritualidad, que es el Evangelio, a fin de resolver diferentes interrogantes que se plantean en la nueva época inaugurada con el concilio Vaticano II.

Después de 50 años del acontecimiento del concilio vaticano II, y de muchos eventos eclesiales (Sínodos, Conferencias Generales de los episcopados, procesos diocesanos), se pide estar atentos para que no falte en la base de todo proceso pastoral y evangelizador la espiritualidad que retoma inspiración en el Evangelio y rescata lo mejor de los primeros siglos del cristianismo.

Con frecuencia vuelven a surgir voces que pretenden reducir la espiritualidad al ámbito de lo privado, estableciendo la contraposición entre lo público y lo privado, con el ánimo de recortar o eliminar la influencia pública del cristianismo. Cuando se ha insistido en la incidencia que ha de tener la fe en la vida social, se acusa a las comunidades o a sus líderes de entremeterse en política. Este fenómeno se ha hecho sentir especialmente en América Latina, ante el influjo de las corrientes de pensamiento crítico: educación concientizadora, filosofía liberadora, teología de la liberación. Es cuando se ha acusado a estas corrientes de marxistas y de alejamiento del verdadero espíritu del Evangelio, razones por las cuales se las ha vigilado, controlado y hasta condenado.

En este contexto, el ex prefecto de la Doctrina de la Fe, Cardenal Ludwig Gerhard Müller, cuando fue invitado a participar en un seminario sobre teologías contextuales en Lima (Perú) en 1988, tuvo la experiencia de descubrir que la teología contextual propia de América Latina, representada por su iniciador, el P. Gustavo Gutiérrez, más que una cuestión social o metodológica, era un compromiso de vida, un estilo de vida, una forma de

vivir la fe, en definitiva, una espiritualidad. Un eco a esos planteamientos puede encontrarse en la publicación conjunta G. Gutiérrez- L. G. Müller, *Del lado de los pobres*, publicado a la vez en alemán y en español en el año 2004, con traducciones en otros idiomas.

Más recientemente la relación entre evangelización y espiritualidad ha sido más explícita en los documentos programáticos del papa Francisco:

1. En la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el ‘Anuncio del Evangelio en el mundo actual’ (24 de noviembre de 2013), el capítulo quinto, titulado ‘Evangelizadores con espíritu’ (Nos. 259-287) el papa Francisco propone un primer numeral sobre las ‘motivaciones para un renovado impulso misionero’ (Nos. 262-283) y un segundo numeral sobre ‘María, la Madre de la Evangelización’ (n. 284-287).

2. En la Carta Encíclica *Laudato Si’* sobre ‘el cuidado de la casa común’ (24 de mayo de 2015), el papa Francisco dedica el capítulo sexto a la ‘Educación y Espiritualidad ecológica’ (Nos. 202-246). Propone sucesivamente los siguientes subtítulos: Apostar por otro estilo de vida; Educación para la alianza entre la humanidad y el ambiente; Conversión ecológica; Gozo y paz; Amor civil y político; Signos sacramentales y descanso celebrativo; La Trinidad y la relación entre las criaturas; Reina de todo lo creado.

3. En la Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, sobre ‘el amor en la familia’ (19 de marzo de 2016), el papa Francisco dedica el capítulo noveno al tema de la ‘Espiritualidad matrimonial y familiar’ (Nos. 313-325). Ofrece las siguientes orientaciones: Espiritualidad de la comunión sobrenatural; Juntos en oración a la luz de la Pascua; Espiritualidad del amor exclusivo y libre; Espiritualidad del cuidado, del consuelo y del estímulo.

4. En la Exhortación Apostólica *Gaudete et exsultate*, sobre ‘el llamado a la santidad en el mundo actual’ (19 de marzo de 2018), el papa Francisco dedica toda la exhortación a “hacer resonar el llamado a la santidad, procurando encarnarlo en el contexto actual, con sus riesgos, desafíos y oportunidades.” (n. 2). El capítulo cuarto lo dedica a señalar algunas notas de la santidad en el mundo actual: Aguante, paciencia y mansedumbre; Alegría y sentido del humor; Audacia y fervor; En comunidad; En oración constante.

La Fundación Universitaria Monserrate –Unimonserrate-, en la reflexión que va haciendo para concretar mejor sus horizontes de futuro insiste en grandes valores que, si bien, pueden tener una connotación muy humana y secular, se encuentran también en la raíz de toda espiritualidad: el servicio, la equidad, la solidaridad, la transparencia, y el compromiso social transformador. Es por esta razón que, se ha querido desde el Programa de Teología dedicar este número monográfico a este tema considerado de vital importancia para la vida de las comunidades cristianas que buscan en el ámbito académico apoyo y fundamentación para promover procesos evangelizadores con capacidad de transformación de las comunidades y de la sociedad en la que están insertas.

Habiendo hecho la convocatoria a investigadores y docentes para dedicar tiempo a la reflexión sobre estos temas y ofrecer sus aportes, tenemos ahora la alegría de compartir, con los lectores interesados, unas páginas que

seguramente contribuirán a enriquecer y a señalar horizontes en esta materia tan importante del ser y del quehacer de personas y comunidades que quieren ser fermento de transformación en medio del mundo.

Agradecemos a los autores de los artículos publicados en el presente número su valioso aporte al tema de la relación entre espiritualidad y evangelización. La variedad de planteamientos y de insistencias contribuirá seguramente a enriquecer la reflexión sobre la espiritualidad para el mundo actual, a la vez que dejarán abiertas nuevas preguntas, nuevas inquietudes y nuevos horizontes para seguir reflexionando sobre este tema tan importante, que está a la base de procesos y proyectos que han de incidir en la reforma de la Iglesia y en la misión que esta tiene en medio del mundo de ser 'signo e instrumento' de renovación y transformación dentro de las exigencias evangélicas del Reinado de Dios.

Luis Fidel Suárez
Director del Programa de Teología
Fundación Universitaria Monserrate



Editorial

Spirituality and evangelization

There is a growing conviction that in every process of evangelization, in any of its forms, the ingredient of spirituality cannot be lacking. Moreover, it is thought that this must be the vital basis of evangelization, the breeding ground for it.

Thinkers and great theologians of the twentieth century have echoed well-known academic claims that the twenty-first century will be religious or not; the Christian will be mystical or not; Christianity will be theological or will not be, as expressed by André Malraux, Karl Rahner and Juan de Dios Martín Velasco, successively. This close relationship between religion in general, the Christian and the theological specifically, calls for progress in the reflection on the relationship between spirituality and evangelization.

In this regard, it is important to highlight how the recurring theological publishing that emerged from the Second Vatican Council has devoted various issues to exploring the new horizons of spirituality. Specifically, the International Journal Concilium devoted for several years an annual monographic issue in regards of spirituality. In the first issue dedicated to this regard (No. 9, November 1965), Ch. Ducoq, in the presentation, claimed that sometimes "spirituality" was confronted with theology or Christian reflection. He invited then to look at the new conditions of the time, to be aware of the new forms of existence in the world, to go to the root of spirituality, which is the Gospel, in order to solve different questions that arise in the new era inaugurated with the Second Vatican Council.

After 50 years of the event of the Second Vatican Council, and of many ecclesial events (Synods, General Conferences of the Bishops, diocesan processes), it is necessary to be mindful so that the basis of every pastoral and evangelizing process does not lack the spirituality that takes inspiration from the Gospel and rescues the best of the first centuries of Christianity.

Voices often re-emerge that seek to reduce spirituality to the private matter, establishing the opposition between the public and the private, with the aim of reducing or removing the public influence of Christianity. When the impact of faith on social life has been stressed, communities or their social leaders are accused of interfering in politics. This phenomenon has been experienced especially in Latin America, under the influence of the current critical thoughts: consciousness-raising education, liberating philosophy, liberation theology. It is when these currents have been accused of Marxists and of distancing themselves from the true spirit of the Gospel reasons why they have been monitored, controlled and even condemned.

In this context, the Prefect Former of the Faith Doctrine, Cardinal Ludwig Gerhard Müller, when invited to participate in a seminar on contextual theologies in Lima (Peru) in 1988, had the experience of discovering

that the contextual theology of Latin America, represented by its initiator, Fr. Gustavo Gutiérrez, more than a social or methodological question, it was a commitment to life, a lifestyle, a way of living the faith, in short, a spirituality. An echo of these approaches can be found in the joint publication G. Gutiérrez- L. G. Müller, *On the Side of the Poor*, published in both German and Spanish in 2004, with translations in other languages.

More recently the relationship between evangelization and spirituality has been more explicit in Pope Francis' programmatic documents:

1. In the Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* on the 'Proclamation of the Gospel in today's world' (24 November 2013), the fifth chapter, entitled 'Evangelizers with spirit' (Nos. 259-287) Pope Francis proposes a first numeral on the 'motivations for a renewed missionary impulse' (Nos. 262-283) and a second numeral on 'Mary, the Mother of Evangelization' (n. 284-287).

2. In the Encyclical Letter *Laudato Sí* on 'Caring for the Common Home' (24 May 2015), Pope Francis devotes the sixth chapter to 'Ecological Education and Spirituality' (Nos. 202-246). Proposes successively the following subtitles: Betting on another lifestyle; Education for the partnership between humanity and the environment; Ecological conversion; Joy and peace; Civil and political love; Sacramental signs and celebratory rest; The Trinity and the relationship between creatures; Queen of all creation.

3. In the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, on 'Love in the Family' (19 March 2016), Pope Francis devotes the ninth chapter to the theme of 'Matrimonial and Family Spirituality' (Nos. 313-325). It offers the following guidelines: Spirituality of supernatural communion'; Together in prayer in the light of the Passover; Spirituality of exclusive and free love; Spirituality of care, consolation and encouragement.

4. In the Apostolic Exhortation *Gaudete et exsultate*, on the call to holiness in today's world (19 March 2018), Pope Francis devotes his entire exhortation to "to resonate the call to holiness, seeking to incarnate it in the present context, with its risks, challenges and opportunities." (n. 2). The fourth chapter devotes him to pointing out some notes of holiness in today's world: Endurance, patience and meekness; Joy and a sense of humor; Boldness and fervor; In community; In constant prayer.

The Fundación Universitaria Monserrate, Unimonserrate, in the reflection being done to better concretize its future horizons, insists on great values that although they can have a very human and secular connotation, are also at the root of all spirituality: service, equity, solidarity, transparency and transformative social commitment. It is for this reason that, The Theology Program intends to dedicate this monographic essay to this topic considered of vital importance for the Christian life of communities which in the academic field seeks support and foundation to promote the evangelizing processes with the ability to transform the communities and society in which they are integrated.

Having called on researchers and teachers to take time to reflect on these issues and offer their contributions, we now have the joy of sharing with interested readers, pages that will surely contribute to enrich and point out horizons in this important matter of human beings and the work of individuals and communities that want to be a leaven of transformation in the midst of the world.

We thank the authors of the articles published in this matter for their valuable contribution in regards to the relationship between spirituality and evangelization. The variety of approaches and insistence will surely contribute to enrich the reflection on spirituality for today's world, while leaving new questions opened, new concerns and new horizons for further reflection on this important topic, which is at the basis of processes and projects that will have an impact on the reform of the Church and on the mission that the Church has in the midst of the world to be a sign and instrument of renewal and transformation within the evangelical requirements of the Reign of God.

Luis Fidel Suárez
Theology Program Director
Fundación Universitaria Monserrate



La dimensión política de la espiritualidad como mística: alteridad, lenguaje y hospitalidad radical en la construcción de lo público

The political dimension of spirituality as mysticism: alterity, language and radical hospitality in the construction of the public

Nicolás Panotto¹

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a1

Resumen

La espiritualidad es un término que en las últimas décadas comenzó a utilizarse con más fuerza, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía y la propia teología, para dar cuenta de las reconfiguraciones del mundo religioso (pos)moderno en sus sentidos de pluralización, subjetivación y des-institucionalización. En este artículo profundizaremos este fenómeno, planteando que dichos procesos de desplazamiento evocados por la espiritualidad imprimen una intrínseca dimensión política. Para ello, partiremos del lugar de la noción de mística como un concepto teológico que permite dar cuenta de dichos procesos, ampliando desde un marco teológico la lectura que sugiere Ernesto Laclau, en torno a la construcción hegemónica de lo político desde la ontología mística, y sus implicancias para concebir la espiritualidad.

Palabras clave: misticismo; espiritualidad; política; hospitalidad.

Abstract

Spirituality is a term that has been used with more strength, within the social sciences, philosophy and theology in the last decades, in order to account for the reconfigurations of the (post)modern religious world in its senses of pluralization, subjectivation and de-institutionalization. In this paper, we will deepen on this phenomenon, proposing that such processes of displacement evoked by spirituality imprint an intrinsic political dimension. For that reason, it will start from the notion of mysticism as a theological concept that allows us to account for such processes, expanding from a theological framework suggested by Ernesto Laclau on the hegemonic construction of the political from the perspective of mystical ontology, and its implications for the conception of spirituality.

Keywords: mysticism; spirituality; politics; hospitality.

(Recibido: 20/10/2020 - Aprobado: 05/11/2020)

¹ Doctor en Ciencias Sociales. Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) / 17 Instituto de Estudios Críticos. Correo: nicolaspanotto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0513-7175>

1. Introducción

El término “espiritualidad” es una categoría cada vez más presente en las ciencias de la religión contemporáneas. Mientras que por mucho tiempo fue una palabra presa de los prejuicios modernos -debido a su apelación a lo subjetivo y emocional, y por ello bajo un manto de sospecha frente a abordajes analíticos o racionales de lo religioso-, ahora el axioma se invierte, convirtiéndose en un marco que cristaliza las dinámicas actuales del mundo de las creencias, y con ello, evidencia los reduccionismos y estereotipos que el mundo occidental (desde su lógica colonial) ha impuesto sobre “la religión” como concepto homogeneizante y contrapuesto a la experiencia (Viotti, 2018). La espiritualidad siempre formó parte de la vida religiosa. Pero hoy toma mayor preeminencia a causa de tres aspectos: 1) es una categoría que da cuenta de las mutaciones religiosas actuales; 2) es abordada como un dispositivo vinculado con los nuevos escenarios sociales (la relevancia del sujeto); y 3) es asumida desde una nueva dimensión epistémica: ya no como una experiencia personal, sino como un marco de producción subjetiva.

El valor de esta resignificación en el uso de la espiritualidad nace de dos elementos constitutivos del término que hoy cobran mayor notoriedad: su dimensión rupturista y su dimensión integradora. La espiritualidad da cuenta, por un lado, de las nuevas configuraciones del mundo religioso posmoderno, el cual se caracteriza por su profunda pluralización (Caputo, 2001). Esto deviene tanto de los llamados procesos de des-institucionalización (Frigerio, 2012) y (post)secularización (Casanova, 2012), donde se evidencian una serie de cambios, no sólo en torno a la relación de los mecanismos institucionales del campo religioso, sino también de los procesos de (re) apropiación que hacen los mismos sujetos-creyentes (Bidwell, 2018), lo cual ubica los sentidos de creencia y ritualidad como instancias de expresión y de renegociación. Espiritualidad es un término que inscribe estas dinámicas, destacando tanto las polivalencias que se crean entre las fronteras ri-

tuales, simbólicas e institucionales de lo religioso, así como del lugar de las acciones individuales que entran en juego.

El segundo sentido a destacar -la dimensión integradora- se concentra más en la capacidad de las dinámicas religiosas para vincular y articular procesos sociopolíticos y culturales. Mientras que la idea de institucionalidad religiosa refiere, muchas veces, a prácticas y cosmovisiones más bien unidireccionales, el sentido de espiritualidad destaca el potencial maleable y móvil de las creencias, y su dinámica integradora, tanto de apropiaciones como de prácticas, gestos, contextos y espacios, a partir de las prácticas concretas de los y las creyentes. En palabras de Pablo Wright, la espiritualidad es “una noción polisémica que metaforiza un cierto estado cultural de la sociedad en relación con la dimensión ontológico-existencial, que condensa al mismo tiempo sentidos identitarios, políticos, socioeconómicos, etc. Así, nos introduce en marcos filosóficos y cosmológicos plenos de intertextualidad y de ejercicios hermenéuticos creativos de lo que podríamos denominar como un estadio posdogmático en los horizontes religiosos actuales” (Wright, 2018, p. 253).

Una idea equivocada que suele haber sobre el término es el supuesto sobredimensionamiento de lo “individual” o lo “privado” de la experiencia religiosa. Aunque dichos elementos se encuentran presentes a la hora de evaluar el uso de esta categoría, la sobrevaloración de lo institucional/macro/público por sobre lo individual/micro/privado indica un prejuicio moderno inscrito en la bizantina tensión estructura-agencia, y sus ramificaciones, en este caso, sobre lo religioso. La espiritualidad, más que remitir a la dimensión individual de la experiencia personal, consigna la condición dinámica, relacional e intercultural que posee todo hecho religioso, cuyos movimientos se gestan a partir de los constantes devenires que cohabitan en las tensiones institucionales, procesos generacionales, coyunturas históricas y encuentros miméticos. Como resume Joanildo Burity, la espiritualidad se posiciona precisamente en la

frontera de estos binomios analíticos, como son lo religioso y lo secular, lo privado y lo público, lo racional y lo afectivo, lo institucional y lo intuitivo (Burity, 2018, p. 294).

Es precisamente la evocación a este entre-medio de la espiritualidad donde encontramos su dimensión política. La espiritualidad condensa el desborde de las fronteras discursivas, rituales e institucionales de lo religioso, no precisamente superándolas ni dejándolas de lado, sino resignificándolas a partir de nuevos desplazamientos provocados por la conjunción entre experiencias particulares, matrices identitarias, superficies históricas y demandas sociales. En este sentido, retomando la propuesta de Alberto Moreiras, la espiritualidad podría ser definida como esa pulsión infrapolítica que nace y a la vez confronta los discursos y prácticas establecidos, para dar luz a nuevas demarcaciones. “La infrapolítica no está del lado del real ni del lado del pensamiento, sino en el entre de ambos, en la radicalmente cesura constituyente de su relación, que es una forma (recíproca) de uso” (Moreiras, 2019, p. 39). De la misma manera, la espiritualidad imprime esa capacidad de discernir nuevos procesos y experiencias, para confrontarlos con los imaginarios y prácticas hegemónicas, habilitando así nuevos discursos y lugares.

En resumen, podemos definir la espiritualidad como la capacidad de singularizar (que no es lo mismo que individualizar o privatizar) de la experiencia religiosa -vivida en forma personal o colectiva-, que permite vivir la fe a partir de la posibilidad de reapropiación y resignificación de los marcos institucionales, simbólicos y rituales de una creencia particular, a la luz de los desplazamientos subjetivos, los procesos socioculturales y los cambios históricos (tanto sociales como religiosos). Entendemos, además, como dimensión política de la espiritualidad, la posibilidad inherente de desplazamiento que irrumpe en los marcos individuales y comunitarios de vivencia religiosa, lo cual da lugar, a su vez, a la construcción de otros enclaves de sentido cultural, tipos de

vínculos sociales y posicionamientos disruptivos, tanto hacia dentro del campo religioso como hacia el entramado social general, en claves teológicas y simbólicas.

Al adentrarnos al análisis de la relación entre espiritualidad y política dentro de la tradición cristiana, podemos ver abordajes que circulan en dos direcciones. Una primera, más vinculada a campos temáticos o abordajes específicos, como es el feminismo (Johnson, 2002; Bedford, 2008; Russell, 2004), el medio ambiente o la ecología (Boff, 1997; Bradley, 1993; McFague, 1993), los pueblos indígenas (Vargas y Cordero, 2010; Luizaga y Natcheff, 2006; Estermann, 2006) o el fenómeno de la posmodernidad (Mendoza-Álvarez, 2015; Caputo y Scanlon, 1999), donde la espiritualidad es definida desde una dinámica particular que cobra según cada una de estas matrices.

Pero también podemos identificar propuestas según corrientes teológicas o tradiciones específicas. En este sentido, reconocemos cuatro. Una primera la podríamos denominar fenomenológica, donde la espiritualidad está fuertemente relacionada con las transformaciones que se dan en el campo religioso cristiano, especialmente a mitad de siglo XX, como resultado del Vaticano II y el nacimiento de corrientes post-dialécticas dentro del protestantismo. Su concepto de espiritualidad se basa más bien en una comprensión más amplia de la experiencia religiosa, donde cobran importancia las ideas de profundidad divina, valoración histórica de la fe y diversidad (inter) religiosa (Rahner, 1977; Tillich, 1976; Moltmann, 1998). En segundo lugar, encontramos la perspectiva liberacionista, donde la espiritualidad se comprende como una dimensión intrínseca del activismo cristiano hacia la transformación de la realidad, en contraposición a una visión supranaturalista como vivencia de fe (Gutiérrez, 1983; Boff y Betto, 1994; Alves, 1982; Casaldaliga y Vigil, 1993; Sobrino 1985). En tercer lugar, encontramos una corriente dentro del campo evangélico que surge desde la inspiración liberacionista pero con un acercamiento crítico al mismo, que

podríamos denominar evangélico-progresista. En este caso, se rescata el valor de la experiencia evangélica personal y comunitaria, pero en reacción a la teología conservadora norteamericana que determinaba las concepciones de espiritualidad en la década de los '60 y '70 (y lo sigue haciendo hoy), a partir de una visión de "integralidad" (Segura, 2002; 2006). Finalmente, no podemos obviar la perspectiva pentecostal crítica, que nace del seno del pentecostalismo latinoamericano y rescata sus elementos más fundamentales (como la valoración de la expresión corporal y la dimensión afectiva), alimentado desde las miradas liberacionistas y evangélico-progresistas, donde dichas experiencias espirituales, lejos de ser una vivencia egolátrica o extática, se transforman en instancias de disrupción crítica con el contexto (López 2002; Campos 2002; Villafaña 1996).

Estos diversos abordajes teológicos muestran un camino de doble vía en torno al abordaje de la espiritualidad. Por un lado, que es una categoría -así como toda noción dentro del andamiaje teológico cristiano- dable a procesos de redefinición, a partir de los contextos y contingencias históricas. Por otro lado, que la espiritualidad suele ser uno de los primeros temas redefinidos dentro de cualquier cambio teológico paradigmático, ya que su especificidad posibilita la articulación de diversos campos, que van desde la fenomenología hasta la dogmática.

En este escrito pretendemos formular algunos presupuestos teológicos que nos permitan profundizar un acercamiento a la definición de espiritualidad y su relación con el campo político, nutriéndonos de las corrientes mencionadas. Para ello, nos remitiremos a uno de los campos que más ha explotado la filosofía política contemporánea: la mística. Tomaremos como punto de partida el abordaje que hace Ernesto Laclau en torno a la teología negativa en la mística -especialmente bajo la figura de Meister Eckhart- y la vinculación con la construcción de lo político, para desde allí profundizar estas propuestas desde algunos elementos de la teología mística cristiana.

2. Sobre los nombres de Dios y la construcción de lo hegemónico: la potencia política de la mística según Ernesto Laclau

En el conocido ensayo "Sobre los nombres de Dios", Ernesto Laclau recuperará algunos de los aportes de la teología negativa que deviene del misticismo. Abordará las figuras del Pseudo-Dionisio y de Gershom Scholem, aunque se centrará en la figura de Meister Eckhart. Laclau comienza planteando cómo la mística inscribe un abordaje del lenguaje teológico como imposibilidad de la representación de lo Uno. La apelación a figuras particulares -"Señor", "Dios", "Padre"- es inevitable, aunque ninguna de ellas tiene la capacidad de traslucir la completud de la Unicidad. El misticismo, entonces, tiene que ver con "una distorsión del lenguaje que lo despoja de toda función representativa [...] para señalar algo que está más allá de toda representación" (Laclau, 2006, p.104).

Esto no anula la posibilidad de enunciación; pero, tal como lo vemos en el caso de la lógica negativa en Dionisio, cada particularidad negada sobre Dios simboliza un término que forma parte de una enumeración, cuyo reflejo de totalidad deviene no de la suma ni de la superposición de cada uno sobre otro, sino de su encadenamiento. Esto quiere decir que cuando hablamos de Dios como "no imaginación" o "no logos", no significa que "no es" logos o imaginación, sino que Dios habita y deviene más allá de esos términos lógicos particulares.

Lo antedicho tiene dos implicancias. Por una parte, hablar de totalidad es hablar de equivalencia entre diversos términos particulares, cuya negación, por otra parte, implica que la representación del término singular en realidad es solo un reflejo de la "Causa de Todas las Cosas", trascendente a dicha especificidad. Es decir que, la negación actúa como inscripción de la alteridad del objeto que remite. "Para ponerlo en otros términos: mientras que la experiencia mística apunta a una plenitud inefable que llamamos 'Dios', este nombre -Dios- es parte de un circuito discursivo

que no puede ser reducido a esta experiencia” (Laclau 2006, p. 114).

Esto nos lleva a otro elemento paradójico en torno a la teología negativa dentro de la mística: la equivalencia de las representaciones particulares da cuenta de “Dios”, aunque a su vez lo niegan en tanto Representación Absoluta. Toda representación de “Dios” en tanto Significante siempre será menos que universal. “Si juntamos nuestras dos conclusiones, el resultado es solo uno: Dios no puede ser nombrado; la operación de nombrarlo, ya sea en forma directa o indirectamente, a través de la equivalencia de contenidos que son menos que él, nos introduce en un proceso en el cual el residuo de particularidad que la intervención mística intenta eliminar, se muestra irreductible. En tal caso, sin embargo, el discurso místico apunta en la dirección de una dialéctica entre lo particular y el Absoluto que es más compleja de lo que pretende ser...” (Laclau 2006, p. 117).

El interés de Laclau con este ejercicio es destacar dos elementos epistémicos en torno a la experiencia social y la construcción de lo político: por un lado, la separación entre la finitud radical y la plenitud absoluta, y por otro, la complejidad de los juegos de lenguaje que operan en la “contaminación” (y articulación equivalencial, podríamos agregar) entre estos dos extremos. En este trabajo, Laclau define hegemonía como esa operación donde un contenido particular asume la función de encarnar una “plenitud ausente” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 191). De esta manera, una particularidad política (sea una ideología, movimiento, práctica, etc.) constituye la conjunción de estos dos elementos epistémicos: su función representacional deviene de su capacidad articuladora de otras particularidades, y a su vez, se ve expuesta a una plenitud (un exceso de sentido) que la desafía constantemente y la hace “menos” en relación con el universal que pretende representar (lo cual, en

realidad, siempre se escapará de una sutura final). “Como en el caso de la plenitud mística, la plenitud política requiere ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo” (Laclau 2006, p. 123).

Finalmente, para Laclau estas operaciones representan una dimensión ética, en términos de la tensión (principalmente desde una sensibilidad posmoderna) que nace entre la contingencia radical y la sobre-invencción moral. La idea de hegemonía, de alguna manera, se presenta como una alternativa a esta disyuntiva, al proponer cierta “deificación” de lo concreto, pero fundado, a su vez, en la paradoja de su propia contingencia. Esto se contrapone tanto a la universalización del particularismo que se legitima a sí mismo en la división de todas las partes (y donde cada una se legitima a sí misma por fuera de cualquier marco trascendente), como también a la absolutización del Uno, donde una particularidad se entiende Universal, negando cualquier otra parte. La ética de la hegemonía es una ética que mantiene en tensión lo particular y lo universal (Laclau, 1996, pp. 43-68). En clave mística, Laclau lo explica de la siguiente manera:

Si la experiencia de aquello a que nos hemos referido en términos de doble movimiento “materialización de Dios” / “deificación de lo concreto” habrá de vivir a la altura de sus dos dimensiones, ni el absoluto ni lo particular pueden aspirar a una paz final entre sí. Esto significa que la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que sí mismo, y una particularidad cuyo solo destino es ser la encarnación de una “sublimidad” que trascienda su propio cuerpo (Laclau, 2006, p. 127).

La ontología política que formula Laclau deviene en una teología política posfundacional²

²Como comenta Monserrat Herrero sobre este trabajo de Laclau, “esta ‘ontología política’ es una teología política en la medida en que ésta es posfundacionista. Ella depende de una visión sobre Dios, en donde Dios no es presentable, y por lo tanto no representable. El fundamento es negativo y por esa razón, todo movimiento fundacional de lo político es violento... En cierta manera, estas teologías políticas pretenden mantener el ‘trono vacío’ de toda institucionalización concreta de una representación política. Pero para lograr esa operación, ellas requieren de un movimiento revolucionario que consiste en construir y deconstruir constantemente” (Herrero, 2019:23)

que, partiendo del andamiaje místico, nos invita a pensar en una espiritualidad que fomenta un posicionamiento crítico, des-institucional y des-territorializante, no sólo como descripción de una pluralidad de prácticas, sino también como condición ontológica que registra un entre-medio que permite la conformación y articulación de dichas expresiones. En clave religiosa/teológica, nos referimos a la misma figura de Dios en tanto construcción sociohistórica de la experiencia de fe, y su impacto y recepción de las dinámicas sociopolíticas.

De aquí, queremos trabajar en tres campos que nos permitirán profundizar esta propuesta, desde diversas referencias a la teología mística cristiana y sus aplicaciones contemporáneas, destacando los tres elementos retratados en el trabajo de Laclau: 1) la tensión entre lo particular y lo universal a partir de los intentos (siempre fallidos) de definir a Dios, 2) los juegos y tensiones discursivas a partir de la articulación equivalencial entre las distintas representaciones particulares (teológicas) sobre lo divino y 3) la construcción de una ética política hegemónica que radicalice la dimensión plural y siempre desplazante de lo político. Pretendemos ahondar, concretamente, en 1) el concepto de alteridad divina como campo para la construcción de lo público, 2) la disputa en torno a las construcciones discursivas de lo político como espacio de expresividad poética y 3) el don como propuesta ética hacia una hospitalidad radical.

3. Mística, espiritualidad y política potestas

Como concuerdan una mayoría de comentaristas, hablar de mística es meterse en un terreno sumamente complejo, especialmente en lo que tiene que ver con las formas de comprender su alcance y establecer su definición. Más allá de tratarse de un campo fundamental dentro de la historia de las religiones, a partir del siglo XVIII el término comenzó a cobrar un sentido más bien peyorativo, atribuyéndose simplemente a experiencias individuales extáticas, vistas desde cierta distancia

arrogante, que las acusaba de irracionalidad, y con ello pretendía deslegitimarlas. Dicha comprensión aún persiste hasta hoy en muchos espacios, aunque el fenómeno de la posmodernidad ha traído otros aires a la idea.

En la antigüedad, el término mística se utilizó para referirse a las religiones místicas (ta mistika), en contraposición al cristianismo. A su vez, *mistikós* deriva de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*, que significa “cerrar los ojos y la boca”, y de donde también proceden términos “mudo” o “misterio” (Velasco, 2004, p. 16). Aunque las ideas de “Nada” y “Silencio” son fundamentales para encuadrar la experiencia mística, no hay que quitarle el potencial retórico y simbólico que posee el lenguaje místico, en dos sentidos: por el hecho de ser una vivencia histórico-humana (y por ende, concatenada con el entramado contextual que la enmarca) y por el plus-valor simbólico que imprime el lenguaje místico, el cual potencia y amplía tanto los lenguajes religiosos como profanos a los cuales evoca.

La mística tiene que ver con una experiencia del Misterio en tanto Profundidad de la propia historia. En este sentido, la mística no evoca a una Alteridad metafísica sino al Exceso presente en la propia vivencia sociohistórica como Honduras, como Fondo, haciendo que las representaciones particulares a las que rememora sean núcleos desde los cuales se singulariza de forma pasajera algo que es constitutivamente irrepresentable. Por esta razón, la mística no es sólo un tipo de experiencia religiosa sino la evocación a un modo de vivir que tiene raíces en la experiencia cotidiana y profana (Corbí, 2008). La mística, entonces, no es simplemente una especialidad o campo del saber (lo que respondería al típico encuadre moderno en torno al fenómeno religioso) sino un estado que atraviesa y constituye a todo ser humano.

Una descripción clásica sobre las características de la mística es la propuesta por William James (1994, pp. 285-321), quien plantea cuatro elementos para definirla: la infabilidad (la impo-

sibilidad de describir por completo la experiencia), la iluminación intelectual (a pesar de dicha inefabilidad, existe una especie de inspiración interna para entenderla), la transitoriedad (son experiencias pasajeras) y la pasividad. En varias genealogías históricas sobre la mística (Johnston, 1997; Velasco, 2004; De Certeau, 1993, 2007; González de Cardedal, 2015) se identifica el hecho de que este fenómeno emerge en momentos bisagra, tanto de la iglesia como del contexto social. Podemos comenzar por los Capadocios, los Padres del Desierto y el Pseudo-Dionisio en el siglo V, como respuesta a las tensiones que suscitó la institucionalización de la iglesia en su paulatina “politización”, al estrechar vínculos con los poderes imperiales. Estas corrientes se mantuvieron y mutaron dentro del movimiento monástico, que llega hasta el siglo IX, dando lugar a algunas de las principales escuelas místicas medievales que emergen entre el siglo XIII y XV, desde una influencia neoplatónica y en el medio de una crisis eclesial profunda a partir de las incipientes transformaciones en el período feudal, llegando a las voces místicas de los siglos XVI y XVII, en medio de un contexto de crisis económica y guerras. Como acuerdan varios/as especialistas, el siglo XVII no sólo evoca un silencio sobre este campo, sino también una fuerte crítica sobre el término, resultante del impacto de la Ilustración, lo cual también se reflejó en el escaso tratamiento dado por el protestantismo al tema. Como hemos mencionado, los prejuicios y estereotipos que nacieron en este último período en torno al misticismo desde el “juicio de la razón” y la dogmatización de la experiencia religiosa, aún persisten en nuestros días.

Ahora bien, la pregunta es -siguiendo a Carlos Domínguez Morano (2020, p. 50) -si el naciente interés que vemos sobre este tema en el siglo XX y XXI, no deviene precisamente de la crisis del Siglo de las Luces y las nuevas sensibilidades posmodernas. La pluralización del fenómeno religioso, como hemos indicado, no responde solamente a una diversificación como efecto de explosión de particularidades o experiencias individuales, sino a una resignificación de lo propiamente religioso,

como instancia a partir de la cual revalorar y reimaginar los sentidos de profundidad, de relationalidad y de misterio como valores sociales que la modernidad diluyó, tal vez sin intención. En otras palabras, la incidencia de la mística responde, nuevamente, a un estado de crisis representacional, nacido de las limitaciones propias de las cosmovisiones y prácticas políticas contemporáneas, como en la búsqueda de un horizonte utópico a partir de los sentidos olvidados y despreciados por la modernidad, como son el de trascendencia, otredad, diferencia y alteridad.

En otras palabras, una lectura de la mística nos brinda un lente que nos permite releer en clave teológica las caracterizaciones constitutivas de la espiritualidad en relación con su lugar disruptivo, desplazante y dinámico. Más aún, podríamos inclusive afirmar que la dimensión política de la espiritualidad reside en su dimensión mística, en relación con el movimiento crítico que produce el desborde de la manifestación divina, en la diversidad de configuraciones que su lenguaje simbólico puede asumir y en la ética política que suscita desde el principio de otredad. Como menciona Sánchez Rodríguez (2006):

Todo es, al propio tiempo, susceptible de ser abordado desde una perspectiva mística porque cada paso que da el ser humano, para sí o para los demás, puede resolverse allí donde la voluntad humana se pliega, en un acto libérrimo, a un dictamen que no es propio, descentrándolo de sí (de su yo limitado) para centrarlo en el eje mismo de la Realidad, esto es, de “Algo” o Alguien que, paradójicamente es, al decir de San Agustín, “más íntimo a mí que yo mismo” (p. 20).

3.1. Dios-Otro y construcción hegemónica de lo público

La teología mística es desde sus raíces una teología posmetafísica y posfundacional. Busca cuestionar las representaciones institucionales sobre Dios y su huella en la configuración de las relaciones sociales, a partir de una experiencia

cuya figura singular y extática, lejos de querer sobrevalorar una vivencia individualista extraordinaria, más bien propone una intuición teológica en el desborde de su manifestación, es decir, en la presencia de Dios a partir del exceso de su revelación que, lejos de ser una abstracción, responde a la aprehensión de la Realidad en su totalidad, desde una dimensión corporal, estética, amorosa y hasta sexual.

La mística no tiene que ver con la búsqueda de algún conocimiento oculto sino con encontrar la Profundidad de lo ya habitado de la realidad. De aquí que la teología mística es una teología negativa: nace del entre-dicho que despliega la negación de lo representado, donde la apelación al Todo, a la Realidad Última, a la Trascendencia, se presentan como condiciones no sólo para el desvanecimiento de lo dado, sino también para la emergencia de lo novedoso, manifiesto en experiencias límite, exuberantes, desbordantes. Por ello, la teología mística juega entre la superabundancia del Ser y el Silencio de su presencia. La Nada y el Misterio se presentan como fundamentos ontológicos de deconstrucción de todo sentido.

Dios se presenta como el Silencio que encarna el “límite absoluto” de toda vivencia y matriz humana (Schillebeeckx, 1995, pp. 115-161) No es un límite que frena, cercena o detiene, sino que delimita, es decir, marca la contingencia de nuestras representaciones, para transformar la experiencia de fe en una vivencia del don, del acogimiento de aquello que está más allá del límite conocido, haciéndolo pasajero y abriendo sus fronteras. En otros términos, lo divino no es un objeto del límite sino la manifestación que desplaza constantemente los márgenes establecidos, haciéndolos trascendentes y ampliando sus contornos.

La llamada unión mística remite a la experiencia radical de acercamiento a Dios por parte de el/la creyente. Dicha experiencia está inmersa en el símbolo de un Amor sobreabundante, que inscribe la revelación divina en un espacio de contemplación más allá de los sentidos. Es el don de la presencia del Misterio, que se materializa en

gestos, vivencias y palabras, siempre transitorias. Dicha unión no remite sólo a los sentidos concretos de la experiencia, sino que posee un elemento intrínsecamente ontológico: habla de la diferencia relacional que hacen a la persona divina. La propia fe, la misma experiencia de unión a esta trinidad en relación, es un principio de diferencia constitutiva tanto de lo divino como de la fe, la creencia y la experiencia histórica. Así podemos pensar en la dimensión intra-divina de la Trinidad como superación o condicionante de la trinidad económica como manifestación específica (Schillebeeckx, 1995, p. 161). En otros términos, es la condición relacional y diferencial constitutiva de Dios, la que permite un movimiento crítico sobre cualquier representación singular de su economía histórica, permitiendo a su vez diversas aprehensiones. El mismo principio de encarnación en el cristianismo instituye un principio de diferencialidad, tanto con respecto a Dios mismo como entre lo divino y la historia, y lo divino en la historia, pero no como una frontera demarcatoria sino como un campo diferencial que muestra la inevitable reciprocidad constitutiva en su conjunción y su relación (Melloni, 2003, p. 303).

Para la mística, los principios de diferencialidad y trascendencia no sólo refieren a lo divino sino a la misma condición de la historia, lo humano y lo social. Como lo enuncia la famosa frase del Maestro Eckhart en el Sermón XII: “El ojo en el que veo a Dios, es el mismo ojo en el que me ve Dios: mi ojo y el ojo de Dios, son un solo ojo, una sola visión, un solo conocimiento y un solo amor” (Eckhart, 2013, p. 364). Esta expresión no puntualiza una inmanentización de lo divino, ni una trascendencia de lo particular o contingente, sino la inscripción de una tensión como condición que atraviesa cualquier particularidad, apelando al hecho de que toda trascendencia siempre cobra una expresión singular, la cual deviene constitutivamente “impura” al verse siempre excedida, desde su propia esencia, por la alteridad que la habita. Como concluye García-Baró (2007):

La trascendencia esencial de la humana naturaleza puede aún ser trascendida, pero desde fuera de ella misma, o mejor, desde su interior absoluto, porque esto que la atrae divinamente a lo divino es su origen, su causa inmanente, al mismo tiempo que debe ser representado como su ápice o vértice y aun, en las palabras de san Agustín, como a infinita distancia de superioridad, pero luciendo por la abierta claraboya de la cima de la mente (p. 58).

Es esta condición de diferencialidad y trascendencia, características de la mística, que posee una intrínseca dimensión política, o más concretamente, que abren un marco teológico-político de la espiritualidad como mística. En un trabajo sobre la relación entre populismo y misticismo, Emilce Cuda, Norma Merlin y Sandra Mansilla afirman que el espacio público se construye a partir de la palabra negada sobre las prácticas y los sentidos establecidos. Un decir-no que apela a lo Otro para romper con la hegemonía de lo Uno. Un decir-no que saca a la luz la espectralidad de una Trascendencia que irrumpe y visibiliza la presencia de otros sujetos y representaciones, tal como lo manifiesta la tensión entre el demos (pueblo de iguales) y el ochlos (pueblo como resto) En sus palabras,

Ahora, cuando el desacuerdo, o palabra negativa que irrumpe la vida pública, es la de un demos, entendido como pueblo de iguales o incluidos, que dice/no al gobernante de turno, no debería hablarse de populismo sino de liberalismo, si pensamos que este surge históricamente como libertad negativa, libertad que dice/no como limite a la voluntad del monarca o de la masa. Pero, cuando la palabra negativa que irrumpe el espacio público no es la del demos sino la del ochlos, entendido como plebe de diferentes o excluidos, que dice/no a la determinación de un demos/Uno que desde el discurso del amo lo nombra, lo define, y lo relaciona como lo Otro, entonces allí es cuando la palabra negativa debería entenderse como populismo. (Cuda, Merlin y Mansilla 2013, p. 62).

El decir-no no es sólo el establecimiento de un límite sobre un sujeto sino la inscripción de una vacuidad dentro de lo público, un margen que da lugar a la alteridad para deconstruir la mismidad de lo Uno. Un decir-no que rompe con toda determinación. Aquí la diferencia, según las autoras, entre el decir-no liberal y el decir-no populista: mientras el primero se plantea desde la oposición, el segundo lo hace con el propósito de recuperar identidades y derechos, es decir, de reconocer y dignificar al Otro. Aquí el principio de tensión entre una teología positiva y una teología negativa: mientras la primera sostiene la sutura de un posicionamiento particular, la segunda apela al límite de lo dado con el propósito de abrir el espacio público. Así concluyen:

Tanto en la teología mística como en la política, a lo Otro no se llega por la palabra positiva que determina, sino por la palabra negativa que levanta toda determinación. Lo Otro aparece en el vacío como palabra inaudible que ha superado toda determinación, que irrumpe toda determinación (Cuda, Merlin y Mansilla 2013, p. 67).

En resumen, la teología negativa mística, basada en una teología que muestra lo divino como el Otro Absoluto que se manifiesta como inscripción crítica de lo Uno, nos permite leer la espiritualidad en clave política, como una vivencia que reconoce la Profundidad divina en la propia historia a partir del decir-no como gesto de revelación, como demarcación de una frontera sobre lo dado, siempre dable al salto, a la Trascendencia, a la inauguración de otros gestos que den cuenta de novedosas posibilidades de nominar las prácticas históricas desde la sensibilidad a la manifestación constante de Dios. De esta forma, lo público deja de ser espejo de lo Uno, para transformarse en un “campo de batalla” que busca revelar la riqueza de la pluralidad habitada, en contraposición a la unidireccionalidad de lo que se entiende inamovible.

3.2. Lenguaje místico, lenguaje simbólico y la política como poiesis

El lenguaje místico es un lenguaje simbólico. Responde a una estética que apela a la sensibilidad, al senti-pensar, a la teo-poética. El Silencio se transforma en un pivote de este lenguaje. No en el sentido de un decir-nada, de carencia de representación, sino de un decir-no que habita el campo del lenguaje como instancia de evanescencia de otros posibles términos. El Silencio es, entonces, una condición ontológica, que plantea que lo dicho puede ser más-de-sí, no necesariamente desde una nueva palabra, sino desde esas otras posibles significaciones que adquieran los discursos. Por ello, como dice Raimon Panikkar, la mística simboliza una crisis del lenguaje. “Lo místico aflora cuando el hombre se percata (de captare) de que la palabra no sólo revela lo que la palabra dice, sino que el mismo decir viene recubierto de un último velo que la misma palabra no puede develar, puesto que ella misma es el velo que revela la realidad precisamente velándola” (Panikkar, 2008, pp. 48-49).

En la mística, el lenguaje se transforma en un campo de tensión entre lo particular y lo universal. Más concretamente, da cuenta de cómo lo singular de los términos y las representaciones posee una capacidad significativa que supera el término específico. “Esa lucha agotadora de los místicos con las palabras no comporta el naufragio de su lenguaje. Al contrario, libera fuerzas creadoras que genera un lenguaje nuevo, despiertan sus capacidades expresivas y llevan al límite el poder significativo de las palabras” (Velasco, 2004, p. 19).

El simbolismo que atraviesa el lenguaje místico obtiene su potencialidad al resistir la condición explicativa y racional de lo dicho en tanto término cerrado, para inscribirse en un intento de descripción del Todo desde el fracaso de las elucidaciones construidas para describirlo, precisamente con el objetivo de reforzar el sentido inagotable de lo dicho o por decir. El lenguaje místico pretende simbolizar el Todo desde un ángulo con-

creto. Por eso habla de Dios, del Amor, de la Realidad, del Ser, haciéndolo desde la fluidez del un lenguaje corporal y poético. De aquí, como afirma Panikkar, el lenguaje místico es ontológico y no sólo epistemológico (Panikkar, 2008, p. 57). Como resume maravillosamente Michael De Certeau:

El discurso místico transforma al detalle en mito; se aferra a él, lo exagera, lo multiplica, lo diviniza, hace de él su propia historicidad... la vida común se convierte en la ebullición de una inquietante familiaridad -la frecuentación del Otro (1994, p. 20).

El lenguaje místico transforma el lenguaje político en poiesis. Invierte la comprensión de lo político como construcción racional o institucional, invitando nuevas expresiones, estéticas y performances, a través de la valoración de la diversidad de acciones, corporalidades e identidades. Es un lenguaje que tiene una doble función: por un lado, ampliar las posibilidades de expresión, y por otro, potenciar el sentido de las singularidades significantes. Aquí podríamos traer el abordaje que hace Ernesto Laclau sobre la diferencia entre metonimia (designar una cosa en nombre de otra) y catacrexis (el sentido simbólico que asume un término), donde la sinécdoque emerge como un efecto que mantiene la tensión entre ambas -es decir, entre la heterogeneidad y la contigüidad- cuando una particularidad asume la significación de un campo que lo excede (Laclau, 2006, pp. 57-99).

En sentido teológico-político, “el principio de unidad de la dispersión de demandas está dado en la misma formación discursiva, por tanto, la Palabra Divina no irrumpiría en esta lógica como superestructura, al modo de la teología positiva, sino como no-palabra de lo absolutamente Otro, al modo de la teología negativa” (Cuda, Merlin y Mansilla, 2013, p. 66) Esto significa que el lenguaje simbólico de la mística -que, como dijimos, no es un tipo de lenguaje particular sino un modo de abordar el mismo discurso en sus posibilidades de plural significación- nos permite pensar en la dimensión política de la espiritualidad, cuando

los símbolos y las prácticas sociales pueden ser comprendidas desde un sentido (e invitación) de trascendencia, no sólo a partir de la multiplicidad de prácticas y estéticas que la incidencia puede cobrar, sino también desde la capacidad articuladora que obtiene, por ejemplo, un significante teológico o religioso sobre otros significantes, demandas y militancias sociopolíticas.

3.3. Don, kénosis y ética de la hospitalidad radical

La teología mística es una teología del don. Una teología que parte de la entrega total de Dios como Misterio radical, invitando a la con-vivencia humano-cósmico-divina. Por esta razón, como afirman muchos comentaristas, la mística no responde a una indagación especulativa sino meta-ética de Dios³. Dicha ética no sólo imprime un ámbito de construcción ontológica (Dios revelado en tanto Devenir de la praxis histórica, y no como reflexión de una Esencia), sino un espacio de militancia que asume su activismo desde el mismo sentido de Alteridad divina. Como afirma Jean-Daniel Causse, “la ética del don implica una ética que no se centra simplemente en el dar como acción activa sino como el dejarse llevar desde el don que nos excede, que se manifiesta en la historia, y que nos hace a nosotros/as, al mismo tiempo, recipientes y dadores del don” (Causse, 2006, p. 37).

Por esta razón, la teología mística es una teología y ética de la hospitalidad. Una práctica y lugar que parte de lo divino como huésped, que a su vez hace al mundo huésped de su presencia. Esta apertura cobra una dimensión ética en la que el ser humano es siempre un “ser-huésped” o “ser-para-el-huésped”, así como Dios mismo, en su constitución trinitaria, imprime una lógica de la hospitalidad intra-divina e intra-histórica (Shepherd, 2014, pp. 98-129). En tanto meta-ética, la hospitalidad es

entonces un campo anterior a la política, que a su vez la conforma y la funda.

En esta dirección, Jacques Derrida plantea que la ética de la hospitalidad absoluta “exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre” (Derrida, 2008, p. 31). La hospitalidad impresa en la revelación divina y en el seguimiento de una espiritualidad desde la trascendencia, implica, como también plantea Derrida, una superación de la “hospitalidad del derecho o de la justicia”, donde el gesto de acogimiento que se ve supeditado a la legitimidad de un título legal o una condición social. La ética de la hospitalidad absoluta se abre sin preguntar, valorando el lugar del Otro en tanto Otro, aceptando su especificidad, pero sin condicionar su recepción al Nombre-Dado. Como concluye João Manuel Duque,

El “extranjero” como otro diferente y no dominante es el principio mismo de la fe, al mismo tiempo que se vuelve el lugar último de su credibilidad. En la alteridad concreta del “extranjero” que se vuelve huésped es donde se hace posible una verdadera experiencia del trascendente, como lugar primordial de la llamada a la hospitalidad (Duque, 2017, p. 264).

Por esto, una ética teológica de la hospitalidad parte del espacio abierto en la manifestación de Dios como Misterio-Otro, que nos hospeda y a la vez nos abre a actuar-en-tanto-huéspedes. La dimensión donante de la teología mística nace de la apertura a lo divino como entrega total, por lo que abrir un espacio radical de hospitalidad es abrir una instancia que asume la alteridad sin representación única. En este sentido, Cecilia Avenatti afirma que la “perspectiva ética del otro

³“El asunto de que aquí se trata no es tan sólo la consecuencia ética de la vida religiosa o teologal. Sino que la praxis ética y -también- política se convierte, en efecto, así, en esencial componente de la vida orientada hacia Dios, del ‘verdadero conocimiento de Dios’” (Schillebeeckx, 1995, p. 157).

como regalo absoluto, cuya acogida sólo puede ser incondicional al punto de la disolución del yo en el tú, en el fondo acaba en la anulación del ‘entre’: ese espacio estético de la distancia, único en el que puede emerger y desarrollarse ese estado de comunión que restaura y recompone” (Avenatti, 2016, p. 5).

Esto también se vincula con lo que Simon Critchley denomina anarquismo místico. Como ejemplo, toma el concepto de la “aniquilación del alma” en los textos de Margarita Porete, una mística del siglo XIV, para plantear que dicho elemento, lejos de romantizar la experiencia individual, representa “un proceso de mutación del yo donde este ya no se organiza en torno a una identidad individual y sus egoístas actos de voluntad, sino que se orienta hacia aquello que permanece inconsciente en la vida del deseo. Desde mi punto de vista, lo que Porete está describiendo es una transformación del yo a través de la acción del amor” (Critchley, 2017, p. 139).

Esta “aniquilación del alma” también podría entenderse en la lógica de una hospitalidad radical que se cimenta en el principio teológico de la kénosis, es decir, del vaciamiento de un espacio de poder y legitimidad, con el objeto de entregarse a la contingencia histórica. Según Gianni Vattimo, kénosis apela al sentido de abajamiento de Dios y su despojamiento de la lógica metafísica (Filipenses 2). Con este principio, el cristianismo cuestiona la idea platónica de objetividad, de una realidad que siempre se deposita “más allá” y define la verdadera esencia de lo existente. De aquí que la búsqueda de toda verdad se deposite en lo profundo de cada trazo singular. Abre un compromiso con la libertad, la cual permite “liberarnos de la verdad”.

A ello contraponen Vattimo el hecho de que la kénosis no es un medio sino un fin en sí mismo. Dice: “No hay salvación a través de la kénosis, ya que si la gloria se alcanzase sólo mediante la humillación y el sufrimiento estaríamos de nuevo en plena lógica victimaria. La kénosis no es

medio de rescate, es el rescate mismo” (Vattimo, 2004, p. 151). Lo salvífico de la kénosis, entonces, no se depositaría en la muerte en la cruz de Jesús sino, precisamente, en su lugar de vaciamiento de lo metafísico como gesto de entrega. Dicho acontecimiento se comprendería a la luz, o como consecuencia de, dicho vaciamiento. Dice Vattimo (1996):

Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las tradiciones sacrificales. (p. 36).

Vattimo relaciona la kénosis con el principio de caridad. Éste es uno de los mayores aportes de la tradición cristiana. Es el “límite de la secularización” (Vattimo, 2004, p. 68). Este filósofo afirma también que es el límite de la espiritualización del texto bíblico. Caridad es la presencia misma de Dios en cada ser humano. En ella reside la salvación de la iglesia. La caridad tiene que ver con reducir la violencia (simbólica y corporal) en todas sus formas a través de la solidaridad humana desde un amor siempre abierto al otro. De aquí que la caridad es la “herencia posmetafísica” del cristianismo; es pasar del universalismo a la centralidad de la hospitalidad. La preocupación por la subjetividad, como decíamos anteriormente, es lo que lleva a la solidaridad con los/las necesitados/as y los pobres. Vattimo lo resume con las siguientes palabras:

La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación –ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica–: es la verdad del amor, de la caritas (Vattimo y Rorty, 2006, p. 75).

Conclusiones

En este artículo planteamos que la espiritualidad es una categoría con un lugar cada vez más importante dentro de las ciencias sociales, como una referencia que da cuenta de la movilidad y los desplazamientos dentro de los procesos religiosos actuales, a partir del fenómeno de pluralización del campo y del impacto que poseen las subjetividades en la reapropiación de las fronteras y discursos institucionales. Este fenómeno ha sido también abordado desde la filosofía y la teología, donde se ha planteado que dichos desplazamientos no se gestan sólo como parte de un cambio epocal, o en respuesta a una coyuntura social, sino como réplica a las especificidades propias de los elementos constitutivos de la espiritualidad, en su rostro tanto teológico como fenomenológico.

Varios estudios contemporáneos han destacado la dimensión mística de la espiritualidad y la teología como un elemento constitutivo de estos procesos. Es decir, se entiende la mística como una matriz que apela a la deconstrucción de la imagen divina, a una revaloración de las experiencias religiosas y a una inscripción histórica de la fe a partir de una nueva estética, que permite entender la espiritualidad como la instancia de resistencia simbólica y apertura hermenéutica constitutiva de todo mundo religioso, especialmente desde su relación con el campo social y sus significantes.

Más aún, propusimos entender dicha condicionalidad de apertura y desplazamiento de la espiritualidad como una dimensión intrínsecamente política. Entonces, es concebir la espiritualidad como un campo que habilita redefinir concepciones y prácticas sociales, así como horizontes de sentido, desde una aprehensión singular inscrita en una vivencia de lo divino como Alteridad radical, que permite reimaginar de la misma manera la propia historia. Así, llegamos a Ernesto Laclau y su lectura del Maestro Eckart, en torno a la posibilidad de concebir el lenguaje místico como una ventana para la construcción de nuevas hegemonías y cadenas equivalenciales dentro del espacio público.

Ampliamos esta propuesta desde una mirada teológica, desarrollando tres elementos que podemos encontrar en la mística cristiana, a saber: el impacto de la concepción de Dios como alteridad radical para desdibujar y volver a trazar las fronteras de lo público, en tanto campo de significación, las implicancias de la condición simbólica del lenguaje místico como marco para construir nuevas lecturas y articulaciones sociales, y la dimensión meta-ética que posee la concepción mística de lo divino en términos de hospitalidad radical.

Esto nos permite resumir que la dimensión política de la espiritualidad basado en la mística reside 1) en un punto de partida teológico, donde lo divino se presenta como lo Impronunciable, lo que a su vez abre el campo de la expresión y representación identitarias; 2) en un lenguaje simbólico que reconoce otras formas, prácticas y performances de subjetivación, teniendo en cuenta las múltiples experiencias y maneras de construir la realidad; y 3) en una (meta)ética que se focaliza más en la acogida del Otro como principio de justicia, antes que al seguimiento y defensa de principios normativos descontextualizados y por encima de la singularidad de los sujetos.

Todo esto, finalmente, nos permite ver la posible relación entre mística, espiritualidad y política de diversas maneras, sea como inspiración utópica para la movilización social (Boff y Betto, 1994; Cervantes, 2011), así como para la construcción de un espacio de diálogo democrático a partir del diálogo interreligioso (Tamayo, 2006). En otros términos, la mística imprime la potencialidad política de las espiritualidades, siendo las particularidades representacionales, no expresiones de un Todo, sino el propio campo diferencial constitutivo de la manifestación divina y política.

Referencias bibliográficas

- Alves, Rubem. (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia. (2016). "Hay que partir: la hospitalidad como figura y texto de un estilo estético teológico abierto a la comunión". Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/hospitalidad-figura-texto-avenatti.pdf> [Fecha de consulta: 19/10/2020].
- Bedford, Nancy. (2008). *La porfía de la resurrección. Ensayos desde el feminismo teológico latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Bidwell, Duane. (2018). *When One Religion Isn't Enough. The Livez of Spirituallu Fluid People*. Boston: Bacon Press.
- Boff, Leonardo. (1997). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, Leonardo y Betto, Frei. (1994) *Mística y espiritualidad*. Buenos Aires: CEDEPO.
- Bradley, Ian. (1993). *Dios es "verde". Cristianismo y medio ambiente*. Santander: Sal Terrae.
- Burity, Joanildo. (2018). "Espiritualidades del consumo, del resentimiento y del agonismo político: religión pública versus desinstitucionalización religiosa". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.283-308.
- Campos, Bernardo. (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Casaldaliga, Pedro y Vigil, José María. (1993). *Espiritualidad de la liberación*. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra
- Casanova, José. (2012). *Genealogías de la secularización*. Madrid: Anthropos.
- Caputo, John. (2001). *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos.
- Caputo, John y Scanlon, Michael. (1999). *God, the Gift and Postmodernism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Causse, Jean-Daniel. (2006) *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Santander: Sal Terrae.
- Cervantes, Cristóbal. ed. (2011) *Espiritualidad y política*. Barcelona: Kairós.
- Critchley, Simon. (2017). *La fe de los que no tienen fe. Experimentos de Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Corbí, Mariano. (2008). "Mística sin religión". Melloni, Javier (ed.), *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta, pp.195-225.
- Cordero, Lourdesy Vargas, Marcelo. Eds. (2010) *Espiritualidades indígenas, interculturalidad y misión integral*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Cuda, Emilce, Merlin, Nora y Mansilla, Sandra. (2013). "Populismo, misticismo y psicoanálisis". *Religión e incidencia pública*. GEMRIP 1: pp. 61-86.
- De Certeau, Michel. (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel. (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- Derrida, Jacques. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Domínguez Morano, Carlos. (2020). *Mística y psicoanálisis. El lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Madrid: Trotta.
- Duque, Manuel João. (2017). *El Dios ocultado*. Salamanca: Sígueme.
- Eckhart, Meister. (2013). *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Estermann, Josef. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT/Plural.
- Frigerio, Alejandro. (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y representaciones sociales*. vol.12, (24) pp.51-95.
- González de Cardedal, Olegario. (2015) *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, Gustavo. (2004). *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP.
- García-Baró, Miguel. (2007). *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- James, William. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Buenos Aires: Planeta.
- Johnston, William. (1997). *Teología mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.
- Johnson, Elizabeth. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.
- Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto. (2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2006). *Hege- monía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- López, Darío. (2002). *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Puma.
- Herrero, Montserrat. (2019). “Laclau’s revolutionary political theology and it’s backdrop”. *Síntesis. Revista de filosofía*, II (2), pp.9-25.
- McFague, Sallie. (1993) *The Body of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Melloni, Javier Ribas. (2003). *El Uno y lo Múltiple*. Santander: Sal Terrae.
- Mendoza-Alvarez, Carlos. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- Moltmann, Jürgen. (1998). *El espíritu de la vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Moreiras, Alberto. (2019). *Infrapolítica*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Panikkar, Raimon. (2007). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.
- Tamayo, Juan José. (2006). “La mística como superación del fundamentalismo”. Sánchez Rodríguez, Francisco (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, pp.155-158.
- Rahner, Karl. (1977). *Experiencia del Espíritu*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Sánchez Rodríguez, Francisco. (2006). “Nostalgia de lo íntimo”. Rodríguez, Francisco (ed.), *Mística y sociedad en diálogo*. Madrid: Trotta, pp.9-39.
- Shepherd, Andrew. (2014). *The Gift of the Other. Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Oregon: Pickwick.

- Schillebeeckx, Edward. (1995). *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Segura, Harold. (2002). *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Segura, Harold. (2006). *Más allá de la utopía. Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Russell, Letty. (2004). *La iglesia como comunidad inclusiva*. San José: UBL/ISEDET.
- Sobrino, Jon. (1985). *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. El Salvador: UCA Editores.
- Tillich, Paul. (1976). *Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora.
- Vattimo, Gianni. (1996). *Crear que se cree*, Paidós, Buenos Aires.
- Vattimo, Gianni. (2004). *Después de la cristiandad*. Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, Gianni y Rorty, Richard. (2006). *El futuro de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Velasco, Juan Martín. (2004). "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". Velasco, Juan Martín (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, pp.15-49.
- Villafañe, Eldin. (1996). *El Espíritu libertador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Viotti, Nicolás. (2018). "La espiritualidad en América Latina". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.233-236.
- Wright, Pablo. (2018). "Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática". Esquivel, Juan Cruz y Béliveau, Verónica. *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, pp.253-265.



Un aporte al “status quaestionis” sobre los estudios e investigaciones sobre el Jesús histórico

A contribution to “status quaestionis” towards researching on the historical Jesus

Eduardo de la Serna¹
DOI:10.29151/hojasyhablas.n20a2

Resumen

El presente artículo hace una recensión de las más actuales líneas de investigación histórica y teológica en torno al Jesús histórico y sus implicaciones en la cultura y en la vida de la comunidad cristiana, reconociendo los avances y los límites de estas aproximaciones y la pertinencia de los esfuerzos hermenéuticos de contexto.

Palabras clave: Cristología; tercera búsqueda; hermenéutica; tercer mundo; feminismo.

Abstract

This article makes a review of the most current lines of historical and theological research on the historical Jesus and his implications in the culture and life of the Christian community, perceiving the advances and limits of these approaches and the relevance of the context hermeneutical work.

Keywords: Christology; Third Quest; Hermeneutics; Third World; Feminism.

(Recibido: 27/08/2020 - Aprobado: 18/09/2020)

¹Doctor en Teología, Universidad del Teresianum (Roma) y Profesor en Sagradas Escrituras. Email: edelaserna96@gmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0002-6459-5678



Introducción

Los trabajos sobre lo que convencionalmente llamaremos “Jesús histórico” son realmente abundantes, y han pasado por una notable variación que se podría esquematizar como la tensión entre el escepticismo y la euforia, la imagen de que estamos ante un tema principal o un tema sin importancia alguna para la teología, o un tema que aporta mucho o casi nada para la pastoral o la vida cristiana. Sin embargo, el tema es recurrente una y otra vez. Por ejemplo, con frecuencia se suele decir, ante los reclamos feministas, que “la Iglesia no puede hacer algo distinto a lo que hizo Jesús”. Dejo de lado toda hermenéutica y todo análisis que debería distinguir entre lo esencial y lo cultural, y me detengo en la pregunta: ¿En qué estudios sobre el Jesús histórico se basan las afirmaciones o negaciones de que algo se hizo o no? Afirmar que Jesús hizo (o no hizo) algo, requeriría, sin duda, un trabajo histórico para comenzar. En muchos casos, ese trabajo parece ausente.

La pretensión aquí es señalar una suerte de “estado de la cuestión” de los estudios sobre el Jesús histórico en nuestros días². Para ello, se presentan tres partes disímiles: (I) Una historia de cómo se ha llegado a la/s actual/es búsqueda/s del Jesús Histórico. (II.) una presentación de los artículos de una obra monumental, a *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (2010) y (III.)

un señalamiento más de los límites de esta obra, excesivamente “Primermundista”.

Se calcula que en el siglo pasado se escribieron unos cien mil libros sobre Jesús de Nazaret, unos mil al año. Libros de lo más variados: novelas, unas más históricas y otras de pura ficción, libros espirituales, científicos con orientaciones diversas, algunos escritos por creyentes, otros beligerantemente en contra de la fé cristiana. Reflexión aparte merecería la increíble avalancha de informaciones sobre Jesús que circulan por Internet, sin ningún filtro de calidad y de acceso sumamente fácil.

Se ha podido decir, sin exageración alguna, que los estudios históricos sobre Jesús y los evangelios suponen el mayor esfuerzo jamás realizado por la razón crítica en el campo religioso. Sin embargo, en nuestros días se alzan voces manifestando que este estudio no tiene ningún interés teológico (Aguirre, 2015, p. 71).

Veamos, para empezar, cómo hemos llegado hasta aquí³.

I. ¿Cómo llegamos hasta el presente?

Tercera búsqueda

Se suele hablar de la “tercera búsqueda”; aunque el esquema trifásico tiene un punto de partida discutible⁴: no todos coinciden con el

²Es importante señalar que, precisamente, decir “nuestros días” marca – de entrada – un límite preocupante. Con mucha frecuencia, y en temas históricos del mundo antiguo ciertamente lo es, algo que ayer era “adquirido” bien puede ser “dudoso” mañana. Aquí radica – para muchos – el motivo de desaliento. Para otros, entre los que nos contamos, el desafío. Me permito un ejemplo: en varios trabajos – algunos los citaremos – se hace referencia a las parábolas, pero luego de estos, J. P. Meier publicó el tomo V de *A Marginal Jew* (2016), algo que, indudablemente, ha de tenerse en cuenta. Pero luego que Meier publicara su volumen, en 2014, Amy-Jill Levine publicó su desafiante “Relatos cortos de Jesús. Las parábolas enigmáticas de un rabino polémico” (Levine, 2014); Meier sólo cita de Levine un artículo de 2012 sobre el Buen Samaritano (cf. p. 227. n. 47).

³Tendremos particularmente en cuenta el texto recién citado de R. Aguirre para la breve presentación histórica (I.), y luego, sobre los diferentes temas que se van destacando, la obra editada por T. Holmén, S. E. Porter, *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (2010) (II.). Esta obra colectiva permite tener una buena comprensión de la temática actual. La presentaremos en detalle, para lo cual sólo señalaremos el autor, artículo, tomo y páginas de este trabajo. Una obra en esta misma dirección, aunque más breve, puede verse en M. Bockmuehl (2001). Finalmente (III.) Presentaremos otros accesos al Jesús histórico no incluidos en este Handbook.

⁴El autor ha cuestionado las “tres” búsquedas también en sendos artículos anteriores: “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico” (I y II) (2005, pp. 349-406) y XXXI/1 (2006, pp. 53-114); “The Fiction of the ‘Three quests’. An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm” (2009, pp. 211-253). Esta es – además – la tercera parte de su reciente trabajo: *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía* (2018).

término “tercera búsqueda” y algunos sólo hablan de “búsqueda” (Bermejo-Rubio, 2019). Si bien es cierto que la categoría “historia”, entendida como “ciencia”, es moderna, podemos señalar que ya desde el humanismo se multiplican las obras sobre Jesús. Influye en los movimientos de reforma (ss. XII-XIII), la búsqueda de solución a las guerras de religión (ss. XVI-XVII) e incluso en filósofos y la revolución francesa; la centralidad de “la humanidad de Jesús” en Francisco de Asís⁵ o Teresa de Ávila⁶ son ejemplo de esto. Se ha de sumar a esto también a varios historiadores judíos que ya desde el s. XVI destacaron al Jesús judío.

A.- Pero un cierto convencionalismo académico destaca a Reimarus (1694-1768) como el comienzo por el intento de someter los Evangelios a un estudio crítico. Hace referencia al fracaso de Jesús y la recreación de los discípulos, por eso debe ser liberado del secuestro del Cristo de la Iglesia (cosa que también sostendrán Strauss, Harnack, Renan). Kähler fue el primero en distinguir entre Jesús de la historia y Cristo bíblico, o de la fé (1892). Albert Schweitzer (1875-1965) hace un balance decepcionante de todas estas investigaciones, centrándose especialmente en el “reino de Dios” (algo inminente y de alta moral). Lo que lo decepciona no es desde el escepticismo sino desde lo que ve como “lejanía” (en lugar de apertura hay estrecheces nacionales y confesionales). Algunos, siguiéndolo, lo presentan como ideal de humanidad (teología liberal) y otros más apocalípticos anunciando el reino. También debe ser liberado de los vaivenes de la historia. En este contexto, nos encontramos con Bultmann

señalando el sentido teológico de los Evangelios y que la historia no es importante (sola fide). Aquí ubican algunos que ocurre el final de la Primera búsqueda.

B.- El planteamiento del Jesús histórico en los discípulos de Bultmann. Lo que se ha llamado No Quest, consecuencia de la crisis que provoca el “fin” de la “primera búsqueda”, en realidad es algo que solo ocurre desde la perspectiva de Bultmann, porque en realidad, nunca dejó de haber búsqueda. Los hubo en el mundo anglosajón, pero también alemán, e incluso anti-judío (“Jesús ario”, W. Grundmann) y francófono.

En 1953, E. Käsemann sostuvo que el escepticismo radical era insostenible: acceder al Jesús histórico es garantía del “extra nos” de la salvación (Käsemann, 1978, p. 176)⁷. Su criterio principal es el de “desemejanza”, o ruptura con el ambiente judío... pretende así llegar a lo “propio” de Jesús. Pero así se llega a un Jesús sin raíces y en el que es la teología la que “marca la agenda”. A esta nueva etapa se la ha llamado “nueva búsqueda”.

C.- La investigación actual, o mal llamada “tercera búsqueda” (Third Quest). A partir de los años 80 empezó una “avalancha” de trabajos sobre Jesús. Parecen, Neill y Wright (1988) fueron los primeros en usar “Third Quest” (Neil y Wright, 1988; Wright, 1992.; Goodacre, 2007). Pero en realidad, habría que señalar que, la búsqueda nunca se interrumpió. Los estudios hoy son muy diversos y no hay uniformidad, sino autores que parecen cercanos a la “Old Quest”, algunos cercanos a Schweitzer y otros a la “teología liberal”. El grupo más conocido, pero no el

⁵“Empéñense todos los hermanos en seguir la humildad y pobreza de Nuestro Señor Jesucristo (...) Recuerden que Nuestro Señor Jesucristo el Hijo de Dios vivo omnipotente (...) no se avergonzó y fue pobre y huésped y vivió de limosna”, Primera regla IX,1-5. “Jesucristo, cuyas huellas debemos seguir” (XXII,1-2) (Asís, 1985).

⁶Vida 22; 27; 7 Morada 2; 6 Morada 7,6: “la sacratísima humanidad de Nuestro Señor Jesucristo (...) si pierden la guía que es el buen Jesús no acertarán el camino”... (Ávila, 1982).

⁷Un reconocimiento al profesor Ernst Käsemann por la desaparición de su hija Elisabeth en la dictadura en Argentina en la noche del 8 y 9 de marzo de 1977.

más representativo, es el Jesus Seminar, un Jesús “desescatologizado y contracultural”, pero no aceptado por la mayoría académica. Por tanto, algunas características de los estudios contemporáneos son:

- Se ha superado el escepticismo radical y se confía más en los Evangelios sin dejar de tener en cuenta sus especificidades.
- Es tenida en cuenta la literatura apócrifa (especialmente Tomas y Pedro) y Nag Hammadi (especialmente en alguna escuela).
- El judaísmo de tiempos de Jesús era sumamente plural (el criterio de desemejanza desarraigaba a Jesús).
- Se contextualiza en el imperio romano en un entramado socio-político.
- Se utiliza una investigación interdisciplinar (lenguaje, arqueología, ciencias sociales...) (Aguirre, 2015).

Lo cierto es que, se ha producido una “avalancha” de estudios sobre Jesús, y a partir de ello también sobre los Orígenes del cristianismo⁸. A nivel simbólico, se pueden tener en cuenta dos elementos que son representativos de la novedad: la incorporación del artículo “Jesús” (y también el de “Iglesia primitiva”) en el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo (1990, ausente en la primera edición, 1968); y a aparición desde 2003 del *Journal for the Study of the Historical Jesus* (2 apariciones al año hasta 2009 y desde entonces 3 [aunque a veces hay números dobles]).

⁸Un reconocimiento a la Facultad de Teología de la UCA (Buenos Aires) que desde los comienzos de los 70 tuvo la materia “Orígenes cristianos” (originalmente a cargo de R. Trevijano y C. Giaquinta) en su currícula. Es, por ejemplo, el título del libro póstumo de G. Vermes (2012): *Christian beginnings, from Nazareth to Nicaea (AD 30-325)* (2012; 2013)

⁹Tanto de la supuesta fuente Q como del Evangelio de Tomás se ha propuesto, por ejemplo, que hay – en ambos casos – tres etapas de redacción. En el primero de los casos puede verse Kloppenborg (2005), y sobre el EvTh, Trevijano (1997). Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que no todos los autores coinciden en la existencia de “Q”; la posición de A. Farrer (1955), por ejemplo, vuelve a tener adeptos.

¹⁰También se ha pensado en la posibilidad de que el evangelio de Marcos se haya compuesto en etapas: se ha hablado de proto-Marcos; hay quienes entienden que Lucas conoce una versión más breve de Marcos; de allí la omisión del relato de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30) que parecería razonable que Lucas lo incorporara vistos sus intereses teológicos. Es evidente el añadido posterior de los relatos de apariciones del resucitado ante el final aparentemente inesperado de Marcos (16,9-20).

¹¹Suele llamarse L o M a los textos (no necesariamente de una sola fuente) propios de Lucas o de Mateo respectivamente que no provienen de Mc ni de Q. Sin embargo, un problema es, por ejemplo, ¿cómo saber si algo proviene de una de estas fuentes o que, por el contrario, el otro evangelio rehusó incluirlo? Un ejemplo sencillo puede encontrarse en el doble texto del varón que pierde una oveja y la mujer que pierde una moneda en Lc 15,4-7.8-10. Mateo sólo incluye el relato de la oveja perdida (18,12-14). El relato de la mujer que pierde la moneda, ¿fue incorporado por Lucas de L u omitido de Q por Mateo? La frecuencia de textos paralelos de un varón y una mujer de Q invita a pensar la segunda opción, del mismo modo que una mayor relativización del lugar de la mujer en la comunidad propio de Mateo invita en el mismo sentido a entender la omisión.

¹²Juan y Marcos “son dos representaciones diferentes de la historia de Jesús” (Zumstein, 2019, p. 136).

¹³Sin duda la dependencia o no del EvPe de las fuentes sinópticas será decisivo (como es el caso del EvTh, aunque las etapas redaccionales relativicen el tema).

Diversas imágenes de Jesús

Las “imágenes” de Jesús, fruto de los estudios, son variadas y han llevado a muchos al desaliento.

- a. Un cínico itinerante contracultural (Crossan, 2010)
- b. Un sabio espiritual
- c. Un hasid judío sanador (Vermes, 2012)
- d. Un fariseo
- e. Un profeta escatológico
- f. Un profeta milenarista (Allison, 2010)
- g. Un “mago” / sanador (Smith, 2010)
- h. Un renovador escatológico de Israel (Theissen, 2010)
- i. Un revolucionario no violento (Horsley, 2010)
- j. Un mesías liberador fracasado
- k. Un judío marginal (Meier, 1991)
- l. Un judío de Galilea

Fuentes para acceder al Jesús histórico

- a. Q [o, según la hipótesis de Farrer (1955) Mt---> Lc] ¿hay diferentes etapas?
- b. Tomás (y los manuscritos de Oxyrinco 1, 654 y 655)⁹
- c. Marcos (¿etapas de Marcos?)¹⁰
- d. M / L (dificultades)¹¹
- e. Juan (¿evangelio espiritual?)¹²
- f. Evangelio de Pedro (¿fecha?)¹³
- g. Pablo (¿concentración narrativa?) (De la Serna, 2019)

h. Mientras el Jesús Seminar habla de Tomás como del “quinto Evangelio”, B. Pixner usa esa misma imagen para aludir a la topografía de Israel (Funk and the Jesus Seminar, 1993; Pixner, 1992).

Acuerdos sobre Jesús histórico (aunque...)¹⁴

La tendencia inveterada a domesticarle, haciéndole uno de nosotros, queda superada cuando le situamos en su propia concreción histórica (Johnson, 2004).

- Bautizado por Juan
- Anunció el Reino de Dios y solicitaba fé en ese reino
- Experiencia religiosa profunda
- Se dirigió a todo el pueblo de Israel, no a selectos, y con preferencia a los estigmatizados social y religiosamente
- Junto a él se reunió un grupo de seguidores
- Promovió un movimiento que le atribuyó especial autoridad, suscitando esperanza, especialmente en Galilea.
- Hizo sanaciones y expulsó demonios
- Se mantuvo siempre fiel al judaísmo
- Asumió un aspecto marginal en su vida
- En Jerusalén, un signo en el Templo resultó decisivo
- Fue crucificado bajo Caifás y Pilato en alianza contra él
- Su movimiento pervivió después de su muerte; algunos afirmaron su resurrección

II. Diversos puntos de vista, cuestiones, acuerdos y diferencias

Avances y límites

a. Somos historiadores de la tradición de Jesús, somos contadores de historias. No podemos más que aspirar a crear una narrativa hipotética

que sea más persuasiva que las narrativas contrarias (Allison 2010).

b. La "Tercera búsqueda" está definitivamente en una etapa de inflexión, y debe ser reemplazada por una "Cuarta búsqueda" que se concentrará en el enfoque de Jesús, su programa y su visión (Baasland, 2010).

c. La discusión de los criterios ha tomado el camino de las fuentes literarias al material tradicional que está cerca de Jesús y a la evaluación de este material. Un camino intermedio entre el escepticismo histórico y una confianza excesiva en la fiabilidad histórica de los evangelios (Becker, 2010b).

d. Algunos no estamos interesados principalmente por la fé cristiana (aunque la distinción entre teólogos e historiadores no sea hoy tan clara). Hay preguntas que debemos seguir haciendo: por qué crucificado, su judaísmo, etc. (Charlesworth, 2010).

e. El Jesús histórico es una lectura de toda la evidencia disponible que nos permite explicar, en términos religiosos, el surgimiento del cristianismo a partir del judaísmo del Segundo Templo. (J2T). (Chilton, 2010a).

f. El establecimiento del contexto mediante un modelo interdisciplinario e interactivo de antropología intercultural en el nivel más general, la historia judeo-romana en el nivel intermedio y la arqueología galileana en el más específico; a partir de ahí nos preguntaremos ¿cómo determinar los datos del Jesús histórico? (Crossan, 2010).

g. Se señalan tres elementos: Jesús reclamó la fé desde el comienzo; importancia de la fase oral de las fuentes; buscar al Jesús judío (Dunn, 2010).

h. Abandonar suposiciones basadas en la teología. La comprensión de los evangelios como

¹⁴Ver Aguirre (2015, pp. 86-87); pero – como se verá – otros autores proponen acuerdos más extensos (pero que no parecen tan “acordados”, cf. Charlesworth I, 116-123 que propone 54 temas).

interpretación oral y en términos de memoria social conduce a un mayor sentido tanto de la continuidad como de la discontinuidad entre Jesús en su movimiento en el contexto histórico y las diversas narraciones y discursos del Evangelio en sus respectivas situaciones. El contexto histórico y los Evangelios nos impiden volver a preconceptos standard (Horsley, 2010).

i. Es preciso comprender los fundamentos metodológicos sobre los cuales se han construido los retratos y las cuestiones teóricas que impulsan la búsqueda (Kloppenborg, 2010).

j. Tenemos criterios principales (5: ver-güenza, discontinuidad, testimonio múltiple en las fuentes o formas, coherencia y rechazo y ejecución de Jesús) y secundarios (5: huellas arameas, ambiente palestino, vivacidad de la narrativa, tendencias de la tradición sinóptica y presunción histórica) para acceder a dichos o hechos. No debemos sentir que los resultados de nuestra búsqueda serán inusualmente frágiles o inciertos; no son más frágiles o inciertos que muchas otras partes de nuestras vidas (Meier, 2010).

k. La tarea central de la investigación de Jesús es reconstruir la teología de Jesús e identificar su relación con sus actividades. Los textos también son nuestra fuente principal para reconstruir algunos de los hechos sobre la vida de Jesús, ya que la mayoría de los textos tienen un carácter explícitamente referencial (Pokorný, 2010).

l. Trata de delinear los criterios para la investigación de la lengua griega sobre la autenticidad de los dichos del Jesús histórico; constituye un esfuerzo para reintroducir los criterios del griego en la investigación histórica de Jesús al demostrar tanto el método como los resultados (Porter, 2010).

m. Intentar una reconstrucción comparando los sinópticos e incluso el Evangelio de Juan sigue siendo una empresa prometedora; los evangelios canónicos imprimen a sus lectores

una imagen clara (in nuce) de Jesús de Nazaret (Riesner, 2010).

n. El éxito de la investigación se ha basado en los nuevos métodos introducidos que logran efectos duraderos; a pesar de la introducción de nuevos métodos para proporcionar correctivos, rellenar los puntos ciegos, deshacer los excesos, etc. Pero los nuevos métodos que simplemente rechazan o ignoran la historia de la erudición han resultado ser, en general, inválidos. Creo en la centralidad de Q (Robinson, 2010).

o. El Jesús de la historia es de hecho solo el Jesús reconstruido por la disciplina académica conocida como historia, no lo que podríamos llamar el Jesús "real". Y esto significa que a pesar de las reservas que se ven en este punto entre los teólogos (incluidos algunos exégetas), un enfoque secular, es decir, uno realizado desde una perspectiva puramente histórica, me parece legítimo y posible. No es sensato olvidar que el judaísmo del s. I fue polimorfo y no se identifica con el judaísmo rabínico (Schlosser, 2010a).

p. No sólo es tema metodológico sino también epistemológico (el sentido dado a los datos: lo que guía las elecciones académicas). Un enfoque feminista crítico requiere que pongamos en primer plano los supuestos epistemológicos que guían las elecciones académicas de metodologías, cómo procedemos a implementar métodos particulares y cómo nos ponemos en contacto con la imaginación histórica y las ideologías legitimadoras que determinan nuestras elecciones de metáforas y modelos reconstructivos (Schussler, 2010).

q. Analiza la posibilidad de certeza histórica en la investigación de Jesús (mirando el problema de la crítica de las fuentes históricas; el problema del relativismo histórico y el problema de la extrañeza histórica), luego mira la posibilidad de certeza religiosa en la fé cristiana, deteniéndose en la orientación al cuadro bíblico de

Jesús, el intento de garantizar la autenticidad de la imagen de Jesús, la reducción de la imagen de Jesús en la teología kerigmática, la comprensión simbólica de la imagen de Jesús, reconociendo el carácter hipotético de todo conocimiento y fé y el sentido para el elemento incondicional en el conocimiento y la fé (Theissen, 2010).

Consideraciones

a. Lo que propongo aquí, es sugerir que una de las razones por las que se escribieron los evangelios fue para confrontar los cargos, las manchas y las características embarazosas aplicadas a Jesús (Brown, 2010).

b. La Historia de las formas: ha proporcionado una verdadera base de datos sobre Jesús que algunos han considerado los bloques de construcción para usar en la elaboración de una imagen del Jesús histórico (Hultgren, 2010).

c. La Historia de la tradición, es un aliado de la verificación histórica más que su enemigo, ya que ayuda a identificar las opciones editoriales del evangelista y la estrategia narrativa general a nivel macro y, por lo tanto, ayuda al proceso histórico (Osborne, 2010).

d. Solo tres criterios parecen estar en el corazón de la mayoría de los tratamientos (de disimilitud, de fuentes múltiples y de coherencia). Debería prestarse más atención al desarrollo de métodos históricos que se encuentran al menos en plataformas conceptuales similares con otras disciplinas de estudios antiguos (Porter, 2010).

e. La plausibilidad histórica de las tradiciones conduce a un "Jesús histórico" que se refleja a través de la perspectiva subjetiva de las personas humanas contemporáneas, o que puede interpretarse desde su perspectiva subjetiva, sólo ese puede ser relevante para las personas de hoy (Nicklas, 2010b).

f. Comprensión de los sistemas sociales: Si

los autores antiguos comunicaban significados a sus audiencias, la única manera de entender lo que esas audiencias entendieron es entender sus sistemas sociales. De lo contrario, las lecturas de las fuentes serán necesariamente anacrónicas y etnocéntricas. Los enfoques de las ciencias sociales para la investigación de Jesús se han desarrollado para evitar esas trampas (Malina, 2010).

g. La nueva crítica literaria y la investigación de Jesús difieren en sus enfoques básicos de los evangelios. Para los investigadores de Jesús, el desafío es analizar los evangelios en busca de rastros de otra cosa: el Jesús histórico. Para los nuevos críticos literarios, el desafío es apreciar los evangelios en sí mismos y en relación con sus múltiples audiencias. Para los primeros los evangelios son medios, para los últimos, son fines (Struthers, 2010).

h. Centralidad de la memoria; el análisis de la memoria pone el aspecto adecuado en el dato central de la investigación, las tradiciones del Evangelio. Son artefactos de la memoria; han circulado a lo largo de caminos de memorización; y al encontrar su camino en el medio escrito, han navegado sobre la mayor crisis de la memoria. Los evangelios, podríamos decir, son los pozos profundos de la memoria de los primeros cristianos (Kirk, 2010).

i. La evaluación histórica de los textos del Evangelio, sea cual fuere, y la reconstrucción del fondo de la fuente, deben ser históricamente plausibles. Este es un punto importante del criterio de plausibilidad histórica (cf. criterios de autenticidad) que refuerza el cierre del debate sobre dónde debe estar la carga de la prueba (Winter, 2010).

Búsqueda de Jesús

a. Tal vez solo haya dos búsquedas con muchas formas: la búsqueda del Jesús no histórico y la búsqueda del Jesús histórico. Ambos están

sin terminar. Indudablemente, muchos seguirán la búsqueda del Jesús no histórico, en la creencia de que el Jesús no histórico es el verdadero Jesús. Pero un Jesús de la fé separado de la historia es un producto de la imaginación. Para los cristianos y los de otras religiones, la realidad de Jesús no puede ser separada de la historia (Brown, 2010).

b. Señalaré algunas características de la investigación de Jesús que creo que prevalecerán en el futuro. Solo pronunciaré dos "profecías", bastante amplias y generales: A. Los evangelios serán vistos como una evidencia generalmente confiable (no totalmente) de Jesús. B. La investigación de Jesús usará un método más holístico. La imagen total o "Gestalt" de Jesús debe estar relacionada con la forma en que entendió su misión y con lo que estaba por hacer. Y la clave para los objetivos de Jesús es su autocomprensión, su "cristología", por así decirlo (Holmberg, 2010).

c. ¿Qué es la historia?, ¿qué es un Jesús histórico?, y ¿qué papel debe desempeñar ese Jesús histórico en el currículo teológico? La iglesia en sí vino de la trayectoria que L. Hurtado presenta. Y muchos de los estudios históricos de Jesús hoy se ajustan a los parámetros esbozados por él, mientras muchos no cabrían. Esas representaciones narrativas de Jesús que no encajan en esa cuadrícula tampoco encajarían en un plan de estudios teológico para enseñar una comprensión tradicional de Jesús (McKnight, 2010).

d. Mientras que el Norte o el Oeste parecen estar empeñados y comprometidos con interminables "búsquedas" o "investigaciones" en el Jesús histórico, el Sur prefiere dedicar su energía y recursos psíquicos, intelectuales y espirituales a la "recepción" de este mismo Jesús histórico (Okure, 2010).

e. La búsqueda de Jesús es búsqueda ideológica; esos intereses pueden ser diferentes: teológicos, anti-eclésiásticos, éticos, políticos, culturales-religiosos, psicológicos, filosóficos... Incluso si Jesús

solo "existiera" siempre en este espacio disputado en una forma narrativa muy disputada, la crítica mutua es vital (Marsh, 2010).

f. Auto-afirmación de Jesús; ¿hay o no continuidad o "traición" entre el Jesús histórico y el Cristo de la fé (dogmas)? ¿Hay una cristología implícita en Jesús o no? Pareciera que sí (Back, 2010).

g. Schalom Ben-Chorin: "La fé de Jesús nos une, la fé en Jesús nos separa". Hay muchos avances, y todavía otros límites; acentuación de la fé judía de Jesús: la búsqueda del Jesús histórico es fundamental para el diálogo judeo-cristiano, pero hay que ir más allá (Hagner, 2010).

h. Diferentes imágenes de Jesús: la honestidad requiere el reconocimiento del hecho de que incluso el Cristo del kerygma no es, estrictamente hablando, el verdadero Jesús, sino el resultado de una selección de hechos. Jesús tiene muchas caras (Heyer, 2010).

Preguntas actuales

a. El cinismo; es claramente discutible poner en el mismo nivel el judaísmo y el cinismo en tiempos de Jesús (Downing, 2010).

b. Jesús desafió varias halakha contemporáneas. El Jesús más "plausible" es el que discute, discute y discute el significado de las escrituras de Israel, porque también fueron sus escrituras (Moyise, 2010).

c. Cristología implícita: partiendo de lo que "sabemos" de Jesús, la cristología implícita ahora desempeña un papel positivo, ya que considera las implicaciones de la misión de Jesús y arroja más luz sobre los contornos de su identidad (Broadhead, 2010a).

d. Hay un parteaguas con el judaísmo, ¿qué lo ocasionó? ¿Jesús? Es importante comprender la causa de la muerte y los conflictos con los contemporáneos. Jesús permaneció dentro de la órbita de un "judaísmo común", sus

actitudes y acciones empujaron (posteriormente) esos límites hasta el punto de que incurrió en una violenta oposición de otros judíos (Bird, 2010).

e. Hay diferentes identidades de Jesús: profeta, sabio, sanador, mesías y mártir (Evans, 2010).

f. Hay elementos de semejanza y de diferencia con Qumrán: el discipulado, la halakha, el mandamiento del amor, la escatología, el maestro de justicia (Kuhn, 2010).

g. "Sin Q"; hay dos grupos: Jerusalén y Pablo. Si Marcos (paulino) da una imagen paulina de Jesús, lo sospecharemos. Si da una imagen no paulina, parecerá una tradición no digerida, y por lo tanto debe ser acreditado con cautela. En general, lo que va en contra del pensamiento de un autor debe ser tratado con seriedad; cualquier cosa que le parezca embarazosa es probablemente cierta (Goulder, 2010).

h. La prioridad de Marcos no impide mirar la teoría de las fuentes (crítica de las sinopsis usadas): uno no puede examinar los fenómenos sin romperlos en el acto de crear una sinopsis para estudiarlos (Dungan, 2010).

i. El papel del arameo es fundamental para reconstruir (partes de Mc y Q) y comprender la enseñanza de Jesús, aunque no haya sido – salvo excepciones – muy utilizado por los autores contemporáneos (Casey, 2010).

j. La hipótesis posmoderna: el estudio histórico solo puede articularse en la forma de un discurso narrativo que encuentra su contenido y lo imagina o lo inventa. White no niega la existencia de hechos históricos como se dan; pero estos hechos solo pueden hacerse significativos al tejerlos en una imagen del pasado que, una vez más, presupone una noción de totalidad. Esto puede llevar al respeto por la contingencia, la fragilidad y la sublimidad de la historia y al "espíritu" de mirar "objetos" con paciencia, autocrítica y una profunda conciencia de las complejidades

de los discursos de los que formamos parte (Mayordomo y Ben Smit, 2010).

k. Hay material negativo y positivo, el evangelista y los adversarios (el ejemplo de las expulsiones de demonios, o el hijo obstinado de Dt 21,20). El Evangelio es historia escrita desde los perdedores (Brown, 2010).

Problemas

a. ¿Judío y/o helenista? En el marco del judaísmo dentro del helenismo, uno debe preguntarse dónde encaja Jesús. Como lo demuestra la historia de los estudios anteriores, en un sentido, la búsqueda en curso de Jesús, en términos de su relación con las culturas que la rodean, siempre ha reconocido y explorado el carácter judío de Jesús (Porter, 2010).

b. Transmisión oral de la tradición; es esencial darse cuenta de que la tradición verbal es parte de un panorama más amplio de la tradición. La predicación no era simplemente una cuestión de transmitir palabras y hechos separados de Jesús, sino de hablar de la historia como historia (Byrskog, 2010).

c. Se presenta a los fariseos, saduceos, esenios y herodianos teniendo en cuenta especialmente a Josefo (y sus diferencias dentro de sus mismas obras) (Nodet, 2010).

d. "El hijo del hombre" en el judaísmo: la representación del Hijo del Hombre en los evangelios comparte con los textos judíos contemporáneos la expectativa de una figura del salvador celestial, y también lo pone en el papel de juez. No hay razón, en principio, por la cual Jesús no debería haber compartido tales expectativas, basándose en la especulación en curso sobre la visión de Daniel (Collins, 2010).

e. Hay diferencias entre qué entienden por apocalíptica y apocalipticismo Collins y Rowland; la literatura apocalíptica judía no puede entenderse aparte de la cosmología peculiar de

la teología del Templo de Israel y las experiencias religiosas que ofrece (Fletcher-Louis, 2010b).

f. Hay que resaltar la importancia del anti-judaísmo: que escritos del NT hayan sido utilizados de manera anti-judía no significa que los escritos lo sean, para lo cual es necesario un análisis histórico, social y retórico (Johnson, 2010).

g. Josefo aporta no solamente los elementos históricos (que deben ser cuestionados en la medida de lo posible), también su arte compositivo y sus lecturas bíblicas que no suelen ser tenidas en cuenta (Mason, 2010).

h. Con respecto a los escritos rabínicos, se ha de tener en cuenta las cuatro formas principales de la literatura rabínica: halakhah, aggadah, parábolas y objetivos (Instone-Brewer, 2010).

i. La sinagoga y el/los Sanedrín en el S.I: La sinagoga y el Sanedrín eran instituciones religiosas asociadas con el judaísmo anterior a los 70, pero eran muy diferentes entre sí en su naturaleza, función y operación. Lo que nuestra investigación mostró fue que muchos puntos de vista populares sobre ellos, que aún se encuentran en la literatura sobre el cristianismo primitivo, no tienen una base histórica o son, al menos, problemáticos (Grabbe, 2010).

j. Juan el Bautista: hay, en general, dos Juanes representados en el Nuevo Testamento: uno que está solo y otro que está al lado de Jesús. Con alivio notamos que los dos no se parecen. Parece plausible suponer que Juan el Bautista vio su actividad bautismal en la tradición bíblica de (Isaías y) Malaquías, y de ese modo volver a representar el papel del profeta Elías como el precursor del "día grande y terrible" cuando Dios estaba "por venir". La interpretación cristiana pudo vincularse con esta autodefinición, pero tuvo que "reorganizarla" para integrarla en la secuencia escatológica que se había desarrollado después de que Jesús entró en escena (Backhaus, 2010).

k. Una lectura historiográfica: (1) describe

las presuposiciones literarias e históricas de la composición de la literatura historiográfica en este período. Estos están determinados por el período helenístico, la cultura y la literatura. (2) Presenta desarrollos literario-históricos significativos y representantes literarios de la literatura historiográfica en el llamado período imperial temprano (ca. 30 a.C.-ca. 120 CE), en el griego-helenístico, romano y las primeras esferas judías. (3) Discute en qué medida los primeros textos cristianos, especialmente la literatura del evangelio, pertenecen al marco de la historia literaria de la historiografía helenística (Becker, 2010a).

Tradiciones

a. Marcos: El uso cuidadoso del Evangelio de Marcos enriquecerá nuestras reconstrucciones históricas (Dewey, 2010).

b. "Q": entre Q y Jesús hay elementos de continuidad y discontinuidad. La clasificación de dónde deben identificarse sigue siendo la tarea de todos aquellos comprometidos con la llamada búsqueda del Jesús histórico (Tuckett, 2010).

c. "M": Estos materiales no revelan información histórica novedosa sobre Jesús de Nazaret que aún no está presente en las fuentes principales de Mateo. Pero sí subrayan el uso característico del motivo del Reino de Dios, confirman el carácter escatológico de la enseñanza de Jesús y el hecho de que formó una comunidad de discípulos, e ilustran el sabor completamente judío de su enseñanza y piedad (Senior, 2010).

d. Lucas-Hechos: Hay buenas razones para pensar que Lucas estuvo en contacto con las tradiciones de Jesús al menos a principios de la década de los 50, que estuvo en contacto con testigos oculares y que escribió sobre la base de una investigación considerable (Nolland, 2010).

e. Jesús no-sinóptico: La integración de la recepción de Jesús en la forma concentrada de abreviaturas narrativas es impresionante, y nos

dice mucho sobre el pensamiento de Pablo. Debemos escuchar a Juan, el narrador de la historia de Jesús, así como a Pablo y las historias extra canónicas de Jesús (Labahn, 2010)¹⁵.

f. Juan es un Evangelio independiente, y vale la pena tomar en serio la afirmación de que se basa en un testimonio independiente (Smith, 2010).

g. Epístolas: por ejemplo, Pablo reconoce a Jesús enseñando sobre el apoyo de los apóstoles, pero él no lo toma como una orden para cada situación, sino como un privilegio que puede renunciar por el bien del evangelio y en el servicio de Jesús, a quien le corresponde seguir (Wenham, 2010).

h. Tomás: Cada uno de los 114 dichos en Tomás debe ser investigado por razones críticas para establecer su proximidad a Jesús. Sólo de esta manera podemos explorar completamente la conexión entre Jesús y Tomás y establecer el lugar de Tomás en el paisaje del cristianismo primitivo (Broadhead, 2010b).

i. Otros apócrifos: la mayoría de ellos no aportan nada que pueda llevarnos más allá de lo que sabemos de los textos canónicos o prestar nuevos acentos al retrato del Jesús histórico (Nicklas, 2010a).

j. Primeros padres: la cosecha de tradiciones posiblemente auténticas de Jesús en la literatura patrística que investigamos es bastante escasa. El resultado consiste en una pequeña cantidad de palabras de Jesús que “no agregan mucho a la imagen general, su credibilidad como dichos de Jesús depende en gran medida de su compatibilidad con las tradiciones sinópticas más familiares” [Dunn] (Rouckema, 2010, p. 2123).

k. Escritos clásicos y judíos: la mayoría de las tradiciones clásicas y rabínicas sobre Jesús

surgen en un polémico *Sitz im Leben*, y contribuyen poco a nuestro conocimiento del Jesús histórico (Van Voorst, 2010).

Fundamentos

a. ¿Jesús existió? Los dos tipos de investigación diacrónica y el aspecto hermenéutico de la reconstrucción histórica implican que Jesús existió, porque desde nuestro propio horizonte esta es la explicación más satisfactoria de cómo surgió y se desarrolló la tradición de Jesús (Byrskog, 2010).

b. Trasfondo topográfico (topografía geofísica, cultural y de la tradición). Hemos llegado a comprender que Jesús y sus seguidores no vieron un paisaje ya objetivo e interpretado; percibieron su topografía no sólo en términos de su característica geofísica sino también en términos de cómo se había enmarcado cultural y tradicionalmente para ellos. Polibio aconsejó que la historiografía debe incluir, entre otras cosas, “el estudio de ciudades, lugares, ríos, lagos y, en general, todas las características peculiares de la tierra y el mar y las distancias de un lugar a otro” (Charlesworth, 2010).

c. Trasfondo: algunos documentos demuestran que las narraciones de Jesús del Evangelio se ubican directamente dentro de la tradición judía palestina. La conciencia de los documentos literarios puede influir no sólo en la cuestión del Jesús histórico, sino también en nuestra comprensión de la formación de la tradición del evangelio y de la obra redaccional de los evangelistas (McNamara, 2010).

d. Trasfondo: clima sociopolítico; Reed sostiene (más claramente que Schottroff y Stegemann) que la fundación de dos centros urbanos en Galilea cambió la situación económica

¹⁵ En la conferencia que da origen a este escrito, intenté decir “tener en cuenta las 7 cartas de Pablo más que las 6 deuteropaulinas” y por error afirmé “las 6 cartas de Pablo y las deuteropaulinas”. Sirva este espacio para la corrección de ese error.



en detrimento de la población rural; admito de buena gana que este cambio en el clima político y social de Galilea brinda una plausibilidad adicional al surgimiento del movimiento de Jesús (Stegemann, 2010).

e. La cronología de Jesús: nacimiento, comienzo y duración del ministerio y muerte de Jesús (Hoehner, 2010).

f. Nacimiento: evidencia externa, personajes y temática (France, 2010).

g. Muerte: ubicación en el contexto histórico romano, y responsabilidad de la élite judía. Jesús ha de haber anticipado su muerte (lo que implica reflexionar sobre ello) (Green, 2010).

h. Resurrección: tumba vacía, apariciones y resurrección (= fin del mundo) (Perkins, 2010).

i. Familia, amigos y enemigos: Lo que es sorprendente acerca de las relaciones que hemos encuestado es su carácter de múltiples estructuras. La familia se redefine. Los asociados más cercanos de Jesús son lentos para comprender la naturaleza de su misión y la naturaleza de su identidad ante Dios. En cuanto a sus enemigos, aunque como grupos de personajes se alinean contra él, los miembros de estos grupos son capaces de una valoración y asociación más positiva con Jesús (Green, 2010).

j. Lengua(s) de Jesús: El multilingüismo del primer siglo, Palestina incluida, indica un escenario lingüístico mucho más complejo que el que se presenta a menudo, y apunta hacia Jesús, junto con muchos otros de su tiempo, que tienen competencia multilingüe, incluyendo al menos arameo y griego (Porter, 2010).

k. Auto-comprensión de Jesús: Se entendió a sí mismo como el representante definitivo y decisivo de Dios. Y así podemos decir que "Jesús tuvo una autocomprensión mesiánica, pero sin recurrir al título 'Mesías'"; Jesús testificó en el interrogatorio ante el Sanedrín y posiblemente también en el interrogatorio ante Pilato sobre su

autocomprensión como representante escatológico de Dios y, por lo tanto, reclamó la dignidad mesiánica (Kreplin, 2010).

l. El mensaje, los milagros: por más segura e importante que pueda ser la tradición del milagro, la visión presentada al mundo de habla inglesa por CH Dodd de que las historias de milagros son periféricas al kerygma, que permanece intacto, no se puede sostener a la vista de la evidencia. En cambio, esta apunta a que los milagros son fundamentales para cualquier reconstrucción legítima del Jesús histórico, incluyendo cómo se entendió a sí mismo (Twelftree, 2010).

m. El mensaje, las parábolas: Presentan facetas de su mensaje, provocando al oyente, y lector de los evangelios de hoy, a reconsiderar sus puntos de vista con respecto a Dios, el reino de Dios y las expectativas de Dios, y ver diferentes maneras de interpretar esos puntos de vista. Si se quiere hablar del genio de Jesús, el ser humano, deberá incluir una referencia a su capacidad para contar parábolas y contar las que él hizo (Hultgren, 2010).

Jesús e Israel

a. Jesús y Dios: la singularidad de la visión de Jesús dependía de su convicción de la cercanía del reino de Dios. Es decir, hubo una dimensión explícitamente "escatológica" en el uso de "Padre" por parte de Jesús (Thompson, 2010).

b. El Shabbat: el no creó una nueva novela jesuana halaquika del sábado, por ejemplo, interpretando el mandamiento del sábado de una manera nueva o extendiendo los principios halájicos actuales. En cambio, la base de la ἐξουσία jesuánica era la convicción de tener una conciencia inmediata de la voluntad de Dios y de estar en "los asuntos del Rey" (Back, 2010).

c. El Templo: A pesar de los diferentes enfoques hacia el templo dentro de la iglesia primitiva y a pesar de la gama bastante frustrante de

desacuerdos en la evaluación académica moderna del acto y los dichos del templo de Jesús, no obstante, hay buenas razones para concluir esta revisión de la reciente investigación con una afirmación de que el acto de Jesús en el templo y los dichos relacionados, siguen siendo cruciales para cualquier representación del mensaje de Jesús de Nazaret y su comprensión de su propia misión (Ådna, 2010).

d. El Shemá le proporcionó a Jesús una lente para ver la Torá, la identidad del pacto y ciertos conceptos críticos como la bondad. Entendido de esta manera, el Shemá forma un tema clave en la enseñanza de Jesús (Huat Tan, 2010).

e. La Pureza: tomar el camino de Jesús con lo ritualmente impuro como punto de partida ha abierto una nueva puerta para comprender el pensamiento de la pureza de Jesús y aún más. También nos ha permitido ver qué problemas están involucrados, cómo reunirlos y cómo son relevantes para la pregunta principal (Holmén, 2010).

f. La Ley: No puede reducirse a un programa político social, ni a un individualismo apolítico relacionado principalmente con la expiación individual, ni a las enseñanzas de un sabio carismático, sin ignorar gran parte de la tradición primitiva. La generosidad radical que extendió esta invitación a todos sin condiciones previas estableció direcciones que permitirían a algunos argumentar que, en contextos nuevos, algunas leyes de la Torá deben ser anuladas permanentemente y dejadas de lado, una postura aún no evidente en lo que parece derivar del Jesús histórico, ni requerido por ello (Loader, 2010).

g. La Tierra Santa: En una perspectiva continua, se puede leer Mt 5: 5 como una interpretación válida de la misión y el mensaje del reino de Jesús, extendiendo la promesa de Dios a Israel (tierra y gente) a aquellos mansos, "nuestro grupo", que serían seguidores (Wenell, 2010).

h. Los pecadores y marginados: los contactos de Jesús con los pecadores y los marginados y mujeres, y su alarde de esos contactos, indicaban a su movimiento cómo Dios estaba extendiendo el alcance de la pureza a través de Israel (Chilton, 2010b).

i. El Israel escatológico: Si un pueblo conforme a la expresión escatológica de la voluntad de Dios ya estaba llegando a existir, entonces la restauración de Israel ya era en ese grado una realidad, una realidad efectuada por Juan y extendida por Jesús. Sin embargo, si este reino es, en primer lugar, éticamente constituido, todavía se da a una nación, una nación a través de la cual se afirmaría la soberanía de Dios sobre toda la creación. Como aquellos que dicen ser seguidores de Jesús y herederos de los privilegios que se les ha otorgado debido al juicio de Israel, los cristianos todavía deben enfrentar las implicaciones teológicas, sociales y políticas del hecho de que los objetivos de Jesús se centraron en la restauración nacional de Israel (Bryan, 2010).

j. Satán: La derrota de Satanás y compañía significó que las fuerzas del mal ya no tenían un dominio absoluto sobre la destrucción de la humanidad. En esto, la interacción de Jesús con Satanás y los demonios mostró que, con la victoria en la batalla, había llegado un poderoso testimonio de la victoria y la salvación (Bock, 2010).

k. Apocalíptico: Sin duda, hay formas en que Jesús, el visionario apocalíptico, fue inusual, distintivo, único. No está registrado que haya tenido visiones en sueños. ¿Por qué? ¿Es esto irrelevante? Si hay una experiencia mística iniciática en la vida de Jesús según los evangelios, no es la que podemos esperar: ascender al cielo. Más bien, en el Bautismo, el Espíritu de Dios desciende a Jesús. Con una nueva perspectiva emergente sobre la apocalíptica, una que coloca la experiencia en su lugar legítimamente central, ahora hay una nueva oportunidad para

comprender mejor el carácter histórico de Jesús (Fletcher-Louis, 2010a).

III. Fuera del "Primer Mundo"

Después de una presentación histórica (Parte I) y una vez señalado un "estado de la cuestión" valiéndonos del Handbook (Parte II) quedan abiertas una serie de preguntas. Tanto este trabajo, como el – también citado – Cambridge Companion sólo recurren a autores del "Norte", con la excepción de Teresa Okure, de Nigeria, en ambas obras, en sendos trabajos "al caso". Ahora bien, aunque pareciera centrado en el "Primer mundo" eso también es relativo. No hay autores de toda Europa. Charlesworth (2020) dice que "gracias a la cuidadosa investigación realizada por eruditos en Alemania, Francia, Suecia, Inglaterra, Israel y los Estados Unidos, y desde finales del siglo XVII, podemos informar que algunos aspectos de la vida y la enseñanza de Jesús son relativamente ciertos" (p. 98). Como se ve, se omiten todos los trabajos de España (por caso Rafael Aguirre y su grupo, Antonio Piniero) e Italia (Giuseppe Barbaglio había muerto en 2007, pero Rinaldo Fabris, Romano Penna, Adriana Destro y Mauro Pesce merecerían ser incluidos), ni tampoco del Tercer Mundo, además que llama la atención algunas ausencias, como es el caso de Joaquim Gnilka (2018) y Gerhard Lohfink, de Alemania. Ya lo dice E. Schussler (2010):

La investigación de Jesús por lo general no menciona los trabajos sobre el Jesús de la historia que han surgido en todo el mundo en forma paralela a la tercera búsqueda, pero se inspiraron en diferentes intereses y metodologías. Entre otros, Grant LeMarquand ha señalado la ignorancia de la academia occidental sobre la investigación de la minoría -histórica de África, Asia, Oceanía, Indígena, América Latina y América del Norte. Aunque los eruditos bíblicos

africanos, asiáticos, latinoamericanos y poscoloniales son muy conscientes de los problemas planteados por la erudición occidental-histórica de Jesús, enmarcan y dan forma a sus propios discursos sobre Jesús de manera diferente. Su principal preocupación no es la investigación histórica de Jesús, sino deconstruir las interpretaciones colonialistas de Jesús y establecer el terreno común entre sus propias culturas y el Jesús de la historia. Se centran en el Jesús de la historia, no solo porque su cultura viene en muchos aspectos muy parecida a la suya, sino también porque sus propias culturas fueron construidas como inferiores e incluso "satánicas" por los misioneros occidentales en el nombre de Jesús. Así, la historiografía científica occidental de la investigación del Jesús histórico se constituye en y mediante la exclusión de los discursos de los "otros" y se caracteriza por el euroamericano-centrismo. La autocomprensión "científica" de la investigación del Jesús histórico justifica tales exclusiones de los discursos de los "otros". Uno se pregunta si es un accidente histórico que la tercera búsqueda del Jesús histórico explotó no solo durante el resurgimiento de Jesús, la derecha política y el resurgimiento del fundamentalismo religioso, sino también en un momento en que los movimientos de liberación de las personas y el Tercer Mundo ganaron terreno y desarrollaron un poder retórico en las iglesias y la academia (p. 526-527) ¹⁶.

Ya propone González (2010) que al Conclave no papal que da origen al trabajo de John P. Meier le falta un estudioso "del Tercer Mundo". Algunos elementos que traspasan las fronteras de esa "academia occidental" implican que el Jesús histórico es tenido en cuenta en la Teología

¹⁶Como es frecuente en ella, E. Schussler al hablar de los movimientos de liberación afirma "movimientos de liberación de wo/men y el Tercer Mundo".

de la Liberación desde sus orígenes (Gutiérrez, Assmann y Boff) como lo señala claramente J. Sobrino (1993)¹⁷.

Así, por ejemplo, lo señala Ignacio Ellacuría: “la vida histórica de Jesús es la revelación más plena del Dios cristiano” (1973, p. 13, citado por Sobrino, 1993, p. 72). Algunos autores, se ha de señalar, están entusiasmados con la obra de J. D. Crossan: como es el caso de T. Cabestrero (s. f., p. 178) y J. Pixley (1998) algo que, se ha señalado, es bastante cuestionable académicamente luego de una mesurada metodología e investigación¹⁸.

En un trabajo anterior (Boff, 1990), hemos intentado hacer una distinción que nos parece oportuna. Basados en los trabajos de Boff sobre los métodos de la teología de la liberación hemos propuesto que debiera haber diferentes accesos a los estudios bíblicos (popular, pastoral y académico). En este sentido, merece citarse de Carlos Mesters, “Jesús a contramano”, y se siente una mayor investigación académica sobre el tema.

Es interesante señalar que un teólogo europeo como José Ignacio González Faus afirma que:

En Europa, el Jesús histórico es objeto de investigación, mientras que en América Latina es criterio de seguimiento. En Europa, el estudio del Jesús histórico pretende establecer las posibilidades y razonabilidad del hecho de creer o no creer. En América Latina, la apelación al Jesús histórico pretende llevar ante el dilema de convertirse o no (AA.VV., 1983, p. 79).

En coherencia con esto, llama la atención la coincidencia entre dos autores muy diferentes:

- “Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico” (Meier, 1991, p. 177).
- “El Cristo que no puede ser secuestrado por la gente de alto nivel económico es el Jesús histórico” (Johnson, 2004, p. 204).

De otro lado, el Jesús histórico es de importancia central en la teología feminista. Además de lo señalado por E. Schussler en el artículo citado del Handbook, es de señalar la importancia que varias teólogas conceden al Jesús histórico:

La “plena humanidad” como “marco de referencia interpretativo” dirá la misma E. Schussler (2000). Radford Reuther, dice Schussler (2000) que “concluye este capítulo con su propia respuesta constructiva, que depende fuertemente de una comprensión del Jesús histórico como profeta, liberador y representante de la humanidad liberada” (p. 75).

Johnson (2004), “(a)l buscar en la tradición elementos de una cristología que libere a las mujeres, las teólogas feministas encuentran oro en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús y en la tradición de la cristología sapiencial” (p. 125). Y Vélez (2018) también afirma que:

(e)l punto de partida (...) es que una investigación sobre Jesús y las mujeres no puede limitarse a buscar los textos en que haya esa presencia de mujeres o a concentrarse en las relaciones de género. Hay que comenzar por situarse en el marco del cristianismo primitivo que dio

¹⁷Es interesante contrastar esta obra, ya elaborada, con su *Cristología desde América Latina* (esbozo) (1977), donde en el prólogo a la segunda edición el propio Sobrino afirma: “Los textos escriturísticos aducidos necesitan de una mayor fundamentación exegética, tratándose de una cristología que pretende basarse en el Jesús histórico (...) el análisis exegético necesita una mayor elaboración” (p. xix).

¹⁸Cfr. Pixley (2004, núm. 47).

horizontes nuevos a los marginados de aquel momento, donde hay varones y mujeres que son víctimas del sistema kyriarcal (p. 68).

En África, sin duda se ha de tener en cuenta el clásico ¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo de Albert Nolan (1981), libro dedicado "A los pueblos del Tercer Mundo".

Jesús no judío: En su reciente ponencia "Christology and Mission in the Middle East" en Mainz en la conferencia internacional "Towards an Ecumenical Missiology: Witnessing Christ" (16-19 de julio 2019) Wilbert van Saane, de la Haigazian University / Near East School of Theology, destacó algunas lecturas sobre Jesús en "Medio Oriente": Karim El Koussa (2013) presenta a Jesús en su libro *Jesus the Phoenician* (2013). Antoine Khoury Harb en *The Roots of Christianity in Lebanon* (2008) ubica a Jesús en la cultura cananea. Kamal Salibi (1998) propone a Jesús como anunciador del mensaje del profeta Issa (400 a.C.) pero que fue reformulado luego de su muerte por Pedro y Santiago. El teólogo luterano Mitri Raheb (2014) publicó su libro *Faith in the Face of Empire*, en el que destaca un retrato de Cristo como el de uno que perteneció a los pueblos marginados de la tierra y resistió la opresión de los imperios. "Dios se identifica con esta tierra" y Jesús se manifestó en solidaridad con el "pueblo de la tierra". Jesús revela a Dios, "en una situación de terrible agonía y dolor, cuando fue brutalmente aplastado por el imperio y colgado como un rebelde luchador por la libertad" (2014, p. 87). Se requiere de otro artículo para analizar las lecturas de teología poscolonial (en especial de África y la India).

Conclusión

Este trabajo mostró cómo se ha llegado por distintos caminos a la búsqueda del Jesús histórico (I.) y presentó los desafíos contemporáneos,

tanto en el "Primer mundo", como fuera del él. Búsqueda que se revela incómoda en ocasiones, ardua, confusa, pero no por ello menos desafiante. Que se pretenda acceder, incluso desde perspectivas no creyentes al conocimiento histórico de un personaje, Jesús en este caso, no deja indiferente la fé de los que, creyentes, entendemos que la Encarnación es el punto de partida de nuestro encuentro con Dios, que la Palabra que Dios quiso decir en la historia, palabra que puso su carpa entre nosotros (Jn 1,14) es palabra que nos pone en camino de seguimiento. Conocer, aunque sea borrosamente, a Jesús evita la siempre peligrosa posibilidad de "domesticarlo". Si este trabajo provocó dudas, interrogantes y desafíos, habrá logrado su objetivo.

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1983). *Hacer' teología y hacerse teología*. En *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*. CEP.
- Ådna, J. (2010). *Jesus and the Temple*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2635-2675). Brill.
- Aguirre, R. (2015). *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Verbo Divino.
- Asis, F. (1985). *Jesucristo, cuyas huellas debemos seguir* (XXII,1-2). BAC.
- Ávila, T. (1982). *Obras completas* (Archivo Silveriano 1). Monte Carmelo.
- Baasland, E. (2010). *Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?* En Holmén, T. y Porter, S. E. (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 3, pp. 31-56). Brill.
- Back, S.O. (2010). *Jesus and the Sabbath*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2597-2633). Brill.

- Backhaus, K. (2010). Echoes from the Wilderness: The Historical John the Baptist. En Holmén, T. y Porter, S. E. (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1747-1785). Brill.
- Becker, E. M. (2010a). *Historiographical Literature in the New Testament Period* (1st and 2nd centuries CE). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1787-1817). Brill.
- Becker, J. (2010b). The Search for Jesus' Special Profile. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 57-89). Brill.
- Bermejo-Rubio, F. (2019). Theses on the Nature of the *Leben-Jesu-Forschung*. A Proposal for a Paradigm Shift in Understanding the Quest. *JSHJ*, (17), 1-34.
- Bird, M. F. (2010). Jesus and the 'Partings of the Ways'. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1183-1215). Brill.
- Bock, D. (2010). Jesus, Satan, and Company. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2855-2875). Brill.
- Bockmuehl, M. (ed.) (2001). *The Cambridge companion to Jesus*. Cambridge.
- Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En J. Sobrino y I. Ellacuría, *Mysterium Liberationis* (vol. I, pp. 79-113, 93). Trotta.
- Broadhead, E. K. (2010a). Implicit Christology and the Historical Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1169-1182). Brill.
- Broadhead, E. K. (2010b). The Thomas-Jesus Connection. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 2059-2080). Brill.
- Brown, C. (2010). The Quest of the Unhistorical Jesus and the Quest of the Historical Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 855-886). Brill.
- Brown, C. (2010). Why Study the Historical Jesus?. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1411-1438). Brill.
- Brown, C. (2010). With the Grain and against the Grain: A Strategy for Reading the Synoptic Gospels. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 619-648). Brill.
- Bryan, S. M. (2010). Jesus and Israel's Eschatological Constitution. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2835-2853). Brill.
- Byrskog, S. (2010). The Historicity of Jesus: How Do We Know That Jesus Existed?. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2183-2211). Brill.
- Byrskog, S. (2010). The Transmission of the Jesus Tradition. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1465-1494). Brill.
- Casey, M. (2010). The Role of Aramaic in Reconstructing the Teaching of Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1343-1375). Brill.
- Charlesworth, J. H. (2020). The Historical Jesus: How to Ask Questions and Remain Inquisitive. p. 116. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 91-128). Brill.



- Charlesworth, J. H. (2010). The Historical Jesus: How to Ask Questions and Remain Inquisitive. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. I / 1, pp. 91-128). Brill.
- Chilton, B. D. (2010a). Method in a Critical Study of Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. I / 1, pp. 129-158). Brill.
- Chilton, B. (2010b). Jesus and Sinners and Outcasts. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. III / 3, pp. 2801-2833). Brill.
- Collins, J. J. (2010). The Son of Man in Ancient Judaism. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 3, pp. 1545-1568). Brill.
- Crossan, J. D. (2010). Context and Text in Historical Jesus Methodology. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. I / 1, pp. 159-181). Brill.
- De la Serna, E. (2019). Pablo seguidor del Jesús de la historia. *RevBib*, 81(14), 183-196.
- Dewey, J. (2010). The Historical Jesus in the Gospel of Mark. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. III / 1, pp. 1821-1852). Brill.
- Downing, F. G. (2010). Jesus and Cynicism. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 2, pp. 1105-1136). Brill.
- Dungan, D. L. (2010). Dispensing with the Priority of Mark (II / 2, pp. 1313-1342). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 2, pp. 1313-1342). Brill.
- Dunn, J. D. G. (2010). Remembering Jesus: How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. I / 1, pp. 183-205). Brill.
- El Koussa, K. (2013). Jesus the Phoenician. Sunbury Press.
- Evans, C. A. (2010). Prophet, Sage, Healer, Messiah, and Martyr: Types and Identities of Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 2, pp. 1217-1243). Brill.
- Farrer, A. (1955). On Dispensing With Q, 1955.
- Fletcher-Louis, C. (2010a). Jesus and Apocalypticism. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. III / 3, pp. 2877-2909). Brill.
- Fletcher-Louis, C. (2010b). Jewish Apocalyptic and Apocalypticism. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 3, pp. 1569-1607). Brill.
- France, R. T. (2010). The Birth of Jesus (III / 2, pp. 2361-2382). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. III / 2, pp. 2361-2382). Brill.
- Funk, R. W. y Jesus Seminar (1993). The Five Gospels: What Did Jesus Really Say? the Search for the Authentic Words of Jesus. Harper
- Goodacre, M. (2007). Abandoning "the third quest" of the Historical Jesus. Recuperado de <http://ntweblog.blogspot.com/2007/04/abandoning-third-quest-of-historical.html>
- Goulder, M. (2010). Jesus without Q. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 2, pp. 1287-1311). Brill.
- Grabbe, L. L. (2010). Synagogue and Sanhedrin in the First Century. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. II / 3, pp. 1723-1745). Brill.

- Green, J. B. (2010). Family, Friends, and Foes. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2433-2453). Brill.
- Hagner, D. A. (2010). The Jesus Quest and Jewish-Christian Relations (II / 1, pp. 1055-1077). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 1055-1077). Brill.
- Hoehner, H. W. (2010). The Chronology of Jesus (III / 2, pp. 2315-2359). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2315-2359). Brill.
- Holmberg, B. (2010). Futures for the Jesus Quests (II / 1, pp. 887-917). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 887-917). Brill.
- Holmén, T. y Porter, S. E. (eds.) (2010). *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (4 vols.). Brill.
- Horsley, R. A. (2010). Jesus-in-Context: A Relational Approach (I / 1, pp. 207-239). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 207-239). Brill.
- Huat Tan, K. (2010). Jesus and the Shema. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2677-2707). Brill.
- Hultgren, A. J. (2010). Form Criticism and Jesus Research. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 649-671). Brill.
- Instone-Brewer, D. (2010). Rabbinic Writings in New Testament Research. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1687-1721). Brill.
- Johnson, E. (2004). La palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. En D. Donnelly (ed.), *Un coloquio en Tierra Santa. Verbo Divino*.
- Johnson, L. T. (2010). Anti-Judaism and the New Testament. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1609-1638). Brill.
- Kähler (1892). *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Böhme.
- Käsemann, E. (1978). *El problema del Jesús histórico. Ensayos exegéticos*. Sígueme.
- Khoury Harb, A. (2008). *The Roots of Christianity in Lebanon* (N. Nasr trad.). Lebanese Heritage Foundation.
- Kirk, A. (2010). Memory Theory and Jesus Research. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 809-842). Brill.
- Kloppenborg, J. S. (2005). *El evangelio desconocido*. Sígueme
- Kloppenborg, J. S. (2010). Sources, Methods and Discursive Locations in the Quest of the Historical Jesus (I / 1, pp. 241-290). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 241-290). Brill.
- Kreplin, M. (2010). The Self-Understanding of Jesus. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2473-2516). Brill.
- Kuhn, H.W. (2010). Jesus im Licht der Qumrangemeinde. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1245-1285). Brill.
- Labahn, M. (2010). *The Non-Synoptic Jesus: An Introduction to John, Paul, Thomas,*



- and Other Outsiders of the Jesus Quest. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 1933-1996). Brill.
- Levine, A. J. (2014). *Relatos cortos de Jesús. Las parábolas enigmáticas de un rabino polémico*. Verbo Divino.
- Loader, W. (2010). *Jesus and the Law*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2745-2772). Brill.
- Malina, B. J. (2010). *Social-Scientific Approaches and Jesus Research*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 743-775). Brill.
- Marsh, C. (2010). *Diverse Agendas at Work in the Jesus Quest*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 985-1020). Brill.
- Mason, S. (2010). *The Writings of Josephus: Their Significance for New Testament Study* (II / 3, pp. 1639-1686). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1639-1686). Brill.
- Mayordomo, M. y Smit, P. B. (2010). *The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1377-1409). Brill.
- McKnight, S. (2010). *The Parable of the Goose and the Mirror: The Historical Jesus in the Theological Discipline*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 919-951). Brill.
- McNamara, M. (2010). *Background II: (Some) Literary Documents*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2243-2290). Brill.
- Meier, J. P. (1991). *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I*. Doubleday.
- Meier, J. P. (2010). *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Sal Terrae.
- Meier, J. P. (2016). *A Marginal Jew*. Yale University Press.
- Moyise, S. (2010). *Jesus and the Scriptures of Israel*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 2, pp. 1137-1167). Brill.
- Neil, S. y Wright, T. (1988). *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Rev. ed. Oxford, 379-403.
- Nicklas, T. (2010a). *Traditions about Jesus in Apocryphal Gospels (with the Exception of the Gospel of Thomas)*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 2081-2118). Brill.
- Nicklas, T. (2010b). *Alternatives to Form and Tradition Criticism in Jesus Research*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 715-742). Brill.
- Nodet, E. (2010). *Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1495-1543). Brill.
- Nolan, A. [1981(1976)]. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Sal Terrae.
- Nolland, J. (2010). *Luke and Acts*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 1901-1931). Brill.
- Okure, T. (2010). *Historical Jesus Research in Global Cultural Context*. En T. Holmén y

- S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 1, pp. 953-984). Brill.
- Osborne, G. R. (2010). *Tradition Criticism and Jesus Research*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 673-693). Brill.
- Perkins, P. (2010). *The Resurrection of Jesus*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2409-2432). Brill.
- Pixley, J. (1998). *Recensión a Um judeu marginal. Repensando o Jesús histórico*. RIBLA, (30), 175-178.
- Pixley, J. (2004). *Jesús histórico*. RIBLA,1(47).
- Pixner, B. (1992). *With Jesus Through Galilee According to the Fifth Gospel*. Rosh Pina.
- Pokorný, P. (2010). *Jesus Research as Feedback on His Wirkungsgeschichte*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 333-359). Brill.
- Porter, S. E. (2010). *The Context of Jesus: Jewish and/or Hellenistic?*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. II / 3, pp. 1441-1463). Brill.
- Raheb, M. (2014). *Faith in the Face of Empire: The Bible through Palestinian Eyes*. Orbis Books.
- Riesner, R. (2010). *From the Messianic Teacher to the Gospels of Jesus Christ*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 405-446). Brill.
- Robinson, J. M. (2010). *The Gospel of the Historical Jesus*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 447-474). Brill.
- Salibi, K. (1998). *Who Was Jesus? A Conspiracy in Jerusalem*. I.B. Tauris & Co Ltd.
- Schlosser, J. (2010a). *Scholarly Rigor and Intuition in Historical Research into Jesus*. En Holmén, T. y Porter, S. E. (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 475-507). Brill.
- Schussler, E. [2000 (1994)]. *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Trotta.
- Sobrino, J. (1993). *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth* (pp. 71-72 y 76-79). Trotta
- Stegemann, W. (2010). *Background III: The Social and Political Climate in which Jesus of Nazareth Preached*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2291-2314). Brill.
- Theissen, G. (2010). *Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research: My Attempt to Leap Over Lessing's Ugly Wide Ditch* (I / 1, pp. 549-587). En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 1, pp. 549-587). Brill.
- Trevijano, R. (1997). *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (Fuentes patrísticas, Estudios 2). Ciudad Nueva.
- Tuckett, C. (2010). *Jesus Tradition in non-Markan Material Common to Matthew and Luke*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 1853-1874). Brill.
- Twelftree, G. H. (2010). *The Message of Jesus I: Miracles, Continuing Controversies*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 2, pp. 2517-2548). Brill.
- Van Voorst, R. E. (2010). *Jesus Tradition in Classical and Jewish Writings*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp.



- 2149-2180). Brill.
- Vélez, C. (2018). *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fé incluyente*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Vermes, G. (2012). *Christian begginings, from Nazareth to Nicaea (AD 30-325)*. Penguin books.
- Wenell, K. J. (2010). *Jesus and the Holy Land*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 3, pp. 2773-2799). Brill.
- Wenham, D. (2010). *Jesus Tradition in the Letters of the New Testament*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. III / 1, pp. 2041-2057). Brill.
- Winter, D. (2010). *The Burden of Proof in Jesus Research*. En T. Holmén y S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (vol. I / 2, pp. 843-851). Brill.
- Wright, N. T. (1992). *Jesus, Quest for the Historical*. En D. N. Freedman (ed.), *ABD*, 6(3), 796-802.
- Zumstein, J. (2019). *Memoire, histoire et fiction dans la litterature johannique*. *NTS*, 65, 136.



Sobre algunos aspectos introductorios del itinerario teológico y espiritual de J.H. Newman

About some introductory aspects of the theological and spiritual itinerary of J.H. Newman

Martín Gil Plata¹

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a3

Resumen

El presente artículo recorre algunos de los principales hitos del itinerario teológico de John Henry Newman en su evolución histórica, enmarcando su decisión de convertirse al catolicismo, sus trabajos de investigación y su ministerio pastoral en un conjunto que evidencia los necesarios vínculos entre las precisiones dogmáticas y las decisiones vitales que se sistematizan y consolidan en concordancia con aquellas.

Palabras clave: Desarrollo dogmático; autobiografía; conversión; anglicanismo; pastoral.

Abstract

This article covers some of the main milestones of the theological itinerary of John Henry Newman in his historical evolution, framing his decision to convert to Catholicism, his research and his pastoral ministry in a set that evidences the necessary links between dogmatic precisions and vital decisions that are articulated and consolidated.

Keywords: Dogmatic development; autobiography; conversion; Anglicanism; pastoral.

(Recibido: 01/09/2020 - Aprobado: 18/11/2020)

¹ Doctor en Teología. Docente de la Fundación Universitaria Monserrate. Correo: martingilplata@unimonserrate.edu.co. ORCID:



1. Las circunstancias previas

El paso del presbítero anglicano John Henry Newman (1801-1890) al catolicismo romano tuvo lugar entre 1843 y 1845, como culminación de un largo proceso de elaboración teológica, estudio histórico y maduración interior no carente de perplejidad que, entre otras cosas, produjo una de las cumbres de la autobiografía tanto por la calidad de su estilo, como por su altura espiritual en la *Apología pro vita sua*, escrita en 1864, fruto de un recorrido por el paulatino cambio en su perspectiva religiosa a través de la investigación sobre la Antigüedad cristiana, la reflexión crítica sobre la actualidad de la Iglesia anglicana y la introspección típica de la tradición epistemológica inglesa:

La *Apología*, a pesar de su ruda réplica a Kinsley, es una autobiografía espiritual; que carece de muchos de los detalles autobiográficos normales, como los nombres de los padres. Sin embargo, la sobria belleza de su prosa y su fuerza de sentimiento, a modo de un relato de peregrinación personal, en una búsqueda transparente y sincera de la verdad religiosa, la ubica junto a las *Confesiones de San Agustín*, destinada a convencer, sobre todo a sus lectores protestantes de que, no obstante sus grandes dificultades a la hora de mostrar las complejidades de un estado mental que cambió con el tiempo, Newman era un hombre honesto (Ker, 2009, p. 21, traducción del autor).

Es claro que su paso al catolicismo no se debió a elementos morales, en el sentido de una vuelta fundamental a Dios o del abandono de una existencia vacía o licenciosa, sino como una nueva ubicación en el horizonte confesional romano que le permitió definir su acción vital y su extensa obra teológica. Su entrada a la Iglesia se evidencia como una decisión a partir del asentimiento ilustrado y meditado a una verdad objetiva e histórica, no motivada en primer lugar por el arrepentimiento sino por la serena revisión de los presupuestos y límites de su antigua filiación.

Conviene, así, en líneas generales, ubicar el proceso vital de Newman no en el marco de una conversión repentina, válido en otros casos, sino en el de un lento y progresivo cambio en la opinión religiosa, que le permite valorar lo vivido y encontrar los puntos de inflexión que motivan una decisión suficientemente ponderada, sin ignorar los giros inesperados que puede sugerir la gracia. Siguiendo esta lógica, siempre manifestó Newman un gran afecto por la Iglesia de la que hizo parte hasta la edad de 44 años y a la cual dedicó su juventud ministerial y sus desvelos pastorales y docentes:

La Iglesia anglicana puede ser algo muy grande, aunque no sea divina, y es así como yo la juzgo. Por la misma razón, quienes niegan el derecho divino de los reyes se indignarían si se les considerara desleales por este motivo. De igual

² Léanse las propias palabras de Newman: "Ahora que me dispongo a trazar, en la medida de lo posible, cómo tuvo lugar la gran revolución que me llevó a dejar mi propio hogar, al que me unían lazos y afectos tan fuertes, me resulta abrumadoramente difícil quedar satisfecho yo mismo con mi narración [...] ¿Quién es capaz de conocerse a sí mismo y advertir las múltiples y sutiles influencias que actúan sobre él? [...] Tanto más cuando se trata de un periodo de la vida en el que la observación de uno mismo y del mundo exterior es menos intensa que antes y que después, por la perplejidad e inquietud que pesaba sobre uno, y cuando, pese a la luz que se le daba en medio de la oscuridad en atención a sus dificultades, se trataba de oscuridad al fin y al cabo?" (*Autobiografía*, 117).

³ Comenta el papa Benedicto XVI: "El horizonte de la primacía de Dios marca en profundidad también las numerosas publicaciones de Newman. En el citado ensayo sobre El desarrollo de la doctrina cristiana, escribió: «Hay una verdad; hay una sola verdad; [...] la búsqueda de la verdad no debe ser satisfacción de la curiosidad; la adquisición de la verdad no se parece en nada al entusiasmo por un descubrimiento; nuestro espíritu está sometido a la verdad; no es, por tanto, superior a ella y más que disertar sobre ella, debería venerarla» (pp. 344-345). La primacía de Dios se traduce pues, para Newman, en la primacía de la verdad, una verdad que hay que buscar ante todo disponiéndose interiormente a acogerla, en una confrontación abierta y sincera con todos, y que tiene su culmen en el encuentro con Cristo, «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6). Newman dio, por tanto, testimonio de la Verdad también con su riquísima producción literaria que abarca la teología, la poesía, la filosofía, la pedagogía, la exégesis, la historia del cristianismo, las novelas, las meditaciones y las oraciones (Benedicto XVI, Mensaje de Benedicto XVI con ocasión de un simposio sobre J. H. Newman, 18 de noviembre de 2010, en www.vatican.va, consultado el 23 de agosto de 2020).

manera, yo reconozco en la Iglesia anglicana una institución venerable, con nobles tradiciones, un monumento de acrisolada sabiduría, una poderosa arma de firmeza política, un gran órgano de cohesión nacional, una fuente de grandes beneficios para el pueblo y, hasta cierto punto, un testigo y maestro de verdad religiosa [...] La Iglesia de Inglaterra ha sido para mí el instrumento de la Providencia para hacerme grandes beneficios. Si hubiera nacido en una secta disidente, tal vez no me hubieran bautizado; si hubiera nacido presbiteriano, acaso no hubiera conocido nunca la divinidad de nuestro Señor; de no haber ido a Oxford, tal vez no hubiera oído una sola palabra sobre la Iglesia visible, sobre la tradición y otras doctrinas católicas (...) No cabe duda de que la Iglesia nacional ha sido hasta ahora un dique contra errores más profundos que los suyos propios. Cuánto tiempo seguirá así es imposible decirlo, porque la nación arrastra a la Iglesia hacia su propio nivel. La Iglesia nacional sigue teniendo sobre la nación la misma influencia que un periódico sobre el partido que representa, y mi idea personal sobre la actitud propia de un católico respecto de la Iglesia nacional en este momento, que es para ella supremo, es la de asistirle y sostenerla, si está en su poder, por el bien de la Verdad revelada (Newman, 1996a, pp. 339-340).

Tal valoración del anglicanismo y el contacto frecuente con diversas confesiones internas o aledañas a él, incluida la influencia del evangelismo, con su carácter misionero y social, hicieron que Newman estableciera, paso a paso, la necesidad de un marco más extenso para la profundización de sus ideas religiosas, en la vinculación de estos desarrollos nacionales dentro de una teología de más amplio respiro, marcada por la recuperación de la antigua tradición patristica y monástica y el establecimiento del desarrollo dogmático que, en

la visión de Newman, se desestabiliza y detiene durante los convulsionados años de la Reforma protestante en el siglo XVI (Tolédano, 1959). Así, la perspectiva primera que Newman contempla en su labor de teólogo, es la del historiador que sigue los estadios temporales y las resoluciones definitivas de la Iglesia en cuanto a sus doctrinas fundamentales, previendo la unidad y la diversidad, lo esencial y lo derivado, lo epocal y lo constitutivo.

Siendo la ley del devenir universal, es normal para la Iglesia conocer ella también, desde sus orígenes, cambios y desarrollos. Hay unos cambios que alteran la naturaleza de los seres y modifican en cierto modo su identidad primera; y hay otros que, por el contrario, expresan una dinámica propia, como si no hicieran otra cosa sino revelar las virtualidades que existían al comienzo. Ya que están en la lógica misma de los principios constitutivos de un ser que no puede alcanzar su plenitud sino mediante una evolución interna, tales cambios son auténticos desarrollos. Traducen el crecimiento homogéneo a partir de la realidad original y en una total fidelidad a las virtualidades que ésta contiene. En cuanto a los cambios que introducen una especie de ruptura frente al tipo inicial, hay que considerarlos como corrupciones. Las ciencias biológicas abundan en ejemplos de diversos tipos de cambios; en particular aquellos que no hacen más que dar un mayor relieve a la ley universal de todo organismo vivo que no puede realizarse en plenitud sin un desarrollo (Honoré, 2010, p. 73, traducción del autor).

En este camino, Newman no estuvo solo. Un grupo de inquietos scholars comulgaba con sus preocupaciones espirituales y, entre ellos, Newman pudo encontrar un apoyo vital, de amistad y erudición, que le permitió una labor compartida de investigación y práctica religiosa. Este núcleo

ha recibido el nombre de *Movimiento de Oxford*, liderado por John Keble (1792-1866) y Edward Pusey (1800-1882), y propuso una recuperación del sistema sacramental de la Iglesia antigua, en que el mundo material es tipo y vehículo de una realidad invisible y salvífica, en oposición a la cada vez más diluida práctica pietista y espiritualista del mundo protestante, que acentuaba sólo la recepción del mensaje evangélico y su moción interior. Varios de ellos se hicieron luego católicos por motivos a veces más estéticos que dogmáticos, pero en su conjunto el Movimiento siguió siendo típicamente anglicano y hoy en día ejerce una fuerte influencia en el concierto ecuménico y en las intenciones de recuperación de la Tradición en el ámbito de la reforma inglesa y la Iglesia episcopal en el mundo⁴.

Newman se apropia también de esta intención inicial dentro de la Iglesia de Inglaterra, pero la vincula directamente con la comunión de los santos y el conjunto de los misterios de la fe, que operan en la historia y, al mismo tiempo, la superan. La comunión es la piedra de toque del sistema eclesiológico y, en el fondo, la garantía de su identidad como un cuerpo verdaderamente apostólico y católico. Más allá de la percepción de la verdadera fe en el individuo, la indagación fundante se ubica en la comunidad que vehicula las proposiciones de fe. Se puede decir con toda seguridad que la primera perspectiva del itinerario espiritual y teológico de Newman es eclesiológica, en la mayor concreción que pueda lograrse:

He dicho ya bastante sobre lo que considero los objetivos más generales de las diversas obras que escribí, edité o empujé a escribir durante los años que estoy narrando. Quería sacar, con

toda solidez, una Iglesia de Inglaterra viva, con una posición propia y fundada en principios claros. Todo en la medida en que el papel impreso, una predicación seria y el atraer a otros, podían tender a convertirla en un hecho. Quería una Iglesia viviente, con carne y huesos, con voz, forma, movimiento, acción y voluntad propia. Creo que no albergaba motivos no declarados ni fines personales. No pedía sino “juego limpio, y que gane el mejor”; y no contaba con que la tarea llegara a completarse en mis días. Pero sí pensé que podría lograrse lo suficiente como para continuarla en el futuro bajo circunstancias y perspectivas más propicias que las presentes (Newman, 1996b, p. 94).

El *Movimiento de Oxford*, incluido Newman, realiza una vuelta decidida al carácter encarnado de la verdad cristiana y reclama un talante de Iglesia tal que refleje y garantice al creyente una voz profética en el mundo y una posibilidad concreta de acción humana (Dawson, 1934). Si la Iglesia anglicana aspiraba a ser esta garante, tenía que demostrar un carácter divino y una libertad espiritual sin cortapisas. Sin embargo, la situación era muy distinta: aunque se considerara a sí misma como una rama de la Iglesia universal, a los ojos de Newman, el anglicanismo no era más que una propiedad del Estado, que intentaba legitimar a través de ella sus aspiraciones políticas y coloniales.

Tal fue el caso de la última oposición de Newman, como anglicano, al obispado de Jerusalén, que Inglaterra pretendía instalarse agrupando a luteranos y calvinistas, sin el menor respeto a las confesiones de fe vigentes en la Iglesia de Inglaterra hasta el momento (Newman, 1996b, p. 117). Se trataba, obviamente, de una sumisión de

⁴Concretamente en las publicaciones e investigaciones dirigidas por www.forwardmovement.org.

la confesión de fe cristiana a la oportunidad colonial de la Inglaterra victoriana y un terrible empobrecimiento, si no negación, de la sustancia de la comunión eclesial. Esta perspectiva del peligro de una disolución en materia eclesiológica le hizo mirar con más detalle las evoluciones católicas e incluso los desarrollos propios de las Iglesias de Oriente que no vivieron la dramática experiencia de la Reforma, pero sufrieron la tensión permanente entre su libertad apostólica y las pretensiones del poder mundano:

Una carta enviada desde Malta a su madre muestra lo ambivalente que sus sentimientos se estaban haciendo respecto a las Iglesias de Oriente y Occidente antes de la Reforma. Todo lo encontraba bello en la catedral católica romana y, sin ir más lejos, como una flor dispuesta a punto de ofrecer su semilla. Insistía en que no había cambiado de opinión, aunque no podía sino admirar lo que veía: “es terrible ver la perversión de todo lo mejor, lo más santo, los más elevados sentimientos de la naturaleza humana”. Un día alcanzaría una eclesiología “realista” que, paradójicamente, caracterizaría la corrupción casi como una nota de la verdadera Iglesia. Pero, por el momento, se contentó con señalar que no debía admitirse que muchas de las sectas protestantes fueran más heréticas que Roma o Constantinopla. Más interesante resultó el impacto con la Iglesia ortodoxa por primera vez [...] (Ker, 1988, p. 61, traducción del autor).

Por otra parte, una publicación llamada *Tracts of the Times*, también a cargo del Movimiento de Oxford, dio cuenta de la estrechez dogmática y tradicional de la Iglesia anglicana, al negar la posibilidad de que los 39 artículos que fundamentaban la adhesión oficial a aquella, pudieran ser interpretados no a la luz de la confrontación de la Reforma, sino de la más exacto e

históricamente fundado desarrollo dogmático de la Tradición. En otras palabras, ¿cómo una confesión que se manifiesta católica podía negarse a recurrir a los contenidos y procedimientos de la catolicidad (universalidad)? La obvia contradicción entre una Iglesia nacional prisionera de sus prejuicios y una Iglesia libre y universal estaba a la vista. La decisión para Newman, aunque dolorosa y larga, era clara: su vocación de cristiano y teólogo sólo podían cumplirse a cabalidad en el ámbito confesional y sacramental que le brindaba la Iglesia católica romana, pero este paso figuraba para él una verdadera muerte:

Desde fines de 1841 yo estaba en mi lecho de muerte como miembro de la Iglesia anglicana, aunque de momento me daba cuenta sólo por grados. Introduzco con esta observación lo que voy a decir, para explicar el carácter de esta última porción de mi relato. Un lecho de muerte apenas tiene historia. Es un penoso declive con etapas de mejoría y postración (...) Es además un tiempo de puertas cerradas y cortinas juntas, cuando el enfermo no atiende a las vicisitudes de su dolencia ni es capaz de recordarlas (Newman, 1996b, p. 120).

Después de un periodo de penitencia y oración en Littlemore, cerca de Oxford, Newman es acogido en la Iglesia católica por el beato Domenico Barbieri, un predicador pasionista de paso por el lugar (Ker, 1988). Un gran hecho espiritual, celebrado en la ausencia total de pompa o notoriedad. A partir de ese momento, Newman abandona todo lazo humano en el anglicanismo, lo que le causará inmenso dolor, y emprenderá un camino espiritual y teológico único, provisto de la erudición y el amplio criterio histórico que definirán aún más, de ahora en adelante, sus obras.

2. Los tópicos fundamentales

El núcleo de la teología de Newman, tanto en su etapa anglicana como en la católica, está en su debate contra el liberalismo teológico, es decir, la afirmación del acceso simplemente intelectual a las verdades de la fe para interpretarlas, o incluso negarlas, según el criterio único de la razón humana o de la crítica histórica. Esta posición, que para muchos salvaba al cristianismo de su desaparición en el siglo XIX, parecía a Newman, en verdad, la herramienta más segura de su disolución y muerte:

La gran masa de gente educada se muestra de inmediato incómoda, impaciente e irritada, no sólo incrédula, en cuanto se les ofrece una visión clara –para ellos desconocida– de la doctrina original y apostólica sobre algún tema religioso. Soportan que se les hable de investigaciones sobre los datos de la antigüedad cristiana, si van dirigidas a probar su escasa certeza o su falta de utilidad. Pero son intolerantes y vocingleros contra ellas cuando su objeto es rescatar y no destruir [...] Pueden en verdad aceptar una teoría categórica en otros campos del conocimiento, pero en teología mantienen que la creencia debe ser práctica. Consideran que un estudio sobre cuestiones de hecho en religión tiende a interferir con lo que imaginan ser su libertad cristiana. Se resisten a contemplar evidencias que disminuyan su derecho a pensar correcta o incorrectamente, según les plazca. No aceptan someterse a una versión de los temas tal que no les permita cambiar de mente a su gusto. Pienzan que el bienestar en religión consiste en que todas las cuestiones permanezcan abiertas y en que no se exija a nadie una conducta determinada. Adoptan así la libertad que, en ira, otorgó Dios a su pueblo, una libertad para la espada, la peste y el hambre (Jer 34,17), el derecho a ser herejes o incrédulos (Newman, 1837, par. 3-4).

Frente a tales pretensiones, Newman abogó por el carácter divino de la Revelación y la recuperación de la entidad de la Iglesia como signo visible de una salvación trascendente, obrada principalmente en los medios de gracia sacramentales y en la comunión libre y visible del amor. La Iglesia en Newman no es simplemente una agrupación histórica, sino la concreción del designio salvífico de Dios en hechos y palabras, en continuación y dependencia del Cristo, Dios y hombre.

Las verdades de la fe no se articulan en Newman por su plausibilidad ni tienden sólo a la pura convicción; tampoco están en función de la ética o el mejoramiento social, sino que provienen de una Providencia real, encarnada en la persona de Jesús, que jalona el acontecer humano hacia una plenitud sobrenatural. El canon liberal sólo encierra a la conciencia humana en su propio beneficio o comodidad, mientras la verdad religiosa entabla un juicio metafísico de sus esperanzas y acciones, del empleo de su libertad y del sentido de sus realizaciones. En la teología, como la entiende Newman, el sujeto es emplazado realmente a dar razón de su vida frente a un amor y una verdad que lo sobrepasan infinitamente, sin aplastarlo ni aniquilarlo, pero que le ofrecen un horizonte de plenitud y santidad, más allá de los puros sentimientos o desarrollos racionales:

Ten por seguro que la fidelidad decidida y firme, aun sin transportes de ánimo o cálidas emociones, es mucho más agradable a Dios que todos los anhelos apasionados de vivir en su presencia que los ignorantes confunden con la religión. Como mucho, esos anhelos no son más que los comienzos agradables de la obediencia, agradables y apropiados para los niños pero impropios de gentes espiritualmente adultas, como parecerían los juegos infantiles en personas mayores. Aprended a vivir de fe, que es una base

serena, reflexiva, razonable, gustosa y llena de paz (Newman, 2008, p. 139).

Otro lugar fundamental en la teología newmaniana lo constituye la predicación, como comunicación de una verdad apropiada y considerada esencial para la fe; más aún, como maduración de un pensamiento que se hace capaz de expresión testimonial. En Newman la predicación, más que la cátedra, parece el lugar propio de la teología. En todos los sermones de Newman, se ve un mismo deseo de renovación y una preocupación por dejar ver las sólidas bases dogmáticas de los temas, sin ceder a las puras emociones o sentimientos como base suficiente de la aceptación creyente.

Yo incluso recomendaría a los predicadores que se fijen una proposición categórica bien clara, una frase escrita que puedan ponerse ante los ojos, y que ella guíe y limite la preparación del sermón, de manera que todo lo dicho exprese esa idea y nada más. Eso es lo que implica o sugiere la siguiente recomendación de san Carlos [Borromeo]: ‘id omnino studebit, ut quod in concione dicturus est antea bene cognitum habeat’ [se esforzará al máximo para que lo que va a decir a la asamblea lo tenga bien sabido antes]. Además, ¿no está eso expresamente contenido en la frase de la Escritura ‘predicar la palabra’?; porque ¿qué cosa es ‘la palabra’ sino una proposición dirigida al intelecto? Y en nada se mostrará más inequívocamente el celo del predicador que en su determinación de rechazar toda tentación de introducir cualquier comentario, por muy original que sea, o cualquier período, por muy elocuente que sea, que de una manera u otra no contribuya a expresar esa única proposición clara que ha escogido. Nada es más nefasto para la eficacia de un sermón que el hábito de predicar sobre tres o cuatro cosas a la vez (Newman, 2014, p. 186).

[El predicador] debe esforzarse, como el negocio único de su discurso, en hacer ver a los demás y dejarles bien grabado en el alma lo que él se ha hecho ver a sí mismo antes de ponerse a hablar. Lo que él siente, y siente profundamente, debe lograr que lo sientan profundamente también los demás [...] Aunque el tema de un sermón sea solo una pequeña parte del mensaje divino, por muy elemental que sea, por muy conocido que sea, tendrá una dignidad que se apoderará del que predica, y una fuerza que le encenderá y una eficacia capaz de rendir y convertir a aquellos que va a buscar, según las palabras de la promesa: “la palabra que sale de mi boca no volverá a mí de vacío, sino que hará lo que Yo quiero y realizará la misión que le haya confiado” (Is 55,11) (Newman, 2014, p. 187).

La unidad en la elaboración homilética convive con la variedad temática y la originalidad de las expresiones, siempre cortas y directas. Newman no conoce alambicamiento ni figuras retóricas confusas, antes bien, escribe como si anticipara el pleno acuerdo entre su auditorio y la razonabilidad de su propuesta. Las predicaciones muestran igualmente los pasos de la evolución doctrinal y teológica del predicador mismo en cuanto teólogo e historiador y su vinculación cada vez más clara con el estilo y las preocupaciones de los Padres de la Iglesia.

Aún por separado, las homilías de Newman conservan ciertos rasgos comunes: la santificación interior, la seriedad en la oración, el mundo espiritual, velado e insinuado a la vez por el mundo visible; el privilegio de la fe y la obediencia sobre la razón, como umbral hacia los misterios; la necesidad de la constancia y la paciencia, el sentido de la Providencia y el distanciamiento de una piedad emocional. Critica directamente el protestantismo y el racionalismo, así como la mediocridad a la hora de vivir el Evangelio sin el empeño

prolongado de la voluntad, cuya criba autentica la profesión de la fe. Su perspectiva religiosa integra personalmente la confesión de los contenidos religiosos con la indispensable verificación en la opciones morales más inmediatas⁵.

3. Las perspectivas

Hasta aquí algunos de los tópicos que unánimes expresan las publicaciones sobre Newman, pero parece que quedan pendientes algunos aspectos concretos de su obra, no en cuanto al contenido o las ideas, sino al mismo estilo en que decidió expresarse y la riqueza semántica de su talante de vida, conjunción de sabiduría y profecía.

La mayoría de comentarios sobre Newman y su conversión apuntan a sus desarrollos en la dogmática y en la eclesiología, pero poco ahondan en su carácter personal y autobiográfico. No parece gratuito que Newman quiera enmarcar en su propio recorrido vital su pensamiento y que la *Apologia* parezca prologar la exposición más académica presente en el *Asentimiento religioso*, en un lenguaje que evoca los itinerarios autobiográficos clásicos del cristianismo, pero en la clave de relectura teológica de un pensamiento religioso que se conforma con la lentitud propia de un mundo interior ponderado y sigiloso.

Se dice comúnmente que la conversión de Newman es el fruto de una experiencia religiosa arrebatadora. “Experiencia religiosa” es una expresión que, además de genérica y bastante inflada, puede dar lugar a equívocos, si se refiere a

una especie de Erlebnis puramente psicológica y subjetiva, en otras palabras, si se entiende más o menos como sinónimo de la fe fiducial. Por eso debe precisarse. Y la calificación que aquella recibe en el caso de Newman llega pronto. Se trata de una conciencia aguda, dolorosa y al tiempo exaltante, de un rayo de luz que deslumbra y al mismo tiempo calienta. Y -algo aún más maravilloso- esto no es obra del sujeto, de la percepción de su psique ni una elaboración de su mente. Es un don, un gift, una gracia que se impone al sujeto sin saberlo éste, y rediseña in toto el horizonte de expectativa. Esta nueva conciencia, es luz y gracia hace mover solo un paso hacia delante, como dice la poesía de Newman [...] pero es un paso que basta y hace avanzar (enough for me), porque es decisivo y cambia toda la perspectiva (Tuninetti, 2009, p. 56, traducción del autor).

Por otra parte, vale la pena resaltar que los elementos devocionales y afectivos desempeñan en Newman un papel fundamental, en cuanto su pretensión no es sólo escribir una teología en cuanto sistema, sino probar cómo funcionan en la mente y en la capacidad emotiva humana, cómo configuran un juego de elementos que sustentan de manera más completa las búsquedas humanas. Si bien parece desconfiar de los sentimientos o afectos como sustento de la religión, no descarta que ellos tengan un papel propedéutico que luego se verifique y exprese en las decisiones, en la educación y perfeccionamiento de la voluntad, crisol de toda intención religiosa:

⁵En este sentido, comentó el papa Ratzinger en su momento: “El servicio concreto al que fue llamado el Beato John Henry incluía la aplicación entusiasta de su inteligencia y su prolífica pluma a muchas de las más urgentes cuestiones del día” (Morales, 2010). Sus intuiciones sobre la relación entre fe y razón, sobre el lugar vital de la religión revelada en la sociedad civilizada, y sobre la necesidad de una educación esmerada y amplia fueron de gran importancia, no sólo para la Inglaterra victoriana. Hoy también siguen inspirando e iluminando a muchos en todo el mundo. Me gustaría rendir especial homenaje a su visión de la educación, que ha hecho tanto por formar el ethos que es la fuerza motriz de las escuelas y facultades católicas actuales. Firmemente contrario a cualquier enfoque reductivo o utilitarista, buscó lograr unas condiciones educativas en las que se unificara el esfuerzo intelectual, la disciplina moral y el compromiso religioso” (Benedicto XVI, Homilía de beatificación de J.H. Newman, 19 de septiembre de 2010, en www.vatican.va.org, consultado el 25 de agosto de 2020).

Ten por seguro que la fidelidad decidida y firme, aun sin transportes de ánimo o cálidas emociones, es mucho más agradable a Dios que todos los anhelos apasionados de vivir en su presencia que los ignorantes confunden con la religión. Como mucho, esos anhelos no son más que los comienzos agradables de la obediencia, agradables y apropiados para los niños pero impropios de gentes espiritualmente adultas, como parecerían los juegos infantiles en personas mayores. Aprended a vivir de fe, que es una base serena, reflexiva, razonable, gustosa y llena de paz (Newman, 2008, p. 139).

En *El asentimiento religioso* (1870), explicita esta función afectiva que no fundamenta, pero sí vigoriza la experiencia religiosa que la teología ha tematizado en el orden racional; pero no puede por sí misma probar en el conjunto de las facultades humanas. Los sentimientos confluyen en la fuerza de las convicciones o en la belleza de su expresión, pero dejados a su arbitrio ponen en riesgo la seriedad y profundidad de la opción religiosa. Se requiere un trabajo continuo y arduo de la inteligencia que reúne múltiples argumentos y los sopesa con serenidad, según su propio nivel de importancia, segura de hallar un fundamento estable en el ejercicio de la razón abierta a la experiencia sagrada. Teología y religión son dos mundos relacionados, cuando cada uno refleja al otro en el esfuerzo honesto de profesar una verdad y de expresarla cordialmente en el conjunto de las facultades humanas más creativas:

El ejercicio de los afectos robustece la aprehensión del objeto hacia el cual van dirigidos (...) La proposición de que existe un Dios personal y omnipresente pueden mantenerse de cualquiera de las dos maneras: como verdad teológica o como un hecho o una realidad religiosa. [...] Cuando se aprende una proposición para

probar, analizar, comparar o algún ejercicio intelectual semejante, se usa como expresión de una noción. Cuando se usa para la devoción, es la imagen de una realidad. La teología versa propia y directamente sobre aprehensiones no-cionales; la religión sobre aprehensiones imaginativas (Newman, 2010, pp. 127-128).

Sin embargo, Newman afirma que no hay una necesaria continuidad entre las afirmaciones de una dogmática y la adhesión confesional. No hay garantía del paso entre la aprehensión intelectual de la fe y la penetración de ésta en las facultades afectivas y volitivas del hombre. La razón puede dar su obsequio a la verdad revelado, pero esta gnosis no es religión salvadora: interviene en todo momento una atracción efectiva de la gracia que convierte la formulación de la fe en la virtud de la fe, si el ser humano accede libre y amorosamente. La religión no es cuestión de pura convicción ni la aceptación de ella en la vida se rige por la necesidad; se requiere el uso efectivo de la libertad que se pliega al impulso del don de la fe. Esa libertad tiene como ámbito una inteligencia atraída por el amor y unas razones que se vuelve motivos y se despliega en las categorías históricas de una decisión precisa, irrevocable y totalizante. Así lo vivió Newman al hacerse católico romano hasta el final de su vida, con todas sus implicaciones, incluso la de perder a sus amigos más cercanos:

He actuado por consejo, y no consejo de mi elección, sino por uno que me vino en forma de deber; consejo no de gentes que piensan como yo, sino de amigos íntimos que discrepan de mí. Nada tengo que reprocharme, que yo vea, en cuanto a impaciencia. Confío en que Aquel que hasta hoy me ha mantenido en el lento curso de mi evolución, me librerá de precipitaciones o resoluciones de dudosa conciencia (...) Tu intervención, por amable que sea, no hace sino lo

que tú considerarías un daño: me hace caer en la cuenta de mis puntos de vista, me hace ver su solidez, me asegura de mi propia liberación, me sugiere las huellas de una mano providencial, me alivia el dolor de las revelaciones y me quita el peso de un secreto que me aplasta. Puedes hacer el uso que creas conveniente de mis cartas (Newman, 1843).

La experiencia religiosa no se puede explicar solo por las verdades enunciadas de modo categórico, si bien a ellas se llegue por un esfuerzo riguroso de investigación y expresión en el plano de los argumentos deductivos, sino también a través del lenguaje de la psicología y de los anhelos humanos auténticos que proceden por inferencia, paso a paso, sin precipitaciones, involucrando a la persona en su totalidad. La teología de Newman se expresa con la misma parsimonia intelectual que marcó el largo periodo de maduración de la decisión de ingresar al catolicismo. No conoce los sobresaltos ni los lamentos por la vida pasada, sino que expresa una firme confianza en la guía de Dios, que no permite nada que no tenga un sentido providente e iluminador:

Guíame, bondadosa Luz, /en medio de la oscuridad que me rodea/ ¡muéstrame el camino! La noche es oscura, y estoy lejos de casa/ ¡muéstrame el camino!/ Ilumina mi paso. No pido ver a lo lejos,/un paso a la vez me basta./ No siempre fue así, y mis plegarias / no pedían tu guía. / Me complacía en escoger y ver mi camino, / pero ahora ¡guíame! Me gustaba estar a la luz del día, y a pesar de los miedos, / el orgullo regía mi voluntad: no recuerdes el pasado. / Durante mucho tiempo tus Potencias me han bendecido, / con seguridad me guiarán aún, / por entre el pantano y el marasmo, por entre las rocas y el torrente, / hasta que la noche se vaya; / y el alba se levante junto con aquellas sonrisas de ángeles

/ que durante mucho tiempo he amado y que, por ahora, he perdido (Thornton, 1999, traducción del autor).

La clave de la conversión auténtica no reside en la simple profesión externa de una fe positiva, elemento sin embargo indispensable en su concreción histórica y comunicable, sino en la decisión efectiva del creyente de empeñar todas sus posibilidades, razón y afecto, al adherir a una verdad. Solo conocemos bien lo que amamos y, en ocasiones, sólo el amor parece la vía auténtica del conocimiento (Newman, 2003). A través del amor, el conocimiento que explicitamos en la fe con sus afirmaciones dogmáticas, se convierte en verdad que transforma y salva.

4. Conclusión

Los aspectos enunciados son el inicio de una teología que parece movida, en principio por las circunstancias y las necesidades prácticas de la pastoral o la conversación suscitada por los medios de la época; pero que mirada en su conjunto se puede apreciar el inmenso sistema teológico que la soporta, con una intención que supera lo apodíctico y plantea la urgencia de la evangelización en términos de llamada a la inteligencia y el corazón humanos.

Newman, por otra parte, no es un autor que pueda leerse por segmentos o aforismos, ni muchos menos utilizarse en polémicas que se piensen ganadas de antemano. La lectura tanto de sus escritos más teóricos, como de sus cartas y sermones, es una invitación al pensamiento lento y matizado, al esfuerzo de conclusiones provisionales y revisables que invitan a la humildad y a la búsqueda permanente de un diálogo cordial ajeno a la polémica o al interés partidario.

Un aspecto nuclear lo constituye la

invitación que Newman hace a una teología interdisciplinar que involucre, en el trabajo hermenéutico, disciplinas como la historia, la crítica textual, la epistemología, la psicología y el cultivo de la escritura. El final del siglo XIX marca un punto alto en el enfrentamiento entre las ciencias positivas y aquellas del espíritu, y Newman ofrece una contribución propia y original frente a las pretensiones de un conocimiento único y monolítico; en cuanto su argumentación no se apoya en declaraciones inamovibles, sino en el modesto avance a partir de indicios y certezas que van entramando la fortaleza de una convicción, tanto en términos gnoseológicos como morales.

La brevísima recensión que hemos hecho de algunos elementos fundamentales del pensamiento de J.H. Newman sirva, entonces, como abrebo-cas para un conocimiento mayor del conjunto de su obra, enmarcada en el testimonio de su vida y en el reconocimiento de sus virtudes heroicas hecho por el papa Benedicto XVI, al declararlo beato en el 2010 y su canonización en 2019, por parte de Francisco. Muchos son los aspectos en los que el maestro inglés puede hoy orientar a la Iglesia y, en particular, al trabajo de los teólogos a quienes se nos reclama una mayor unidad fundamental entre el trabajo investigativo de alto rango y el testimonio coherente de santidad en el Espíritu, para el bien del Pueblo de Dios.

Referencias bibliográficas

Dawson, Christopher. (1934). *The Spirit of the Oxford Movement*. Michigan, The United States: Sheed & Ward.

Ker, Ian. (1988). *John Henry Newman. A Biography*. The United States: Oxford University Press.

Ker, Ian. (2009). *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge, The UK: University Press.

Honoré, Jean. (2010). *Le pensée de John Henry Newman*. Oxford, The UK: Ad Solem.

Morales, José. (2010). *Newman*. Madrid, España: Ediciones Rialp.

Newman, John Henry. (1837). *Lectures on the Prophetic Office of the Church*. London, The UK: Rivington.

Newman, John Henry. (1996a). *Perder y Ganar. Historia de una conversación*. Madrid, España: Encuentro.

Newman, John Henry. (1996b). *Apologia pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*. Madrid, España: Encuentro.

Newman, John Henry. (2003). *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*. Oxford, The UK: University Press.

Newman, John Henry. (2010). *El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*. Barcelona, España: Editorial Herder.

Newman, John Henry. (2014). *La idea de la Universidad*. Madrid, España: Encuentro.

Newman, John Henry. (2008). *Sermones parroquiales. 8 tomos*. Madrid, España: Encuentro.

Thornton, John. (1999): *Selected Sermons, Prayers and Devotions*. Vintage Books. Consultado el 20 de julio de 2020, <http://www.newman-reader.org/works/index.html>,

Tolédano, André. (1959). *El Anglicanismo*. Roma, Italia: Casal i Vall.

Tuninetti, Luca. (2009). *John Henry Newman. Un cristiano che interroga la modernità*. Oxford, The UK: Urbaniana y University Press.



Lectura exegético-teológica de los viajes de Elías y el movimiento de YHWH en 1 Reyes 19, 1-18

Exegetical-theological reading of the travels of Elijah and the movement of YHWH in 1 Kings 19, 1-18

Mauricio Urbina Villamil¹

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a4

Resumen

Este artículo presenta una propuesta de lectura exegético-teológica del texto de 1 Reyes 19, 1-18 a partir de la categoría movimiento. La dinámica polar entre movilidad e inmovilidad en las acciones de los dos protagonistas del relato, el profeta Elías y YHWH, su Dios, conducen al lector a descubrir la riqueza de un texto cargado del choque entre la enérgica fuerza divina con la estática debilidad humana. El movimiento mostrado en el relato va más allá del simple desplazamiento físico, sino que involucra esferas de mayor profundidad, sobre todo en el campo psicológico y espiritual. Partiendo de una lectura atenta del texto hebreo, se procede a identificar algunas estrategias narrativas que permitan hacer claridad sobre su mensaje final. La investigación se enriquece a través del diálogo con diversos exégetas contemporáneos, con el fin de hacer brillar el significado y la relevancia actual este relato.

Palabras clave: Antiguo Testamento; Primer Libro de los Reyes; Elías; YHWH; movimiento; viaje.

Abstract

This paper presents an exegetical-theological reading proposal of the text of 1 Kings 19, 1-18 from the category of movement. The polar dynamics between mobility and immobility in the actions of the two main characters of the story, the prophet Elijah and YHWH, his God, lead the reader to discover the richness of a text loaded with the clash between energetic divine strength and static human weakness. The shown movement in the story goes beyond simple physical displacement, but involves spheres of greater depth, especially in the psychological and spiritual field. Starting from an attentive reading of the Hebrew text, we proceed to identify some narrative strategies that allow us to clarify its final message. The research is enriched through the dialogue with various contemporary exegetes, to make shine the meaning and the current relevance of this story.

Keywords: Old Testament; First Book of Kings; Elijah; YHWH; movement; journey.

(Recibido: 11/11/2020 - Aprobado: 21/11/2020)

¹Candidato a Magister en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, Roma. Correo: murgua@gmail.com

Introducción

Propongo fijar en esta investigación la mirada en un interesante pasaje del Antiguo Testamento, que puede servir como faro iluminador del caminar humano en circunstancias de incertidumbre y aparente fracaso. Se trata del llamado ‘Viaje de Elías hacia el Monte Horeb’, que aparece en el Primer Libro de los Reyes (1Re), capítulos 19, versículos 1-18. La narración de 1Re 19, 1-18 enfrenta al lector con una variedad de preguntas sobre su mensaje y significado actual. El texto ha sido visto en la historia de la interpretación diversamente: desde una alegoría espiritual que busca alcanzar a un Dios misterioso, hasta la condena absoluta del profeta Elías por su obstinación insensible. Distintas aproximaciones exegéticas contemporáneas han pretendido subrayar aspectos claves de esta narración con un cierto grado de validez; abandonando, al mismo tiempo, el intento de dar un sentido integral al texto, como se muestra en su redacción final.

La presente investigación pretende resaltar un motivo que recorre la narración y que, analizado detenidamente, puede otorgar importantes claves para su interpretación global. El movimiento, o su ausencia, recorren la perícopa de principio a fin, vehiculando mensajes concretos tanto para el lector implícito como para el presente.

Con este fin, propongo una aproximación a esta narración partiendo del texto mismo, sin recurrir a ningún comentario. Brindo pues al lector una traducción del texto hebreo masorético² hecha personalmente, con alguna aclaración relevante de crítica textual. A continuación, una propuesta de delimitación y estructura del texto. Posteriormente, ofrezco un recorrido exegético, acompañando el movimiento de Elías y de YHWH³, su Dios, a lo largo de la narración.

A partir de este análisis, propongo algunas consideraciones a modo de conclusión. Este trabajo no pretende abarcar todo el horizonte exegético de este texto, que es de gran amplitud. Solamente presentar algunas sugerencias interpretativas de este pasaje para seguir profundizando en su significado, en medio de una sociedad en búsqueda de sentido a situaciones oscuras y contrastantes.

Traducción de 1 Reyes 19, 1-19

La traducción parte del texto hebreo e intenta atenerse a su sentido literal, en orden a poder ofrecer una aproximación interpretativa más certera. Se procede pues, desde la fuente misma y no desde una traducción hecha por terceros o comentarios posteriores. La intencionalidad está en la fidelidad al texto en su fuente y no en la belleza sintáctica o literaria, factores importantes en una traducción para un público más amplio, más no en dar luz exegética a la narración. El texto entonces se presenta así:

1Ajab narró a Jezabel todo aquello que había hecho Elías y que había matado a todos los profetas con la espada. 2Jezabel envió un mensajero a Elías⁴: ‘Así hagan los dioses y así añadan que, como a este tiempo mañana, pondré tu vida como la vida de uno de ellos’. 3Él vio⁵e inmediatamente huyó por su vida. Llegó a Beerseba que está en Judá y dejó a su siervo allí. 4Luego él anduvo por el desierto una jornada de camino. Fue y se sentó debajo de una retama. Entonces, pidió para sí mismo morir. Dijo: ‘¡Suficiente! Ahora YHWH, toma mi vida porque yo no soy mejor que mis padres’. 5 Se acostó y se durmió debajo de una retama. Entonces que un ángel estaba tocándolo a él. Le dijo: ‘Levántate y come’. 6 Él observó y había a su cabecera una hogaza cocida sobre piedras y un recipiente con agua. Comió, bebió y volvió a acostarse. 7 Volvió un ángel de YHWH por segunda vez, lo tocó y le dijo: ‘Levántate y come

²Conocido también como Texto Masorético (TM), basado sobre el Manuscrito de Leningrado B19A (1008 d.C.). Para este artículo, el texto hebreo está tomado de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, (1997) 5ta ed, Stuttgart-Germany, DBG.

³Como es frecuente en investigaciones académicas, en este artículo se adopta el uso del tetragrama divino, transliterado en mayúsculas sin vocalizar.

⁴Septuaginta (la antigua traducción griega del texto hebreo) añade: *Εἰ σὺ εἶ Ἠλίου καὶ ἐγὼ Ἰεζαβὲλ*, ‘Si tú eres Elías y yo Jezabel’.

⁵TM lee ‘vio’: *רָאָה*. Septuaginta y otras antiguas versiones leen *רָאָה*: ‘temió’.

porque largo es para ti el camino.⁸ Se levantó, comió y bebió. Caminó con la fuerza de ese alimento cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb.

⁹ Fue allí a la cueva y se alojó allí. Entonces, la palabra de YHWH vino hacia él y dijo: '¿Qué haces tú aquí Elías?' ¹⁰ Él dijo: 'Tengo gran celo por YHWH, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han destruido tus altares y tus profetas han asesinado con la espada; he quedado yo solo y han buscado mi vida para quitármela.'

¹¹ Él dijo: 'Sal y párate en la montaña delante de YHWH'. Y entonces YHWH estaba pasando. Había un viento grande y fuerte, haciendo temblar los montes y rompiendo las rocas delante de YHWH pero en el viento no estaba YHWH. Después del viento un terremoto, pero no estaba en el terremoto YHWH.¹² Después del terremoto, fuego pero no estaba en el fuego YHWH y después del fuego una voz de un murmullo suave⁶.

¹³ Cuando Elías escuchó, se tapó el rostro con su manto, salió y se paró a la entrada de la cueva y entonces vino hacia él una voz y dijo: '¿Qué haces tú aquí Elías?' ¹⁴ Él dijo: 'Tengo gran celo por YHWH, Dios de los ejércitos, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han destruido tus altares y tus profetas han asesinado con la espada; he quedado yo solo y han buscado mi vida para quitármela.'¹⁵ YHWH le dijo: 'Ve, regresa a tu camino hacia el desierto de Damasco, ve y unge a Jazael rey sobre Aram,¹⁶ y a Jehú, hijo de Nimsí, úngelo rey sobre Israel y a Eliseo, hijo de Shafat, de Abel Mejolá, úngelo como profeta en lugar tuyo.¹⁷ Ocurrirá que el que escape de la espada de Jazael, lo hará morir Jehú y el que escape de la espada de Jehú lo hará morir Eliseo.¹⁸ Yo dejaré en Israel siete mil, todas las rodillas que no se postraron ante Baal y toda boca que no lo besó⁷.

Delimitación y Estructura

La perícopa se puede delimitar partiendo del cambio de personajes y de acción. En 1Re 19,

1 reaparece Jezabel, la esposa fenicia del rey Ajab, un personaje de importancia en el ciclo de Elías (1Re 17- 2Re 2). En estos capítulos viene presentada como la figura de contraste del profeta, por ser ella la defensora del culto a Baal, divinidad fenicia de la fertilidad y las lluvias. El informe de Ajab a Jezabel y su amenazante respuesta (vv. 1-2) introducen la narración. El viaje de Elías al desierto aparece en el relato como consecuencia del recién ocurrido exterminio de los profetas de Baal (1Re 17, 40). Keinänen (2001) sostiene que, los vv. 1-3 son fruto de un trabajo editorial, para conectar las historias del capítulo 19 con su precedente contexto. Es posible entonces, que la historia de los viajes de Elías a Beerseba y al Horeb tuvieran existencia independiente y fueran añadidos en una fase redaccional posterior. Sin embargo, el redactor final decidió presentar los viajes de Elías en el contexto de los capítulos anteriores (17-18) que expresan la lucha contra la idolatría de Baal, promovida por Jezabel en Israel. El texto presente está inscrito en un contexto de lucha contra la infidelidad de Israel, simbolizada en el culto a Baal. Un dato que no se puede desconocer a la hora de una correcta interpretación.

La perícopa se cierra con la vuelta de Elías al Reino del Norte. En el v. 18, YHWH concluye el discurso donde ordena el regreso del profeta. Los versículos siguientes (vv. 19-21) se enfocan alrededor de la elección del sucesor, metiendo en acción un mandato dado por YHWH en el Horeb, cambiando así el foco a otra escena narrativa.

La estructura de la perícopa se articula pues, alrededor del viaje del profeta desde el Reino del Norte hasta el Horeb y de regreso (v. 19). La breve introducción (A) justifica el motivo del viaje (vv. 1-2). Las dos secciones posteriores vienen delimitadas espacialmente (B: desierto; C: Horeb). Bajo estos criterios, propongo la siguiente estructura tripartita de la perícopa:

⁶Septuaginta añade: *kákei kúrios*, 'allí el Señor'.

⁷Septuaginta traduce besar como adorar: *προσεκύνησεν*.

A. vv. 1-2. *Introducción:*

Presentación del problema: Amenaza de muerte de Jezabel

B. vv. 3-8. *Viaje de Elías desde Israel hasta el Horeb:*

Intervención del ángel (nuevo personaje) y cambio de actitud de Elías. El marcador temporal del v.8 (cuarenta días y noches) conduce a una nueva escena. Microestructura:

- a. 3-4a: Camino hasta Beerseba.
- b. 4b-7: Intervención del ángel en el desierto.
- c. 8: Viaje al Horeb.

C. vv. 9-18. *Manifestación de YHWH en el Horeb y regreso:*

Primer diálogo entre Elías y YHWH con posterior manifestación. Segundo diálogo con mandatos a Elías (proyección hacia otra sección). Microestructura:

- a. 9-10: Elías en la cueva. Primer dialogo con YHWH.
- b. 11-13a: Teofanía. Culmen narrativo.
- c. 13b-18: Elías en la puerta de la cueva. Segundo dialogo con YHWH.

Viajes de Elías y movimiento de YHWH: contraste entre dos acciones

La estructura propuesta permite ya vislumbrar que la temática del viaje tiene un puesto preponderante en el relato. Según propone M. Roi (2012), los dos viajes de Elías (Beerseba y Horeb) aparecen ensamblados por un género literario especial llamado “Género de viaje de revelación”. Elías parte de un lugar, se detiene, va hacia otro y regresa. El viaje implica un movimiento-desplazamiento que en primer lugar es sobre todo físico. El movimiento es un tema que acompaña al profeta y como se verá posteriormente, también a YHWH. Elías se ve impulsado a moverse por su propio miedo llegando hasta Beerseba en Judá (v. 3) fuera del alcance de Jezabel, su potente adversaria. Realizar este viaje inicial es pura iniciativa de Elías; no es YHWH quien lo ha ordenado, como ha ocurrido en ocasiones anteriores (cf. 1Re 17, 3.9; 18, 1.12.46). El narrador hace ver este viaje como un movimiento “en falso” del profeta, expresión de su derrota frente al poderío de Jezabel. Elías por sí

mismo, ha llegado a un punto de no retorno. Sabe que le será imposible volver a su patria porque le espera la ira de la reina. Esto significaría el fin de su vida y el fracaso de su misión profética. Por miedo, este viaje ha hecho desaparecer cualquier horizonte de futuro. Se adentra en el desierto y pide que le sea quitada la vida (v. 4). Este desplazamiento solo puede terminar allí: con la muerte.

Sin embargo, YHWH, el Dios que ha dado vida a su pueblo mandando la lluvia (cf. 1Re 18, 41-45) va ahora a buscar a su profeta al borde de la muerte para hacerlo revivir. Es aquí donde aparece el primer fuerte contraste de la narración. A un profeta deprimido y paralizado por miedo, va a ser enviado un mensajero divino que lo hará moverse (v. 5). La narración se enfoca en la antítesis movimiento-parálisis, buscando expresar con ella no solamente ámbitos físicos sino también emocionales y psicológicos.

Hens-Piazza (2018) afirma que, esta manifestación del ángel es una elaboración onírica de Elías, cosa que al final lo terminará igualmente decepcionando. En otras palabras, las visiones del ángel son una fantasía del profeta que nada tienen que ver ni con su misión ni con YHWH. La misma autora sostiene que, en estos sueños se da una mezcla entre la fantasía y la realidad, haciendo que Elías imagine paralelos difusos entre su misión y la de Moisés (Hens-Piazza, 2018). Sin embargo, una lectura atenta hace saltar a la vista que los típicos verbos de visión en sueños (‘ver’ **הִנֵּה** / ‘mirar’ **הִנֵּה**) no se encuentran presentes en el texto. Tampoco en el contexto (1Re 17-18), aparece una manifestación divina a Elías en sueños o visiones.

Sería más verosímil buscar otro tipo de interpretación. La forma sintáctica presentada en la aparición del ángel (v. 5) apunta hacia aquello que Cotrozzi (2010) propone como “percepción representada”. Utilizando la construcción ‘wehinnēh + Frase nominal + X’, el narrador pretende introducir al lector en el mundo sensitivo de Elías, haciéndolo sentir con las palabras, la misma ex-

perencia táctil del profeta. Elías fue presentado en los capítulos anteriores como un personaje con intensos sentimientos. El narrador ha sido detallado en describirlo como potente en palabra y obras (17,1) obediente (17,3-5) arriesgado (18,21) irónico (18,27) exagerado (18,34.40). Una robusta personalidad que ahora, por el contrario, despliega toda su fuerza con connotación negativa. Al exponer que todavía en su más profunda negatividad, el profeta puede todavía sentir este ‘toque’ divino – el verbo עָגַג (tocar) está especialmente adscrito al campo semántico de lo físico –, el narrador pretende demostrar que el profeta aún vencido por su desánimo, no ha sido abandonado por YHWH, sino que éste sigue tocándolo y Elías lo sigue sintiendo.

YHWH pues, no busca la muerte de Elías, con este fin precisamente envía a su mensajero que lo levanta, lo nutre y lo hace andar. El estar quieto de Elías por segunda vez (v. 6) -expresión simbólica de su deseo de muerte- ha hecho mover a YHWH, quien quiere poner de nuevo al profeta en camino. Una vez más, el narrador muestra un marcado contraste entre la inmovilidad de Elías y el deseo del ángel de hacerlo caminar, contraste simbolizado en el movimiento. Con todo, la insistencia de YHWH en que Elías se mueva, suscita en el lector otras preguntas: ¿cuál es el interés verdadero en que Elías continúe andando? Al final, ¿hacia dónde YHWH quiere conducir a Elías?

El destino geográfico, como lo muestra el texto, es el Horeb, el monte de Dios. De nuevo, Hens-Piazza (2018) sostiene que es el propio Elías quien, fruto de sus sueños, planea este viaje de manera presuntuosa, llegando hasta el Horeb. Según su posición, YHWH enviando al ángel tiene en mente otro destino para él: su regreso al Norte para retomar la misión. Sin embargo, el mismo texto nunca afirma esto. El ángel solamente sostiene que el camino es largo, lo cual pareciera cor-

responder con la indicación de los cuarenta días hacia el Horeb (v. 8). Elías no camina hasta el Horeb por iniciativa propia. Este destino no hace parte de su plan. Su itinerario termina en el desierto. El profeta había optado ya por permanecer inmóvil.

El texto en el v. 8, en cambio, afirma con claridad que es con “la fuerza de ese alimento” (**חֶכֶב הַלִּיכָאָה אִתָּהּ**) que Elías camina largamente. De nuevo, aparece otro un fuerte contraste. Un profeta derrotado es alimentado por solo pan y agua dándole la capacidad para andar largamente. YHWH responde a la queja de Elías como había respondido a su pueblo en el desierto (cf. Ex 16, 14s.35), dándole alimento para que continuara el camino. Elementos precarios como pan y agua fortifican al profeta frágil y lo impulsan a moverse.

El impulso dado por el alimento lleva a Elías hasta el Horeb, lugar que conecta también con la estadía de Israel en el desierto, la alianza y Moisés (Cogan, 2001). Robinson (1991) de nuevo interpreta que es Elías por su propia cuenta quien decide ir hasta el Horeb, porque tiene una obsesión por parecerse a Moisés. Para este autor la iniciativa parte de Elías, cosa que contrasta con la evidente falta de fuerzas que el mismo narrador ha querido resaltar. Propongo más bien, que el narrador pretende hacer un paralelismo de personajes, introduciendo elementos novedosos. Se esfuerza por establecer una conexión entre Moisés y Elías, pero articulando elementos originales en su presentación. Por ejemplo, el lugar escogido por Elías en el Horeb (v. 9) presenta también similitud con el lugar de la revelación de Dios a Moisés (cf. Ex 33, 22s). Un lector competente del texto, según lo sostenido por Ska (2012)⁸, habría logrado establecer en su mente un paralelo con Moisés, y por tanto, espera que en este lugar sagrado YHWH se manifieste a Elías. En efecto, así ocurrirá, pero hábilmente el narrador, partiendo de lo conocido, adentra al lector en un terreno por descubrir.

⁸ Para profundizar el concepto de lector competente en la interpretación de un texto bíblico cf. (Ska, 2012, p. 96).

Llegado Elías al Horeb, será YHWH quien tome directamente la palabra y comience el diálogo. Sostengo con Cogan (2001) que, la pregunta del v. 9 es sobre todo de carácter retórico y pretende introducir el diálogo, más que indicar, como lo afirma Robinson (1991), una reprobación de YHWH por la presencia de Elías en ese lugar. El profeta responderá con su celo y expondrá la maldad de los israelitas. Ante esta lista de desgracias citadas, YHWH ordena a Elías salir de la cueva y ponerse delante de él (v. 11). El mandato es dado con un imperativo de movimiento: “Sal” (אָבֵן). Las quejas del profeta serán respondidas con una teofanía. Es significativo observar también el verbo que enmarca esta manifestación: “pasando” (רָבַע). Este verbo típico de desplazamiento viene conjugado aquí como un participio presente, expresando así un tiempo indefinido de aspecto continuo. YHWH será mostrado en un estado de constante movimiento.

Una serie de signos geológicos estremecedores preludian el pasar de YHWH pero en ninguno de ellos se hace presente. Solamente se manifiesta en la misteriosa “voz de un suave susurro” (הִקְדָּה הַקְּמִיָּד לְיֶקֶה). Elías, consecuentemente tapándose el rostro lo reconoce (v. 12-13). Esta “voz de un murmullo suave”, donde finalmente YHWH se manifiesta, denota fina sutileza, suave movimiento, pero al mismo tiempo, presencia certera. El lector se verá sorprendido al descubrir que efectivamente YHWH se ha hecho presente en el Sinaí como antaño en tiempos de Moisés pero que la forma de su revelación es novedosa. Una presencia cierta, enmarcada en el movimiento, y al mismo tiempo frágil. De nuevo, la narración muestra fuertes contrastes: el Dios de Israel no está en los

signos de fortaleza, sino en el paso débil de una voz susurrante. Su presencia se realiza con mayor certeza en lo aparentemente débil que en lo claramente fuerte.

El mensaje teológico enlaza entonces tradición y novedad: YHWH, se sigue manifestando como antaño en el desierto pero de forma más sutil. Está presente en un modo fugaz, pasajero pero igualmente seguro. Está en una voz, como en el Sinaí pero se acerca más a la discreción del silencio. Éste es un Dios que trasciende la furia de los elementos naturales para presentarse en la suavidad de un susurro. Se ve aquí reaparecer el motivo polémico contra el culto de Baal en el que se enmarca este relato. El narrador entonces hace reflejar la enorme distancia existente entre YHWH y Baal y en consecuencia, con cualquier divinidad natural.

Como afirma en su análisis Robinson (1991), YHWH permanece más allá de las fuerzas de la naturaleza, misterioso, oscuramente percibido⁹.

El relato no termina aquí. YHWH continúa el diálogo con su profeta. Frente a su manifestación casi imperceptible, espera una respuesta. Elías en el v. 14 vuelve a formular de manera exacta las quejas del v. 10. El profeta parece permanecer inmovible frente a la nueva revelación como hace notar Cogan (2001)¹⁰. En esta misma línea, los vv. 15-18 que concluyen el diálogo, son interpretados con frecuencia como la respuesta dura de YHWH a Elías, relevándolo de su ministerio a causa su terca incredulidad.

Con todo, no se puede olvidar que ni las palabras explícitas de YHWH en este relato ni la nar-

⁹“In this chapter, the polemic against paganism is continued. It is true that the natural elements are often used by YHWH, but he remains beyond them, transcendent, mysterious, obscurely perceived”. (Robinson, 2013, p. 527).

¹⁰“His confidence in his role as prophet to a wayward people was not restored by his exposure to the power of YHWH or by the divine word” (Cogan, 2001, p. 457).

ración posterior en todo el ciclo de Elías, que concluye en 2Re 2, expresan una condena del profeta ni de su actitud según lo pone en evidencia Hadjiev (2015)¹¹. Es necesario hacer referencia nuevamente al contexto narrativo: la polémica contra Baal y sus profetas. El discurso repetitivo de Elías, reafirmando las quejas ya dichas, confirma con mayor fuerza la gravedad de la situación del pueblo: Israel ha abandonado a su Dios, la apostasía sigue teniendo la última palabra¹².

A pesar de este trágico final, el abandono, la inmovilidad de Israel -que ya se advirtió en el caso del profeta- no detienen a YHWH. Este continúa en movimiento. Sus últimas instrucciones a Elías (v. 15) comienzan con la significativa expresión: “Ve, regresa a tu camino” (וּרְדֵךְ בַּדֶּרֶךְ בּוֹשׁ דְּלָךְ). Una vez más, YHWH quiere hacer mover al profeta. Debe regresar por donde ha venido y cumplir unos encargos que cambiarán el panorama político y religioso de Israel y de la región. YHWH haciendo mover a Elías, pone igualmente en movimiento la historia y abre perspectivas de futuro para la región, para su pueblo y para su profeta. El viaje ha terminado, pero con singulares promesas para Elías, como sostiene Roi (2012): de regreso (a su camino) y restauración (en la elección de un sucesor). Inclusive, para el Israel infiel comienza un movimiento hacia la renovación, asegurando la reserva de siete mil fieles que no adorarán a Baal (v. 18). En constante movimiento durante todo el relato, YHWH se muestra capaz de cambiar inclusive la obstinación en la idolatría de su pueblo, haciéndolo mover de la infidelidad a la lealtad. Elías no será testigo de esta transformación. Eliseo, su sucesor, continuará la obra iniciada. Este retraso, querido por YHWH, lo manifestará ulteriormente, en la opinión de Cogan (2001), como señor y conductor de la historia.

Conclusión

Después de hacer un recorrido interpretativo por el texto se ha identificado que la narración se encuentra marcada en modo contundente por la temática del movimiento. Siguiendo la propuesta de M. Roi (2012), los dos viajes de Elías al desierto y al Horeb son la expresión de un género literario preciso llamado “Departure on a Journey Story”. Descubrir, al menos en parte, el mensaje que el autor ha querido significar con los viajes del profeta ha sido objetivo de este trabajo.

Elías, pues, parte en un primer viaje destinado a la muerte. Es YHWH quien por medio del ángel lo toca y restaura. Él mismo lo impulsa a un segundo viaje donde Elías expresará su sentimiento de soledad, pero ante todo, el fracaso de Israel frente a la alianza con YHWH. Sin embargo, así como la depresión de Elías no lo ha paralizado, tampoco a YHWH lo detiene la infidelidad de Israel. Se muestra a Elías como un Dios que pasa, superando los elementos naturales para manifestarse en la voz de un tenue susurro. Su presencia no se ha extinguido, sigue moviéndose como una suave voz en el aire. La sutil revelación, aunque deja a Elías inicialmente desconcertado, es capaz de seguir moviendo la historia. Hace al profeta regresar, prepara sucesores a las dinastías reinantes favorables a Baal y abre futuro para el ministerio de Elías. Inclusive superará la inmovilidad idólatra de Israel en la sobrevivencia de un resto fiel.

Identificar la dinámica movimiento-parálisis en la perícopa se muestra útil para descifrar una parte importante de su mensaje teológico. A diferencia de Baal, divinidad estática que ni escucha ni presta atención (cf. 1Re 18, 29), YHWH es movido primero por la depresión de Elías y luego por sus quejas. Dialoga con él e inesperadamente, se hace presente pasando en la voz de un susur-

¹¹cf. (Hadjiev, 2015, pp. 437-438).

¹²“The backsliding of Israel, assumed in 19.10-18, is neither explained, nor narrated, it is almost a given. In spite of all spectacular manifestations of divine power, at the end of the day apostasy has the final word”. (Hadjiev, 2015, p. 448).

rante murmullo. YHWH, es el Dios que se mueve y hace mover a su profeta, a su pueblo, y más aún los hilos de la historia.

Para el lector actual, inmerso en un mundo siempre cambiante y en dinámicas personales o sociales que pueden conducir a la parálisis, los viajes de Elías en 1Re 19, 1-18 pueden ofrecer un valioso aporte, para encontrar puntos de esperanza en la reconstrucción de caminos rotos y aparentes sin salidas. El futuro no viene impulsado por la inmovilidad del miedo humano, sino por la fuerza divina, que no se detiene. En el trasfondo del texto, aparece la voz de un susurrante murmullo que vuelve a llamar a Israel según Hadjiev (2015) a la fidelidad a su fe, capaz de impulsar su propia historia. Al releer con atención el texto, cada nuevo lector podrá volver a encontrar esta voz sutil que abra caminos hacia un esperanzador futuro.

Referencias bibliográficas

- Cogan, M. (2001). 1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentaries. New Haven- U.S.A.: Yale University Press.
- Cotrozzi, S. (2010). Expect the Unexpected. Aspects of Pragmatic Foregrounding in Old Testament Narratives. London-England: T&T Clark.
- Elliger, K. – Rudolph, W. (ed.) (1967/77). Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart-Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hadjiev, T. S. (2015). Elijah's Alleged Megalomania: Reading Strategies for Composite Texts, with 1 Kings 19 as an Example. *Journal for the Study of the Old Testament*, 39, pp. 433-449.
- Hens-Piazza, G. (2018). Dreams Can Delude, Visions Can Deceive: Elijah's Sojourn in the Wilderness of Horeb (1 Kings 19:1-21). *Biblical Theology Bulletin*, 48, (1), pp. 10-17.
- Keinänen, J. (2001). Traditions in collision. A Literary and Redaction Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19. Göttingen-Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahlf's, A. (ed.), (1979). Septuaginta. Stuttgart-Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Robinson, B. (1991). Elijah at Horeb, 1 Kings 19:1-18: A Coherent Narrative?. *Revue Biblique*, 98, (4), pp. 513-536.
- Roi, M. (2012). 1 Kings 19: A 'Departure on a Journey' Story. *Journal for the Study of the Old Testament*, 37 (1), pp. 25-44.
- Ska, J. L. (2012). Nuestros padres nos contaron. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento. Estella (Navarra)-España: Editorial Verbo Divino.



El camino como realidad y metáfora: contexto bíblico y extrabíblico

The way as fact and metaphor. Biblical and extra biblical context¹

Hugo Orlando Martínez Aldana²
Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco³

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a5

Resumen

El presente artículo constituye el primer producto del proyecto de investigación: “El camino en la Biblia: presencia y perspectiva”, que indaga acerca de la pregunta ¿Cómo enriquecer el análisis de los pasajes bíblicos en torno al campo semántico del camino, mediante la perspectiva histórica y social en la cual aquellos encuentran su contexto? El escrito concluye cuáles son los rasgos comunes de la vía en las civilizaciones antiguas y su relación con el texto bíblico: Estas surgen paralelamente a los cursos o cuencas de agua, la importancia de los centros religiosos, la división en clases sociales y la especialización de artes y oficios. También se destacó el nacimiento de los senderos como respuesta a las necesidades de transporte y la importancia del panorama histórico para la correcta comprensión de los textos concebidos allí.

Palabras clave: Camino; arqueología; Biblia; cultura; semántica.

Abstract

This paper constitutes the first product of the research project: “The way in the Bible: presence and perspective”, which focus on the question How to enrich the analysis of the biblical passages around the semantic field of the way, from a historical and social perspective that permits them to find their context? The writing concludes saying what are the common features of the road in ancient civilizations and their relationship with the biblical text: the roads emerge parallel to the courses or water basins, the importance of religious centers, the division into social classes and the specialization of Arts and crafts. The birth of the roads was also highlighted in response to the transportation needs and the importance of the historical panorama for the correct understanding of the texts conceived there.

Keywords: Way, archeology, Bible, culture, semantics standards.

(Recibido: 26/11/2020 - Aprobado: 2/12/2020)

¹ Artículo resultado de investigación.

² Doctor en Teología. Docente investigador Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto. Correo: hugo.martinez@uniminuto.edu. ORCID: 0000-0001-5516-3673

³ Doctor en Teología. Docente investigador Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto. Correo: wsanchez@uniminuto.edu. ORCID: 0000-0002-6164-8316

Introducción

Las experiencias cotidianas del ser humano permiten comprender el camino en un sentido físico, cultural, metafórico y teológico. Esta investigación contribuye a la comprensión de cómo el hombre, desde sus orígenes, concibe los itinerarios y cómo nacen los senderos y los caminos, como aporte para enriquecer la comprensión del mundo de la Biblia, en donde el camino adquiere distintos significados a lo largo de la historia, con base en la experiencia de unos personajes o de un pueblo que hace itinerarios con un sentido teológico. Por otra parte, es importante anotar que cuando la Biblia se escribe ya existe una multitud de seres humanos conectados a través de caminos. Lo que Ella hace es constatarlo, interpretarlo y reinterpretarlo, porque desde el libro del Génesis se menciona al “camino (*derek*) del árbol de la vida” (Gn 3,24).

En el primer salmo del salterio aparecen unos verbos que hacen referencia a la vida de un hombre itinerante, un hombre que está en camino y que tiene la tentación de estacionarse: “dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos, ni en el camino de los pecadores se detiene, ni en el banco de los burlones se sienta” (Sal 1,1). Aquí se advierte que detrás del camino (conducta) existe un modelo social donde el ser humano adquiere una conducta. El hombre que se detiene es porque cambia de ruta, adopta un estilo que pertenece al modelo social, y que naturalmente está en contraste con el efecto que produce la meditación de la Ley. La imagen del árbol contrasta fuertemente con la de la paja que se la lleva el viento (Sal 1, 4). En efecto, mientras el árbol está firme porque tiene raíces y en sus ramas aparecen sus frutos, la paja que se la lleva el viento, no tiene ningún asidero y ninguna consistencia. En consecuencia, mientras el justo permanece de pie ante el juicio, el malvado desaparece; no es que haya un castigo para el inicuo, sino que simplemente se esfuma, se pierde, no queda nada de él. En este salmo la imagen del hombre itinerante es justamente aquella del que medita la ley del Señor día y noche (Sal 1,2), es

decir, en todo momento de la existencia. La ley se compara con el camino, porque implica asumir una conducta, un iter, es decir, una repetición hasta que se vuelve conducta. Justamente con esta imagen se describe una de las causas del diluvio: “y miró Dios a la tierra, y he aquí que estaba corrompida, porque toda carne había corrompido su camino (conducta) sobre la tierra” (Gn 6,12).

En este mismo sentido, se encuentra otra metáfora en el diálogo de Abraham con los mensajeros de Dios que se dirigen a destruir Sodoma. Dios no le oculta nada a Abraham porque le conoce y sabe que él “mandará a sus hijos y a su descendencia que guarden el camino (conducta) de Yahveh, practicando la justicia y el derecho” (Gn 18,19). Ese mismo sentido metafórico del camino se encuentra en la descripción de la predicación de Juan Bautista (Jn 1,23), presentado como la voz que clama en el desierto: rectifiquen el camino del Señor (Sánchez, 2009).

Los textos descritos anteriormente muestran la relación entre los caminos físicos y los sentidos metafóricos que ellos van adquiriendo en el texto bíblico. Por consiguiente, este escrito se propone evidenciar cómo una realidad tan natural de todas las culturas, como la de crear o construir caminos como medio que favorece la comunicación y el comercio (pero que necesitaban ser adecuados, mejorados y ampliados con el paso del tiempo) se usa en la Biblia con un sentido metafórico para ofrecer contenidos teológicos.

Metodología

Este artículo presenta, entonces, el camino en el contexto de las distintas culturas de la antigüedad como un marco general para el estudio del camino en la Biblia, con especial atención en lo que sucede cuando se pasa del nomadismo al sedentarismo. Con esa transición cuando aparece el iter que hace referencia a la ruta que se sigue para llegar a un lugar a través de la repetición en el recorrido de un camino, lo que se suele llamar hoy “itinerario”, se estudia a la humanidad que genera

una autopista que comunica la medialuna fértil con otras culturas en África, Europa y Asia.

Además, la Sagrada Escritura presenta innumerables caminos que se extienden en todos los sentidos desde los cuatro puntos cardinales, de tal modo que se requiere encontrar aquellos caminos más representativos desde el punto de vista bíblico, por ejemplo: la ruta de la medialuna fértil, la ruta del Nilo, las rutas del desierto, etc. y ver cómo se conectan unas con otras.

Contexto extrabíblico del camino

Los estudios adelantados por la antropología cultural muestran que cada pueblo tiene sus propios desarrollos de acuerdo con su grado de civilización y en la perspectiva de la evolución de su propia cultura. En este sentido, no se puede afirmar tajantemente que un pueblo es más o menos civilizado que otro, o que una cultura se puede calificar como mejor o peor que otra. Sin embargo, el intercambio cultural es valorado como altamente positivo porque son invaluable los valores, las iniciativas, inventos, estilos de vida, leyes etc. que un pueblo aporta a otro(s). Es decir que, a lo largo de la historia se asiste a un nutrido intercambio de culturas y civilizaciones de los pueblos, que han enriquecido a la humanidad y al orbe.

Existen rasgos comunes que identifican el nacimiento, la evolución y el auge de las civilizaciones. Así, por ejemplo, la cultura en China nace y se desarrolla a lo largo del río Amarillo (Huang He) cuya longitud es de 5.464 km. En efecto, el periodo de inundaciones de este río da origen a terrenos fértiles propicios para la agricultura. Por tal razón, sus habitantes consideran al río Amarillo como la madre de China. Durante el desarrollo de este pueblo se conoció la influencia de costumbres extranjeras en la manera de cultivar el trigo, en la domesticación del ganado, en la utilización del bronce. En consecuencia, es el agua del río la que da vida y origen a esta civilización, y, como se expondrá más adelante, este rasgo está presente en el nacimiento de otras culturas.

Otro rasgo característico que permea la evolución de la humanidad tiene que ver con la construcción de caminos. Desde esta perspectiva, se podría pensar que fueron los romanos quienes por primera vez diseñaron y construyeron caminos, pero no es así. Otros pueblos ya habían trazado y recorrido rutas antes que los romanos (Jacobson, 1940). En efecto, los chinos, por más de 2000 años, construyeron el camino más largo del mundo, llamado “Ruta de la Seda” que tuvo una gran influencia sobre la civilización en cuanto al desarrollo de las culturas, las religiones y las tecnologías y se convirtió en un lugar de encuentro para el oriente (Babilonia, Egipto, India, China) y el occidente (Grecia y Roma) (Frankopan, 2015). Ellos lograron unir sus caminos con la red de calzadas romanas, por un trayecto de 12.800 km, que comenzaba en Cádiz en el Atlántico y terminaba en Shangai en el Pacífico (Ramos, 2007, p.17).

Por otra parte, hacia el 2.600 a.C. en el valle fértil del río Indo surgió otra civilización, en lo que hoy es el territorio de Pakistán e India. Las ciudades que construyó el pueblo Indo estaban perfectamente planificadas y estructuradas, tenían canalizaciones de agua y contaban con el sistema de alcantarillado más antiguo del mundo. La comunicación entre las ciudades de esta cultura era fluvial, aprovechando las aguas del río Indo, pero también de otros ríos secundarios. Esas culturas desarrollaron las ciencias, consiguiendo importantes hitos en el ámbito del cálculo y la medición de distancias, masas y tiempo (Rosell, 2016). También en la India, se construyeron vías desde el 3.250 a.C. y concretamente en el siglo IV a.C. se construyó el camino “real” (para el recorrido del rey), que comenzaba en el límite con el Himalaya y atravesaba la región de Punjab, llegando hasta la ciudad de Prayag (Ramos, 2007).

Por su parte, la civilización americana ya en el año 1.000 a.C. tenía sus propios desarrollos, de tal manera que no deben nada a sus colonizadores. Ellos también tenían sus vías de comunicación para el comercio, las conquistas, y el

desarrollo de los imperios. Así, por ejemplo, los Incas construyeron una red de caminos muy avanzada, desde Quito (Ecuador) hasta el sur de Cuzco (Perú), pasando por la famosa montaña sagrada de Machu Picchu. Por estos caminos circulaban peatones y animales de carga (llamas); y en longitud, la ruta de la costa tenía 3.600 Km, y el camino de la cordillera de los Andes tenía 2.400 (Ramos, 2007).

Las civilizaciones de la “media luna fértil”

Como preámbulo al desarrollo del camino en el contexto bíblico, y dentro del concurso del nacimiento de las varias civilizaciones, y, además, teniendo en cuenta la perspectiva intercultural a la que se hizo referencia al inicio del escrito, se presentan ahora los principales pueblos antiguos que ocuparon la así llamada media luna o creciente fértil, como se conoce a la región donde se dinamizaron los desarrollos de la cultura en el medio oriente (Caballos y Serrano, 1988). Se trata de Mesopotamia, con pueblos como los sumerios, acadios, amorreos e hititas, Egipto, y por supuesto, Palestina (antigua Canaán). Ahora bien, la óptica desde la que se presentan tales culturas es la de la comprensión de “el camino o los caminos”, cómo surgieron, cómo entrelazaron a los habitantes de esta región, y qué sentido desarrollaron ellos a partir de sus orígenes.

Desde el punto de vista geográfico se da el nombre de “creciente fértil” a la región enmarcada por el desierto siro-arábigo, uno de los más grandes del planeta, y delimitada por tierras fértiles para el desarrollo de la agricultura, gracias a la presencia del agua (González, 2012). Esta región comprende territorialmente lo que hoy corresponde a los países de Iraq, Irán, Líbano, parte de Turquía, Siria, Israel, Palestina, Jordania y Egipto. Como ya se anotó, esta región se caracteriza por la presencia del agua que hace que los terrenos sean fecundos para la agricultura y, por tanto, para la supervivencia de los pueblos que allí vivieron en la antigüedad, y por supuesto, también para los actuales habitantes. En efecto, el agua abunda en esta

región por la presencia de los ríos Tigris y Éufrates (en el norte), Jordán en Palestina y Nilo en Egipto. El Tigris y el Éufrates nacen en los montes Tauro (Turquía oriental-Anatolia); el Tigris, después de recorrer 1.800 kms, se une al Éufrates, el cual a su vez con una longitud aproximada de 2.800 kms desemboca en el Golfo Pérsico (González 2012). Dado que los dos ríos tienen un recorrido paralelo mientras se juntan, a esta parte del Creciente Fértil se le llama Mesopotamia, que quiere decir, en lengua griega, un territorio en medio de dos ríos (Caballos y Serrano).

Por otra parte, contemplando el paisaje geográfico de esta región, y en la misma perspectiva del nacimiento de otras civilizaciones antiguas, se puede advertir que quien primero construye un camino es el agua de los ríos, y en particular, en esta región lo hace el agua del río Tigris y del río Éufrates (Caballos y Serrano). Ellos definieron su camino, o cauce, hasta su desembocadura en el río Shatt al-Arab (al sur de Iraq) y luego en el Golfo Pérsico. En consecuencia, Babilonia abrió camino a sus viajeros en todas las direcciones de los cauces de estos dos ríos, de tal modo que ellos ofrecieron varias rutas para el desplazamiento hacia y desde el norte y el noroeste. Por su parte, el Golfo Pérsico permitió la relación por vía marítima a lo largo de las costas de Arabia, y del este, hacia la India (Millard, 1987).

Por otra parte, los pueblos que habitaron la región de Mesopotamia, en los orígenes de la civilización, han sido estudiados desde distintas disciplinas y temáticas, gracias a la ayuda de la arqueología, la sociología, la geografía, etc. Sin embargo, se resalta que la cuestión de los caminos, o las vías que se generaban con el itinerario de un pueblo y otro, no ha sido tenido en consideración para un estudio en particular (salvo desde la ingeniería o desde su relación con las rutas comerciales como la de la seda o la púrpura), y menos desde la perspectiva teológica y de otras disciplinas. La literatura romana trata raramente de la construcción de los caminos debido a que los escritores romanos

se preocuparon más por la política y la cultura, que por la ingeniería. Sin embargo, ellos diferenciaban la palabra “vía” que denotaba caminos de larga distancia y “ruga” que reemplazaba a “vicus” que describía las calles de la ciudad. Plinio el joven proporciona algunos detalles de los caminos romanos en sus cartas, pues fue el primero en viajar como turista, bien sea en su territorio o en tierras lejanas (Knapton, 1996). Este aspecto del camino, muchas veces ignorado por los estudiosos, es el que se aborda en esta investigación.

Del nomadismo al sedentarismo

Por su naturaleza, por su evolución y por su vitalidad, el hombre aprende a caminar y empieza a construir caminos en la medida en que crea rutinas y repite itinerarios. Esta manera de ser del hombre permite establecer relaciones interpersonales generando el encuentro con el otro. Ahora bien, en la mayoría de los casos este encuentro ocurre teniendo como mediación un camino, cuyo significado puede ser positivo o negativo. Es positivo cuando el hombre toma un camino para crear relaciones de amistad, cercanía, colaboración, etc. generando vida. Por el contrario, es negativo cuando se generan toda clase de hostilidades, luchas, guerras, destrucción y, por tanto, muerte. Desde esta perspectiva, los caminos que construyen los hombres adquieren un sentido de vida o de muerte, de acuerdo con la intencionalidad con que se recorran.

Antes de la civilización, hace unos 12.000 años, el hombre fue nómada e hizo caminos con sus propios pies para la recolección del alimento: la caza, la pesca y la recolección de los frutos de las plantas. Los nómadas no tienen una meta precisa, ellos van viajando según sus particulares necesidades en busca de la ración diaria, porque aún no tienen dentro de su corazón el deseo de acumular. Por otra parte, ellos se adecúan a las circunstancias naturales y deben afrontar también todos los peligros y adversidades que la naturaleza les ofrece. Por el contrario, el hombre sedentario ya no se contenta con la ración diaria, prevé el alimento

para varios días y despierta el deseo de acumular y atesorar bienes. Además, construye una vivienda y la adecúa de acuerdo con su estilo de vida, para sortear, de una mejor manera, todas las inclemencias del tiempo y de la naturaleza.

En este sentido, la vida nómada difiere marcadamente de la vida sedentaria. En efecto, mientras que para el nómada el referente es el grupo, para el sedentario es la familia; para los nómadas la naturaleza es propiedad de todos (propiedad común), mientras que para los sedentarios existe la propiedad privada. El nómada no acumula, mientras que el sedentario atesora y pretende comprar con su riqueza lo que desea y al costo que sea, incluso aprovechándose y abusando del poder. En este sentido, la Biblia narra una triste historia en tiempos del profeta Elías y del rey Ajab. La esposa de este rey, Jezabel, que rendía culto a Baal, mandó quitar la vida a Nabot para arrebatarle su parcela, que había recibido como herencia, y así satisfacer las ambiciones del rey (1Re 21,1-19).

En consecuencia, es probable que los caminos adquieran una valencia negativa con el surgimiento de la propiedad privada, mezclada con la sed de poder. En este sentido, el hombre busca insaciablemente el poder y despierta su avaricia para acumular bienes, para obtenerlos o también para custodiarlos. Este fenómeno da origen a caminos de violencia, de guerra y de muerte.

Por otra parte, antes de la existencia de los caminos está el instinto de la “comunicación” que cobija no solo al hombre, sino también a los animales. Aguado (2004) afirma que “en la mayoría de los animales sociales, las conductas comunicativas son conductas heredadas: responden a instintos (conductas funcionales) genéticamente determinados que cumplen una función comunicativa” (p. 53). Además, los grandes primates han desarrollado una amplia gama de conductas aprendidas asociadas a una cierta complejidad social donde es posible observar los roles sociales: luchas por el poder, guerras, rituales de sublimación de la

violencia y aprendizaje en el uso de las herramientas (Aguado, 2004).

Los pueblos de Mesopotamia

Cuando el hombre deja la vida nómada se agrupa en pequeñas comunidades dando origen a los pueblos que encuentran su forma de vivir en las aldeas. Así, en Mesopotamia surgió un grupo de pueblos desde al menos hace 6.000 años. El auge de ellos tuvo como eje central el desarrollo de la agricultura, dadas las condiciones propicias ofrecidas por los ríos Tigris y Éufrates. Los habitantes de esa región fueron capaces de canalizar las aguas para irrigar sus cultivos y así se dio el auge de los productos del campo que dieron origen a un mercado tan grande que ya necesitaba de una organización social y política, entre otras cosas, esta organización era necesaria para establecer redes comerciales. De este modo, comenzaron a surgir las pequeñas ciudades, más o menos por el año 3.000 a.C., entre ellas se destaca Sumer, al sur de Mesopotamia, que se convertirá en la capital de la civilización sumeria. Los sumerios dieron origen a las ciudades-estado y gobernaban en una ciudad u otra, hasta que llegó por el camino del norte un pueblo más poderoso que ellos: los acadios. En efecto, un rey llamado Sargón se estableció en la ciudad de Acad y su reino se extendió incluso fuera de Mesopotamia. A la muerte de Sargón volvieron a surgir las ciudades-estado sumerias cobrando importancia la ciudad de Ur, que tenía un poderoso zigurat, templo construido majestuosamente en ladrillo (Caballos y Serrano). Para la tradición judeocristiana Ur es una ciudad que cobrará suma importancia porque desde allí emprende camino la familia patriarcal para dirigirse a Canaán (Gn 11,31). Pero Ur cayó en el año 2.000 a.C. por la invasión de otro pueblo: los amorreos, que procedían probablemente del oriente de Siria (Rosell, 2016). El más importante de los reyes amorreos fue Hammurabi, quien estableció como capital de su gobierno a Babilonia hacia el 1800 a.C. (Tidwell y Pierson, 2003). Según la Biblia esta ciudad fue fundada por Nemrod, quien fue el primero en hacerse prepotente en la tierra, y era

un descendiente de Cam, (Gn 10,8-10). Además, esta ciudad es la famosa Babel, donde el hombre quiso construir una torre tan alta que llegara hasta el cielo (Gn 11,1-9).

Asiria era una provincia de Babilonia que más tarde se convierte también en imperio con dos capitales sucesivas: primero Asur y luego Nínive. Este imperio adquirió un buen desarrollo con el gobierno de Tiglath-Pileser III (745 a.C.) quien pretendió extender su imperio por toda Asia occidental y asegurar para los comerciantes de Nínive relaciones con todo el mundo. Durante su gobierno fueron sometidas algunas provincias como Samaria, Damasco, Neftalí, y Babilonia. Más tarde, bajo el gobierno de Esarhadón (681 a.C.), el imperio alcanzó su máximo esplendor conquistando incluso hasta Egipto y convirtiéndolo en tributario de Asiria. Pero en el gobierno de su hijo Asur-bani-pal hubo lujos y derroches hasta el punto de que se dio el declive del imperio, y Nínive, su capital, fue destruida completamente y nunca más habitada. De acuerdo con el dato bíblico, Nínive fue edificada por Asur, un famoso cazador (Gn 10,11); en el libro de Jonás, que exagera acerca de su extensión y población, se advierte que Nínive era una ciudad muy grande, que se necesitaban tres días para poderla recorrer (Jon 3,3) y que contaba con 120.000 habitantes (Jon 4,11). De todos modos, Nínive era la capital del pueblo enemigo de Israel, pues lo atacaba continuamente (2Re 15,17-22; 17,1-7; Is 20,1; Miq 5,5; Esd 4,2) y por mucho tiempo vivió sometido al imperio asirio (Tidwell y Pierson, 2003).

Por su parte los sirios eran también un pueblo semita que habitaba en el norte de Mesopotamia (4.000 a.C.), y que antiguamente se le conocía con el nombre de Palestina. Pero en realidad este territorio estaba dividido en alta y baja Siria: la parte alta corresponde con Siria (también llamada en la Biblia Aram-Damasco) y la parte baja con Palestina. Políticamente Siria estuvo por mucho tiempo dominada por Babilonia hasta que se crea la monarquía después de Alejandro el Grande (s. III a.C.). Por otra parte, había mucha rivalidad entre los reyes sirios (arameos) y los

de Egipto y el punto de conflicto entre ellos era Palestina (Tidwell y Pierson, 2003). La Biblia hace referencia al constante hostigamiento de los sirios (arameos) a Israel en una u otra época (1Re 11,25; 20,1; 2Re 6,8-14; 16,5; 2Cro 24,23).

Ahora bien, Egipto y Palestina estaban bien comunicados con Mesopotamia, como lo indica González (2012):

La ruta principal a través del territorio de Basán se dirigía a la ciudad de Damasco, estación imprescindible en el trayecto entre Egipto y Mesopotamia. Desde esa ciudad continuaba hacia el norte hasta llegar a Alepo, donde torcía al este para arribar a las riberas del Éufrates y llegar hasta la vieja ciudad de Mari. Otra ruta alternativa, más directa, aunque de mayor dureza, empalmaba Damasco con el Éufrates a través del desierto, haciendo estación en el oasis donde se yergue la bella ciudad de Palmira. Una tercera vía seguía por la costa mediterránea enlazando las ciudades fenicias de Akko (Ptolemaida), Tiro, Sidón, Berytus, Biblos y Ugarit, para de aquí dirigirse a Alepo. Desde Mari, la ruta continuaba descendiendo por el Éufrates hasta la Baja Mesopotamia, donde arribaba, entre otras, a las viejas ciudades de Acad, Babilonia y Ur, desde donde a su vez podía remontar el Tigris en dirección a las ciudades de Asur y Nínive, o traspasarle y llegar a la ciudad elamita de Susa. También desde Alepo partía la ruta norte que se dirigía a Hattusas, la gran ciudad hitita de Anatolia (p. 37).

Los caminos de los persas

La capital Persépolis era la gloria del poder del imperio persa. Los persas en un principio eran nómadas, vivían en tiendas de campaña que recogían y volvían a plantar en otro lugar. La Apadana (era el edificio real de Darío en Persépolis) tenía precisamente la forma de una tienda de campaña, los postes se volvieron columnatas y la piel que cubría la tienda se convirtió en una fina madera (Razmjou, 2010). Así nacieron las formas de los palacios y templos. Según el historia-

dor Herodoto (450 a.C.), los persas construyeron el camino más antiguo y largo, en un período de tiempo entre el 3.500 a.C. y el 300 a.C. (Ramos, 2007). En efecto, con Darío el imperio persa adquirió dimensiones gigantescas, lo que hoy son los países de Irán, Afganistán, partes de Armenia, Pakistán, Turquía, Egipto, Siria, Jordania, y algunas regiones de Asia Central, y hasta el norte de la India (Campos, 2006).

Para conectar los extremos del imperio Darío implementó dos proyectos. El primero se extendió por 2.400 km a lo largo del imperio; el segundo dio origen a una vía de comunicación entre el mar Rojo y el mar mediterráneo. En el año 515 a.C. Darío ordenó a sus ingenieros construir una gigantesca carretera de piedra que surcara todo el imperio desde África hasta la India. Esta vía se llamó el camino real, utilizó todos los aspectos de la ingeniería porque tenía que atravesar montañas, bosques y desiertos. Ellos no tenían asfalto, pero sabían trabajar la piedra de tal manera que hacían un enlosado más alto del suelo para que no se llenara de fango e impidiera el paso de las personas y de los caballos, incluso hicieron un sistema de alcantarillado para que las aguas, tanto de los ríos como de los caños, no dañaran los caminos (Mortorell, 2003).

Pero estos caminos no eran tan avanzados como los caminos romanos de épocas posteriores. El camino real estaba jalonado por 111 posadas y estaciones de descanso cada 29 km, para que los viajeros pudieran comer, dormir y cambiar de montura. Para garantizar la seguridad había vigilantes apostados a lo largo de todo el recorrido. Ese camino aún existe hoy, se puede tomar una ruta desde Turquía hasta el centro de Irán, haciendo las estaciones pertinentes podrían demorar entre 6 o 7 días. Por esta vía llevaban el correo y también era la ruta comercial. Pero como a Darío le interesaba conquistar el norte de África ordenó construir un enorme canal que uniera el Mediterráneo con el mar Rojo (lo que hoy se conoce como el canal de Suez). Construyó un canal de este a oeste de 210

km de longitud. Con los conocimientos de hidrología de la época lograron hacer el canal con la ayuda de los egipcios y tardó aproximadamente 7 años. Algunos tramos eran todavía camino donde tenían que arrastrar los barcos sobre ruedas para pasarlos de un tramo de agua al otro. Así se estableció una ruta comercial entre el Mar Rojo y el Nilo. Por el año 500 a.C. Persia era el imperio más grande que la humanidad hubiese conocido, superando en envergadura y en riquezas al imperio romano cuatrocientos años más tarde (Poolos, 2013). Así, la construcción de los caminos y de los canales se convirtieron en un medio de comunicación sofisticado que contribuyeron para la expansión y el dominio del imperio persa.

Los caminos de los romanos

Sin lugar a duda, los romanos fueron quienes impulsaron la construcción de caminos por una y otra parte, a lo largo y a lo ancho de su imperio. Aunque los etruscos fueron quienes superaron los caminos transitorios para pasar a vías estables y aplicaron la ingeniería a la construcción de caminos amplios y con un pavimento en piedra trabada estéticamente. Ellos incluso habían elaborado mapas para orientar a los transeúntes por estas vías (Knapton, 1996). Los romanos solían dar nombres a sus vías y la vía más antigua es la vía Apia que data del año 312 a.C. y por donde ingresará más tarde el cristianismo a Roma (González, 2012). Los romanos extendieron sus vías por toda la cuenca mediterránea, Augusto construyó la vía Claudia Julia Augusta en Italia (13 a.C.) y la vía Augusta (8 a.C.); Tiberio forjó la red africana; Trajano construyó la red balcánica y Adriano la red británica. Se implementó la construcción de vías hasta el punto de que en la época de su esplendor el imperio contaba con un sistema de vías de más de 100.000 km (Knapton, 1996). Estas vías se organizaban en 29 calzadas que partían de la ciudad de Roma y un sistema de red que abarcaba todas las provincias conquistadas. Por tanto, una vez que Constantino, el emperador romano, se convirtiera al cristianismo (313 d.C.), esta estructura vial facilitó la expansión de la nueva religión por

todo el imperio (Ramos, 2007).

Los caminos egipcios

En Egipto surge otra civilización a lo largo del río Nilo en la que las ciudades-estado dan paso a aldeas cohesionadas en torno al mercado. En el año 3.100 a.C. Menes unificó todo Egipto convirtiéndose en el primer faraón de la primera dinastía de las 31 que gobernaron Egipto por más de 1.500 años. Egipto será clave en la narración bíblica por muchas razones. En efecto, desde el comienzo de la Biblia se dice que Abraham bajó a Egipto (Gn 12,10). Por otra parte, en más de una ocasión, Egipto será fuente de vida para el Pueblo de Israel, pues allí se va por alimento. Y desde esta perspectiva, el Nilo es fuente de vida también para el pueblo de Israel, como lo ilustra la historia de José (Gn 37-45).

Ahora bien, los caminos en Egipto están presentes desde la mitología: una leyenda del Delta del Nilo, denominada Wolf Upuat (el que abre los caminos), en los muros del gran templo de Horus en Edfu, narra cómo Isis creó la serpiente en la ruta del dios Ra. Después que la serpiente lo muerde, él cuenta ante el consejo de los dioses que "cuando recorría por los caminos contemplé cuanto he creado, viajando por las dos tierras (alto y bajo Egipto) que yo he hecho, algo, no sé qué me duele" (Jacobson, 1940, p. 9). Ahora bien, su título de abridor de los caminos (carreteras) se cree que se refiere a los caminos a través del inframundo, pero también puede referirse a las elecciones o caminos tomados en la vida, ya que también parece haber estado relacionado con el poder del faraón viviente. En el "Libro de los muertos" y el libro de "Lo que está en el inframundo" (Amduat) guía al difunto a través del inframundo y lo protege en su peligroso viaje, pero también se pensó que actuaba como un explorador del ejército, "abriendo un camino" para permitirles continuar (Sellers, 1992). Aquí se encuentran grandes similitudes con el Dios de Israel quien acompaña al ser humano, incluso cuando atraviesa por los valles de tinieblas, es decir, por el camino de la muerte,



como lo afirma el Salmista: “aunque pase por valle tenebroso, ningún mal temeré, porque tú vas conmigo; tu vara y tu cayado, ellos me sosiegan” (Sal 23, 4).

Pero el camino pavimentado más antiguo de la historia habría sido construido por Khufu hacia el año 3.000 a.C. durante la cuarta dinastía egipcia, con el objetivo de transportar piedras de las canteras del lado este del Nilo a la meseta en el lado opuesto donde se construiría la pirámide de Khufu. Estos caminos paralelos al río Nilo, sirvieron para transportar los materiales para las pirámides, obeliscos, etc, y por estas rutas pasarán más tarde los griegos y los romanos (Jacobson, 1940).

Desde entonces los sucesores de Khufu se dieron a la tarea de construir caminos, también como una alternativa a la condición del río Nilo. Por estos caminos pasaron tanto los reyes como los campesinos, y los utilizaron sea para el comercio como para la religión, los atravesaron ejércitos, tanto egipcios como extranjeros, desde el Delta del Nilo hasta Nubia. Por estas rutas los Hicsos introducen el caballo y el carro para el comercio, pero también para la guerra (Jacobson, 1940).

Además, desde el norte de Egipto se prolonga el camino “de los Filisteos” hacia Canaán y Siria, esta era la ruta más común que tomaban los faraones. Brugsch lo llama el “antiguo camino real” (Jacobson, 1940, p. 18) a lo largo de la costa del mar Mediterráneo; fue por este camino por donde viajó Abraham dentro y fuera de Egipto, de igual modo Jacob cuando bajó a Egipto para el encuentro con su hijo José. Este camino unió a Egipto con Asia y permitió el comercio entre ellos. Por otra parte, los ejércitos invasores de Asia debieron utilizar este camino durante sus guerras con Egipto (Jacobson, 1940).

En Egipto el camino militar entre el Nilo y el mar Rojo se podía utilizar siempre y cuando se pagara por el tránsito. En efecto, Plinio el viejo dice: “donde quiera que vayas, tienes que pagar,

aquí por el agua, allí por forraje, para pasar la noche, para peajes de todo tipo” (Knapton, 1996, p. 26).

Contexto bíblico del camino: Las rutas de Palestina (Canaán)

Después de haber presentado a las culturas circundantes, ahora la atención se centra en Palestina, que naturalmente adquiere para la tradición judeocristiana una relevancia primordial, dado que allí se va a originar y desarrollar el texto bíblico. Por su situación geográfica, Palestina hace de puente entre las culturas de Mesopotamia y la cultura egipcia (González, 2012). En efecto, en los comienzos del segundo milenio (2.000 a.C.) los amorreos, pueblo nómada, que se había apoderado de la Mesopotamia, establecieron su capital en Babilonia e iniciaron su invasión hacia Canaán (Palestina), empujando a algunos clanes seminómadas que dieron origen al pueblo hebreo. Esta es una teoría muy plausible, que, de aceptarse como cierta, ubicaría el origen del pueblo hebreo recorriendo caminos hasta establecerse de forma sedentaria en Palestina. De todos modos, históricamente se sabe que Hamurabi, rey amorreo, gobernó hacia la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XVII, escribió un código legal que lleva su nombre, con más de 282 leyes, de las cuales algunas aparecerán más tarde en la legislación hecha por Moisés. Un redactor tardío, para presentar la unidad de los clanes seminómadas, convertirá a todos los jefes de esos clanes en descendientes de Abrahán y rindiendo culto a una divinidad conocida como el Dios del Padre (Soggin, 1999). Al respecto Díez (1993) afirma: “este Dios les habría prometido una tierra y una descendencia, y, al entrar en Canaán, lo identificaron con el dios cananeo El, que se veneraba con un nombre distinto en cada uno de los santuarios cananeos (Siquén, Betel, Mambré, Berseba), y que pasaron a la posteridad como santuarios patriarcales” (p.21).

Los patriarcas son los antepasados de Israel y existen dos modos de esbozar el marco de vida de estos grupos (más que de los personajes): las genealogías y los nombres de lugar e itinerarios

(caminos recorridos). La genealogía es la manera más corriente de ubicar a una persona en el tiempo. La secuencia consanguínea padre-hijo subraya la continuidad de las generaciones, pero no necesariamente biológica, sino también expresa una relación comercial, social, religiosa o todas a la vez (Xella, 1982). Por otra parte, los nombres de lugar y los itinerarios permiten determinar la ubicación de los grupos en un espacio determinado. Desde esta perspectiva, el ciclo de Isaac se desarrolla en torno a Berseba, mientras que el de Abraham se ubica en Hebrón-Mambré. Por su parte, el ciclo de Jacob se ubica en Betel, mientras que los textos relativos a Israel, bien sea como grupo o como clan, o con identidad propia, distinto de Jacob, se localizan en torno a Siquem. Lo más probable es que gracias a la genealogía se establezca una cronología lineal, con relaciones de padres e hijos, y se transformen las tradiciones, para que todos los personajes, considerados como antepasados por la posteridad, pasen por los lugares de origen de los distintos patriarcas (González, 2012).

De este modo, nacen los caminos patriarcales que los comunican entre sí, les permite crear relaciones y crear vínculos familiares para la ayuda mutua y el sostenimiento como grupo. Desde esta perspectiva, se puede decir que hay dos grupos de tradiciones patriarcales, uno en el sur, con Abrahán e Isaac, y otro en el norte, con Jacob e Israel. Por su parte, los relatos sobre Jacob y Labán (Gn 29-31) son los que más claramente muestran el sentido de las relaciones y la manera como un individuo funda un clan a partir de otro ya existente (González, 2012).

Los caminos en Palestina siguen las mismas direcciones y se superponen a los caminos antiguos ya delineados en precedencia. Es decir, el auge que ellos tuvieron desde el punto de vista de la ingeniería se debe, sin lugar a duda, a los trabajos realizados por los imperios griego y romano. Donde había senderos alternativos, los romanos construyeron, recubrieron de piedra, señalaron y hasta custodiaron los caminos. Por su parte, la

Sagrada Escritura hace referencia a tres vías importantes de la antigüedad: El camino del mar, mencionado en Is 8,23, el sendero real, mencionado en Nm 21,22 y el de los filisteos, mencionado en Ex 13,17 (González, 2012).

En el primer caso, Isaías ve el cambio de suerte para el pueblo de Israel, porque en tiempos antiguos el Señor humilló a la tierra de Zabulón y Neftalí, pero ahora ha llegado la gloria por el camino del mar, al otro lado del Jordán, en la Galilea de los gentiles (Is 8,23). En el segundo caso, el libro de los Números está hablando de la conquista de la Transjordania por parte de las tribus de Israel. En efecto, los amorreos se habían establecido en la meseta del Jordán, escenario del drama bíblico, ellos establecieron justicia en la mitad oriental de esta tierra fértil, y bajo Hammurabbi ejercieron poder y dominio desde Elam hasta el Mediterráneo (Tidwell y Pierson). Así pues, los israelitas envían mensajeros a Sijón, rey de los amorreos, en estos términos: “Quisiera pasar por tu tierra. No me desviaré por campos y viñedos, ni beberé agua de pozo. Seguiremos el camino real hasta que crucemos tus fronteras” (Nm 21,22). Pero ante la negación del permiso trabaron batalla venciendo Israel y apoderándose de su territorio (Nm 21,23-24). En el tercer caso, el libro del Éxodo narra la salida del pueblo de Israel de Egipto, y explica por qué el pueblo no tomó el camino más corto, para no pasar por el camino de la tierra de los filisteos, pues Dios dijo: “No sea que, al verse atacado, se arrepienta el pueblo y se vuelva a Egipto. Hizo Dios dar un rodeo al pueblo por el camino del desierto del mar de Suf” (Ex 13, 17-18). En los tres casos, se trata de los caminos antiguos como escenarios de batallas.

Había, pues, dos caminos principales que unían todo el Creciente Fértil en la antigüedad (1.300 a.C.), es decir, las vías que se desplegaban desde Egipto hasta Mesopotamia, naturalmente pasando por Palestina: La “Vía del Mar” y el “Camino Real”. Gonzalez (2012) describe el trayecto de la Vía Maris identificando la cadena de

lugares y ciudades que esta vía unía, e incluso con algunos caminos secundarios en Palestina. La vía al mar partía

De Egipto y pasaba el istmo de Suez por el norte y costeaba el Mediterráneo a través del Sinaí, para internarse en Palestina por el sur y atravesar la llanura al pie de la Sefela. Otro ramal secundario de este camino debía pasar por la misma costa, uniendo entre sí las ciudades filisteas de Gaza, Ashkelon y Ashdod... La llamada Via Maris transitaba junto a la ciudad efraimita de Gezer, que fue plaza fuerte en manos de los egipcios durante largos años. Después atravesaba el paso de Afek, junto a esta ciudad, del que ya hemos hablado, y se dirigía hacia las estribaciones del sureste en la cadena del Carmelo, para buscar la vaguada de Megiddo y así acceder al amplio valle de Yizreel. Megiddo fue también plaza en poder de los egipcios, mientras estos tuvieron el control de la vía. Otro ramal secundario iba desde Afek a los puertos de los llanos de Sharon: Cesarea y Dor, principalmente en época helenístico-romana. El paso del Carmelo junto a la costa no era practicable para el gran comercio o el desplazamiento de tropas, dado que el monte cae precipitadamente sobre el mar. Una vez en la gran llanura de Yizreel, la Via Maris atravesaba la Baja Galilea al pie del Tabor, descendía hasta el norte del lago de Genesaret y atravesaba el Jordán al sur del lago Huleh, junto a la importante ciudad de Hazor, que vigilaba el camino. Otro ramal remontaba el curso del Quisón en el valle de Yizreel, para llegar a la ciudad de Beth Shean, que fue también durante muchos años plaza fuerte en manos de los egipcios; por ahí se internaba en el valle del Jordán (p. 36-37).

En cuanto al Camino Real, Gonzalez (2012) afirma que,

Era en realidad una ruta secundaria y alternativa de la ya descrita, pero que, a diferencia de ella, no bordeaba el Mediterráneo. En efecto, viniendo de Egipto a través de distintas sendas caravaneras por el interior del Sinaí, iba a parar al golfo de Akaba, donde se hallaba el puerto israelita de Ezion Geber. El texto que da pie al

nombre del camino se refiere propiamente al tramo que desde aquel puerto conducía a Damasco a lo largo de toda Transjordania, pasando por los territorios de Edom con su ciudad Bosra, Moab con sus ciudades de Aroer y Dibón, las tierras largamente disputadas entre moabitas e israelitas con Mádaba y Heshbon, para penetrar en el país amonita, pasar por su capital Rabbath-Ammón y continuar después por la tierra de Galaad con Ramoth de Galaad y de allí dirigirse a Damasco, siempre procurando atravesar tierras habitadas y huyendo del temible desierto del este (p. 37-38).

Finalmente, el mismo González (2012) hace un resumen de los principales caminos que circulaban en Palestina, ya propiamente al interior del País, y, sobre todo, bordeando el río Jordán, como sucedía en Egipto alrededor del río Nilo:

Además de estas dos rutas en el camino de Egipto a Mesopotamia, había otras destinadas más bien al tráfico interno entre los habitantes de Palestina. La más notoria era la que seguía más o menos la línea de cumbres de las montañas de Judá y Efraím, partiendo de Beersheva, para arribar a Hebrón, Belén, Jerusalén, Betel, Siquem y Samaría. De ella partían caminos secundarios que empalmaban con la Via Maris, entre los cuales cabe señalar como los más importantes el que descendía desde el norte de Jerusalén a Gezer a través de las vaguadas de Bet Horon, el que desde Samaría lo hacía hasta los llanos que precedían al paso de Megiddo, y el que desde Dotham, más allá de Samaría, bajaba al valle de Yizreel. Otros caminos empalmaban la ruta de las montañas con el «Camino del Rey»: el que iba de Jerusalén a Jericó y de esta a Transjordania, y, sobre todo, el que, desde los montes de Efraím, partiendo de Siquem, bajaba por el Wadi Far'ah pasando junto a la ciudad de Tirsa, hasta llegar al valle del Jordán y, desde aquí, vadeando el río, remontar el cauce del Yabok, tocando las ciudades de Sukkot y Penuel, para llegar por fin a las montañas de Galaad. Todo a lo largo del valle del Jordán existían caminos de norte a sur por ambas orillas (p.38).

Conclusiones

Al examinar el contexto extrabíblico del camino encontramos un panorama de civilizaciones con un rasgo común y trascendente: ellas nacen en torno al agua, concretamente a lado y lado de los grandes ríos. Los caminos van naciendo paralelamente a las aguas (Tigris – Éufrates - Nilo - Jordan), contemporáneamente con los oasis. Dice Heródoto que, así como Egipto surge como un don del Nilo, así también los pueblos van siendo un don de las aguas del creciente fértil (González, 2012).

Pero no solamente las aguas de los ríos ven nacer civilizaciones humanas, sino que también este fenómeno ocurre a lo largo del mar Mediterráneo (mar en medio de las tierras). Con este mar el hombre también ha descubierto la agricultura, el comercio, la geometría y la escritura. Por otra parte, el Mediterráneo se ha convertido en un camino por donde circula la filosofía, la democracia, las religiones del libro (judaísmo, cristianismo e islam). El Mediterráneo ha comunicado entre sí a tres continentes (Europa, Asia y África) y hoy alberga unos 427.000.000 de personas y 24 países; sin embargo, sus hermosas aguas se han visto enrojecidas por las guerras fratricidas, conflictos religiosos, ambiciones de los imperios, etc (Michel y Marant, 2018).

Por otra parte, se ha presentado un recorrido a través de las distintas culturas y civilizaciones sobre el tema del camino, y se han descrito diversas variables que proporcionan un contexto amplio, para abordar el texto bíblico. En particular, en el contexto bíblico, se han detallado los caminos que recorren la geografía de Palestina, y concretamente del territorio de Israel. Este panorama contribuye a la mejor comprensión de los itinerarios bíblicos que se estudiarán en una etapa sucesiva de la investigación.

Un grupo de acepciones del camino se puede agrupar en una metáfora que ilustra mejor su

significado. En efecto, los caminos han sido comparados con el cuerpo humano, especialmente con sus venas y arterias por donde fluye la sangre, hasta que incluso muere. Es verdad, por las vías corre lo que hace vital al hombre: comercio, conocimiento y religión. Cuando estas arterias dejan de funcionar la civilización está destinada a la muerte. En efecto, en el caso del comercio, los productos vitales como la sal, el trigo y otros bienes corren por estos caminos para poder llegar de un sitio de abundancia a un sitio de carencia y así sostener la vida humana (Jacobson, 1940).

Por otra parte, hemos descubierto que la comunicación es un factor inherente al hombre, y uno de los propósitos de los caminos era precisamente la propagación de las noticias. Los mensajeros fueron empleados para llevar noticias entre los principales centros de la población, y por todas partes (Knapton, 1996). Además, tanto el conocimiento como la religión son vitales, y no mueren gracias a los caminos. En efecto, también la religión anda por los caminos del mundo para mantener la espiritualidad y la llama viva de la esperanza. Desde luego que, los caminos son lugares por donde circulan las alegrías, pero también los sufrimientos; los amores, pero también los odios; el conocimiento, pero también la superstición (Jacobson, 1940).

La Biblia no desconoce estos hechos y en el pasaje conocido con el nombre de la “torre de Babel” (Gn 11,1-9) describe la tendencia de la humanidad para crear imperios que esclavizan al ser humano. Los caminos por donde pasan estos imperios, más que un aparente progreso muestran un proceso de sometimiento de distintos pueblos. Justamente Ska (2005) después de estudiar este relato bíblico llega a las siguientes conclusiones. Primera, el relato describe en modo paradigmático el sueño imperialista y totalitario de Babilonia. Segunda, Dios es contrario a este tipo de globalización que implica la cancelación de las diversas culturas. Dios es contrario porque el totalitarismo tiende a cancelar algunos valores sagrados de la

humanidad, especialmente lo particular de cada cultura. Tercera, la diversidad de culturas y la dispersión es querida por Dios y es un desarrollo positivo de la historia humana (Gn 10, 32 y 11, 8). Dios quiere que cada nación tenga su propio espacio y desarrollo de su propia cultura. Dios no se opone a la unidad de los pueblos, sino a la uniformidad forzada por un imperio totalitario.

Finalmente, queda claro que los caminos físicos, construidos por las grandes civilizaciones y recorridos a lo largo de sus respectivas historias, dan origen a diferentes metáforas que el texto bíblico aprovecha para expresar contenidos teológicos.

Referencias bibliográficas

- Aguado, J.M. (2004). Introducción a las teorías de la comunicación y de la información. Murcia, España: Universidad de Murcia.
- Caballeros, A. y Serrano, J.M. (1988). Historia del Mundo Antiguo, Oriente: Sumer y Akad. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Campos I. (2006). Los inicios de la dinastía aqueménida y la formación del imperio persa. *Revista Iberoamericana de Historia*, 1, pp. 19-28.
- Díez, F. (1993). Guía de Tierra Santa. Estella, España: Verbo Divino.
- Frankopan, P. (2015). *The Silk Roads: A New History of the World*. New York, Estados Unidos: Vintage Books.
- González, J. (2012). *El creciente fértil y la Biblia*. Estella, España: Verbo Divino.
- Jacobson, H.R. (1940). *A history of Roads from ancient times to the motor age*. Atlanta, Estados Unidos: Georgia School of Technology.
- Michel, J.-M. y Marant, A. (2018) *Mare Nostrum*. Francia: Capa Presse-Arte France.
- Knapton, J. (1996). *The Romans and their Roads. The original small element pavement technologists*. En: I. I. y K.D. (Ed.). *Proceedings, the Fifth International Conference on Concrete Block Paving*. pp. 17-52. Tel-Aviv, Israel: Ramat-Gan.
- MacGregor, N. (2011). *Eine Geschichte der Welt in 100 Objekten*. Munich, Alemania: Bech.
- Millard, A.R. (1987). *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*. En: H. J.B y W. D. (Ed.). *The History of Cartography*. pp. 107-106. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Mortorell D. (2003). *El Imperio persa. Persépolis, el escaparate imperial*. *Historia y vida*, 427, pp. 58-67.
- Poolos, J. (2013). *Darius the Great*. New York, Estados Unidos: Chelsea House.
- Ramos, R.T. (2007). *Vías, carreteras y otras calzadas. Breve historia de las mismas*, *Cimbra, Revista del Colegio de Ingenieros Técnicos de Obras Públicas*, 376, pp. 16-25.
- Razmjou, R. (2010). *Persepolis: A Reinterpretation of Palaces and Their Function*. En: C.J (Ed.). *The world of Achaemenid Persia. History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East. Proceedings of a Conference at the British Museum 29th September – 1st October 2005*. pp.231-245. Londres, Reino Unido: I.B. Tauris. p. 231-245.
- Rosell, J. (2016) *El nacimiento de la civilización, Babilonia, Sumeria, Valle del Indo y Egipto, Documental*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=fPO3dD4ZcIo>.
- Sánchez, W. (2009). *La voz como modo de revelación. Investigación exegético-teológica del término φωνή en el cuarto evangelio*. Roma, Italia: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Sellers, J. (1992). *The Death of Gods in Ancient Egypt: An Essay on Egyptian Religion and the Frame of Time*. Lewiston, Estados Unidos: Penguin Books.
- Ska, J.L. (2005). *Il libro Sigillato e il Libro Aperto*. Bologna - Italia: Centro editoriale dehoniano.
- Soggin, J. A. (1999). *Nueva Historia de Israel*. Bil-

bao, España: Desclée De Brouwer.

Tidwell, J.B. y Pierson, C. (2003). *La Geografía Bíblica*. Alabama, Estados Unidos: Editorial Mundo Hispano.

Xella, P. (1982). *Gli Antenati di Dio*. Verona, Italia: Essedue edizioni.



Aportes de la educación religiosa escolar a la promoción del pluralismo religioso¹

Contributions of school religious education to the promotion of religious pluralism

Danilo Andrés Cantillo Cabrera ²
Fredy Alonso Quintero Torres ³

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a6

Resumen

La educación religiosa es vital para la formación integral del ser humano y su rol dentro del gran complejo de la educación es valioso para proponer al hombre de hoy una visión holística del mundo y de la realidad. El pluralismo religioso se inscribe en la nueva concepción del mundo moderno como una categoría constructora de respeto, aceptación del otro, tolerancia y fraternidad. La ERE en Colombia, a partir de la Constitución de 1991, ha recibido un marco legal que ha originado un cambio de perspectiva de la confesionalidad a la pluralidad de creencias. Es por ello que desde esta área del conocimiento se deben construir en las aulas de clases verdaderos areópagos de autoconocimiento y conocimiento del otro como afirmación de la propia identidad, que a su vez se abre a la experiencia de una educación religiosa orientada desde la pluralidad y la diversidad superando el viejo paradigma de la confesionalidad cerrada y absolutista.

Palabras clave: Educación religiosa; Pluralismo; Religión.

Abstract

Religious Education is vital for human beings' holistic formation. That is why its role in education is critical to provide individuals with a wide perspective of the world and its reality. Religious Pluralism is part of a new vision of the world as it promotes respect, inclusion, tolerance and fraternity. The ERE in Colombia, grounded in the Constitution of 1991, developed a new legal framework that has allowed a change of the perspective: From confession to the acceptance of pluralism of beliefs. That is why, it is important to change classrooms into truly Areopagus of self-knowledge and knowledge of others as affirmation of self-identity. An identity opened to a new religious education, oriented by the pluralism principles and that transcends old paradigms of a narrow and absolutist confession.

Keywords: Religious education; Pluralism; Religion.

¹ Artículo de reflexión producto del trabajo investigativo de los autores realizado desde la Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás – DUAD.

² Estudios realizados de Filosofía y Teología en el Seminario Regional de la Costa Atlántica Juan XXIII. Maestría en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás. Docente del Colegio Eucarístico la Merced de Barranquilla. Correo de contacto: daniloandrescantillo@hotmail.com; danilocantillo@ustadistancia.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5101-6393>

³ Docente investigador en Educación Religiosa, Representaciones Sociales y Pedagogía. Magister en Educación de la Universidad Santo Tomás. Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás. En la actualidad se desempeña como docente de tiempo completo de la Facultad de Educación de la Universidad Santo Tomás. Correo: fredyalqt@gmail.com; fredyquintero@ustadistancia.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7922-4896>

Introducción

La globalización ha evidenciado que el mundo es plural y que los paradigmas de exclusión no tienen hoy por hoy asidero en la vida social y religiosa de los seres humanos. En el gran conjunto de la diversidad tiene un lugar muy importante el pluralismo religioso que es una exigencia que apremia de manera prioritaria a la Educación Religiosa Escolar (en adelante ERE) y la llama a dar una respuesta efectiva y afectiva desde su componente axiológico. En este contexto se propone el presente artículo, el cual consta de cuatro partes que aportarán elementos pertinentes sobre los aportes de la ERE al fenómeno del pluralismo religioso.

En la primera parte, se presenta un panorama histórico de la educación en Colombia que estuvo polarizada por la política estatal generando especialmente una ERE confesional desde el cristianismo católico y una educación liberal sin religión que generó pugnas entre conservadores y liberales. En la segunda parte, se realiza un estudio del marco legal de la ERE, partiendo de la Constitución de Colombia de 1991, de donde emanaron legislaciones educativas con vistas a una transición educativa que respeta la confesionalidad y abre caminos a la pluralidad de creencias desde el criterio de la trascendencia como un componente esencial de todo ser humano. En la tercera parte, se da una definición del pluralismo religioso desde el componente epistemológico de la categoría de comunicabilidad y apertura desde los postulados de John Hick y Raimon Panikkar. Por último, se presentan los aportes de la ERE al pluralismo religioso a partir de un itinerario pedagógico apoyado en la interdisciplinariedad.

1. La ERE: desarrollo histórico del siglo XIX

Precisar el desarrollo de la ERE, no es una tarea fácil de emprender, pues desde su comprensión primigenia siempre ha estado relacionada con los ambientes eclesiales y con un ingreso en la

mallá curricular que favorecía en cierta medida a la religión, no tanto como una formación integral, sino por una marcada confesionalidad cristiana católica que se vió patrocinada por la política. Por lo tanto, presenta un gran reto al respecto dar un juicio sobre la naturaleza y desarrollo de la ERE (Azevedo, 2018, citado en Botero y Hernández, 2018).

Por otra parte, López (2014) afirma:

La educación religiosa fue uno de los temas que estuvo siempre presente en la agenda política de los gobernantes, ya que era una forma de mantener cierto dominio y control en gran parte de la sociedad, lo que generó conflicto y tensión en la sociedad, de alguna forma esta inestabilidad llevó a la educación religiosa, a no estar definida en comparación con otras áreas del conocimiento. (p.18)

La historia corrobora que la ERE se ha gestado en medio de esferas de orden político, social y eclesial, que la han llevado en cierta medida a estar “sujeta a una serie de leyes que a través de la historia han ido cambiando y generando nuevos discursos en torno al respeto por los derechos y diferencias religiosas” (López, 2014, p.13). A propósito, también Meza et al. (2011) afirma que “la Educación religiosa Escolar (ERE) ha cumplido históricamente un papel en Colombia que no se puede reducir a los contenidos dictados en clase, sino que se tiene que comprender de una manera más amplia” (p. 39).

Releer la historia de la educación religiosa en Colombia le da una especial significación a este estudio, pues en la comprensión de la naturaleza de la ERE, no es posible dejar a un lado la lucha de poder entre el Estado y la Iglesia, representados en los partidos conservador y liberal, generando unas tendencias en la educación que influyeron en cierta medida en su configuración. Acerca de esto, Guerrero, Andrade y Castro (1999) señalan:



En 1822 la creación de la Dirección de la Enseñanza Pública que establece la educación pública, obligatoria y laica, en aplicación de la Ley de Educación aprobada por Simón Bolívar, más conocida bajo el nombre de Plan de Estudios Nacional de Santander, fracasa por la escasez de recursos financieros que impide la contratación de maestros. Es así, como la presencia de las congregaciones religiosas es indispensable al menos hasta 1837. (Citado en Andrade, 2011, p. 166)

Desde 1839, la enseñanza genera entonces una confrontación política e ideológica marcada por dos tendencias antagónicas: por una parte, la conservadora que solicitaba continuar la educación por parte de las congregaciones religiosas y, por otra parte, la tendencia liberal que buscaba una educación de espíritu laico y de carácter público alejada del sistema eclesial. Es de vital importancia destacar que el cambio de tendencia acompañado generalmente por una guerra civil marcaba el espíritu educativo desde sus perspectivas e ideologías. Ya en 1844 por medio del presidente Ospina Rodríguez y su reforma educativa se impuso la tendencia conservadora, pero seis años más tarde en 1850, el gobierno de turno de carácter liberal, liderado por José Hilario López, hace efectiva la libertad de enseñanza convirtiendo en colegios nacionales las universidades (Andrade, 2011).

En 1870, con la creación del DOIP (Decreto Orgánico de Instrucción Pública) por parte del Gobierno liberal, se dio pie al enfrentamiento más agudo entre las dos soberanías: la del Estado liberal y la Iglesia Católica. La Iglesia hizo una gran oposición señalando que el deber ser de la educación era formar cristianos con virtudes capaces de asumir el rol de ser ciudadanos, pero desde los principios religiosos y no desde la educación laica que se saltaba la dimensión de las virtudes de las personas. El clero incitó a que se dieran grandes contiendas hasta persuadir a los padres para que no enviarán a sus hijos a las escuelas, descalificando así el DOIP como protagonista de la desmoralización y de la pérdida de las creencias re-

ligiosas. El enfrentamiento, que fue más allá de lo retórico, mereció ser llamado la Guerra de las Escuelas dado que tuvo un impacto nacional (1876-1877). Esta situación la describe Alarcón (2012) como “una cruzada destinada a recuperar para la población la instrucción religiosa, así como los valores y tradiciones católicas que habían caracterizado a la sociedad colombiana” (p. 93).

No se trataría objetivamente de la existencia de dos partidos sino de dos caminos, uno tradicionalista y otro modernista para la construcción de la nación (Alarcón, 2012). Sin embargo, Giraldo (2009) expresa que el conflicto tenía intereses de fondo también económicos, pues el liberalismo buscaba más allá de formar una ciudadanía moderna, forjar ciudadanos productivos y así impulsar económicamente al país. Es entonces vital destacar no solo el alcance político y religioso del tema educativo, sino el económico que respondiera a un sistema capitalista con una nueva política (citado en López, 2014).

A lo largo de los años, el poder político fue pasando de un bando a otro, es decir, el poder por un tiempo lo tenían los conservadores y otro tiempo los liberales con la duración inestable en distintos períodos; por ejemplo, los liberales establecieron la no interferencia del gobierno en la educación religiosa, para así salvaguardar sus intereses cuando estuvieran fuera del turno de mandato. Un testimonio al respecto lo narra Alarcón (2012) escribiendo: “uno de los aspectos más controvertidos del Decreto Orgánico de Instrucción Pública fue el de la educación laica, a la cual se refería el artículo 36, al establecer «que el gobierno no interviene en la instrucción religiosa»” (p. 81).

Pero la Iglesia no se quedaría con los brazos cruzados y junto con ella la tendencia conservadora, buscaría no solo recuperar el poder, sino salvaguardar la educación de la laicización. En 1870 surge entonces un marco legal para la secularización de la educación que continuaba con el proceso de la Constitución de 1851 y que determinaba la

separación del Estado y la Iglesia, con ratificación en la Constitución de 1853 y ordenamiento jurídico en 1863, generando una inquina casi fanática del partido conservador y de la Iglesia (Alarcón, 2012). Todos los intentos liberales para la construcción de un Estado laico encontraron una gran barrera por parte de los conservadores y de la Iglesia, pues la sociedad colombiana de la época estaba marcada por las tradiciones religiosas. Lo anterior tiene validez si se recuerda que a finales del siglo XIX se da la inserción del proyecto político de la Regeneración, que asignaría una Constitución centralista proclamada en nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad. Ya la firma del concordato entre el Estado colombiano y el Vaticano en 1887 en el artículo 53 instauraba la independencia de la Iglesia en sus asuntos internos y el ejercicio de su poder espiritual sin necesidad del poder civil (Alarcón 2012).

Aún vigente el concordato, la pugna de poderes hoy continúa ya no entre la Iglesia y los liberales, sino entre los distintos partidos políticos. Sin embargo, la ERE se ha ido matizando a finales del siglo XX por un marco legal que le ha dado su actual situación en Colombia. En el siguiente numeral se precisará la legislación educativa de la ERE a partir de la Constitución de 1991 y como se puede hablar de una incipiente, pero significativa transición, de una ERE ligada a la confesionalidad a una ERE como disciplina desde la pluralidad que lleva a la trascendencia, como elemento esencial en el ser humano.

2. La ERE a finales del siglo XX e inicio del XXI y el marco legal de transición de la confesionalidad hacia la pluralidad

Como se puntualizó en el apartado anterior, la ERE en Colombia ha estado orientada por pará-

metros de los partidos políticos de turno que han dirigido al Estado, es decir, los conservadores y los liberales, pero hablar de confesionalidad, equivale a rotular a la Iglesia cristiana católica, apoyada en el siglo anterior por el grupo político conservador. Al respecto Botero y Hernández (2018) expresan:

Durante los períodos de conquista, de colonización, de patronato español, de independencia y hasta la Constitución de 1991, la educación religiosa escolar se comprendió desde los paradigmas cristianos católicos: La evangelización y la pastoral. En efecto los contenidos eran dogmas; el método, la memorización, y la finalidad, la fundamentación de la fe cristiana. (p. 24)

Hablar hoy de ERE, más allá de una confesión religiosa, significa dar valor a la globalización que señala una nueva dirección, es decir, la pluralidad religiosa que se convierte en una nueva herramienta de apertura y respeto hacia a las demás creencias religiosas, generando así una educación incluyente que habla de divinidad, no ya desde una nominación cerrada y dogmática, sino desde la trascendencia donde se expresa una apertura al totalmente Otro, desde diferentes experiencias religiosas. Esta nueva manera de pensar la ERE es posible gracias a la legislación colombiana, especialmente en las últimas décadas, que de una u otra manera superó los “paradigmas confesionales que se vincularon a la tarea docente” (Botero y Hernández, 2018, p. 13). Fue entonces la normatividad legal de la República de Colombia la que proporcionó luces a la marcada ambigüedad de la ERE, especialmente partiendo de la Constitución de Colombia de 1991 hasta la actualidad (Botero y Hernández, 2018).

Así el paso fundamental de la confesionalidad a la trascendencia⁴ se encontraba en etapa embrionaria en la Constitución de 1991 del

⁴La trascendencia aquí se comprende como una dimensión del ser humano que es vital para dar respuesta a los interrogantes más profundos de su existencia inicial y final. Es un acontecimiento que implica salir de sí mismo para buscar el sentido de su existencia no precisamente hacia una determinación nominal distinta de él, sino a cualquier experiencia de sentido diverso a él. Víctor Frankl, (2004) señala “(...) cuanto más se afana el hombre por conseguir la autorrealización más se le escapa de las manos, pues la verdadera autorrealización solo es el efecto profundo del cumplimiento acabado del sentido de la vida. (...) la autorrealización no se logra a la manera de un fin, más bien como el fruto legítimo de la propia trascendencia” (p. 133).



Estado colombiano, la cual determina como un derecho la libertad religiosa señalando: “Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva” (Art 19). Así, la libertad de cultos marcaba el fin, si bien es cierto no absoluto, pero si daba límites a la centenaria confesionalidad del cristianismo católico, dando apertura a otras experiencias religiosas que también aportarían a la educación sus parámetros doctrinales y que más tarde influirían en la posterior legislación educativa respecto a la ERE.

Al respecto del marco legal de la ERE, Botero y Hernández (2018) afirman:

Está elaborado, con base en: la Constitución Política Colombiana, en la Carta de Navegación de todos los procesos ciudadanos, en la Ley General de Educación 115 de 1994, y en las leyes, los decretos y las directivas que regulan la ERE en Colombia: Ley 133 de 1994, Decreto 1278 de 2002, Directiva Ministerial 002 de 2004 y el Decreto 4500 de 2006 (p. 18-19).

La ley 115 de 1994 que direcciona todo el sistema educativo colombiano, habla de la ERE en el artículo 23 ubicándola en el sexto puesto de las áreas obligatorias; sin embargo, se aclara que ninguna persona podrá ser obligada a presenciar este espacio académico. Se debe precisar que, frente a la ERE, hay una gran ambigüedad pues tan solo un artículo después, en el 24 se determina que es un derecho. Lo más trascendental de esta ley es precisamente el calificativo de espiritual que se repite en tres ocasiones en los artículos 5 numeral 1, en el artículo 15 y finalmente el artículo 16 h. De esta manera, se determina la dimensión espiritual como la naturaleza de educación religiosa. En síntesis, esta ley se debate entre la obligatoriedad y la libertad de la ERE (Moncada y Barreto, 2018).

La ley 133 de 1994 explicita el artículo 19 de la Constitución de 1991 que habla de la libertad religiosa como derecho de los ciudadanos señalando así el paso de la mono-confesionalidad y abrién-

dose a la experiencia del pluralismo y la multiculturalidad. El artículo 6 en el inciso g, expresa que se puede dar la enseñanza e información religiosa ya sea por medio escrito u oral solo a quien desee (Botero y Hernández, 2018, p. 20).

Estas legislaciones, no solo dieron un paso de la confesionalidad al pluralismo religioso y de este a las trascendentalidad, fundamentado por la libertad de la persona humana, sino que también dio nuevas luces al campo pedagógico y a la misión del docente de ERE. A propósito, escribe Botero y Hernández (2018): “para realizar dicho ejercicio de enseñanza o trasmisión es necesario poseer un “Certificado de Idoneidad” que proceda de una iglesia o religión a la cual pertenezca” (p. 20). Lo anterior permite intuir, que el docente de educación religiosa no debe ser necesariamente un profesional o licenciado y que su misión en las escuelas está orientada en las directrices de la comunidad religiosa a la que pertenezca. Al respecto también se puede decir que la función del docente de ERE consistió en “vigilar la trasmisión de los preceptos de un sistema religioso, ya que la idoneidad de la enseñanza no parte de un título como tal, sino de una certificación expedida por la Iglesia a la cual esté ligada la institución Educativa” (Botero y Hernández, 2018, p. 20).

Después de ocho años, el Decreto 1278 emitido el 19 de junio de 2002, en el artículo 21, señala los tres grados de escalafón docente que son normalista, licenciado y doctor. Con lo anterior queda en vilo la idoneidad del docente de ERE, pues hace años se había hablado de un certificado de idoneidad notándose nuevamente una clara ambigüedad acerca de la profesionalización del docente en ERE. (Botero y Hernández, 2018). Dos años más tarde, la Directiva Ministerial 002 de 2004 señala a la ERE como un espacio académico obligatorio en las instituciones educativas estatales y no estatales, pues considera esta como un área fundamental en la formación y el conocimiento. Esta asignatura se realizará desde la elección de la formación de los padres o tutores de los estudiantes y desde los con-

venios con las distintas confesiones. Estás además presentaran los programas del plan de estudio. La directiva también legisla sobre la no obligatoriedad y hace un llamado a los docentes a no practicar el proselitismo y a orientar sus clases en la intensidad horaria fijada por el PEI. También resalta la importancia de la formación permanente en esta área.

Por otra parte, el Decreto 4500 del 19 de diciembre de 2006 realiza una alocución sobre los fundamentos de la ERE, repitiendo elementos de la directiva del 2002 y especificando otros aspectos relevantes como el ámbito de aplicación en los niveles de preescolar, educación básica y media. También se explicita la importancia de la concepción integral de la persona humana y su dimensión trascendente.

Según la panorámica histórica y legal que se ha desarrollado de la ERE, se puede señalar que la confesionalidad y la no confesionalidad, siguen vigentes en los distintos establecimientos, pues la ambivalencia de las leyes y el principio de la libertad religiosa han hecho de la ERE un área si bien es cierto vital para la educación de la integralidad del ser humano, en este caso particular de los estudiantes, también hoy se puede ver como señala Botero y Hernández (2018): “una evolución teórica y experiencial de la ERE dentro de las lógicas de la escuela” (p. 24). Lo cual equivale a definir aún con cierta preocupación que la educación religiosa en Colombia sigue siendo, a pesar de todo, una paradoja que amarra cualquier intento de fundamentación con los sistemas religiosos que rigen las escuelas.

3. Hacia una definición de pluralismo religioso

En el recorrido histórico realizado en esta investigación se evidencia que en Colombia ha existido una marcada confesionalidad, manifestada con un solo rostro, el de la Iglesia cristiana católica. Fue solo hasta la Constitución Política de 1991, cuando se pudo expresar el derecho a la libertad

de cultos, generando así un significativo avance en lo que se podría llamar un país plural, no porque no lo fuera de facto, sino que la legislación no había hecho un pronunciamiento oficial.

En este sentido, Colombia se destacan por ser un país pluriétnico; cómo olvidar, por ejemplo, las culturas indígenas y las descendencias de los negros traídos como esclavos por los españoles que generaron con los siglos la llamada cultura afrodescendiente, la presencia de la religión católica a partir de la Conquista y fortalecida en la colonia, y finalmente, la presencia del cristianismo protestante. Hoy todo este influjo hace del tejido social un auténtico fenómeno plural que coloca grandes retos a la ERE marcada por mucho tiempo por la confesionalidad cristiana católica y que pide ser desde la normatividad legal transformada en pro de la pluralidad (Botero y Hernández, 2018).

La ERE, si desea tener una episteme actual y cualificada para la formación de los estudiantes, debe comenzar por considerar la pluralidad social y religiosa vital en su aporte a la trascendencia e integridad del ser humano desde la pedagogía. Por lo tanto, se hace necesario estudiar este fenómeno socio-religioso del pluralismo para poder responder a los retos de la Colombia del siglo XXI. Al respecto Botero y Hernández (2018) afirman que “las expresiones culturales vivenciadas por las comunidades originarias del territorio nacional – ricas en sapiencias acerca de la dimensión espiritual del ser humano y su importancia para la comunidad – deberían tenerse en cuenta como los primeros conocimientos de educación religiosa” (p. 24).

Para comprender qué es el pluralismo religioso conviene considerar las Palabras de María Coy (2010) cuando afirma que “hoy todo es plural, diverso, diferente” (citado en Botero y Hernández, 2018, p. 27). Este ejercicio hermenéutico se realizará a partir de la reflexión de dos pensadores contemporáneos, John Hick y Raimon Panikkar, pues sus propuestas son hoy para la ERE un hori-



zonte de apertura a un mundo multicultural y plural.

En primer lugar, se encuentra el británico John Hick (1922-2012), considerado como uno de los máximos representantes del pluralismo religioso. Este filósofo plantea desde la teoría kantiana del noúmeno y el fenómeno el principio del ver y percibir, es decir, desde un subjetivismo cognoscitivo. Al respecto de este principio Meléndez (2015) explica que “percibir lo absoluto es siempre percibirlo como de esta manera o de aquella otra como personal, o como impersonal, como todopoderoso o misericordioso, como Vishnú o como Shiva, como el Dios Único o como la Sagrada Trinidad” (p. 6). Comprender el pensamiento de Hick requiere una reflexión tripartita, pues existe una realidad trascendente (metafísica), que al revelarse es conocida por alguien (epistemología) y, por lo tanto, cualquier noúmeno religioso (teología) no podrá expresarse, sino en términos de lo real experimentado desde las percepciones humanas (Meléndez, 2015).

Este panorama filosófico sirve para argumentar sobre el pluralismo religioso. Afirma Meléndez (2015): “Hick sugiere aplicar esta perspectiva a nuestra propia percepción de lo Real mediante la distinción entre el noúmeno real, lo Real an sich, y lo Real como humanamente percibido de diversas formas, aplicado al ámbito del fenómeno divino” (p.7). Lo anterior en términos más asequibles equivaldría a decir que “cada persona, pues, percibiría a Dios desde su propia franja religiosa y perceptiva personal” (Meléndez 2015, p. 8). Así, en el pluralismo religioso juega un papel primordial la experiencia humana que es diversa en todas las culturas y plural en su subjetividad, por lo tanto, se comprendería que “todas las religiones del mundo (...) como varias acumulaciones y logros de respuestas humanas a lo Real en sí, de forma que todas ellas habrían de estar a la par las unas en relación con las otras” (Meléndez 2015, p. 8).

Acerca de Hick comenta Bobadilla (2006):

La revolución copernicana que propone Hick consiste en un cambio de paradigma (...) después de haber creído durante siglos que el sol giraba alrededor de la tierra, se descubrió, gracias a Galileo y Copérnico, que en realidad es la tierra la que gira alrededor del sol (...) Incluye un cambio del dogma según el cual las religiones gravitan alrededor del cristianismo y exige reconocer que Dios es el centro alrededor del cual gravitan todas las tradiciones religiosas, incluyendo la nuestra. Se pasa de una visión eclisocéntrica o cristocéntrica a una visión teocéntrica. (p. 70-71)

De esta manera, la confesionalidad cristiana católica queda relegada dando paso al teocentrismo donde sí sería posible la experiencia de un diálogo interreligioso. Hick (1980) en su célebre obra *God has many names* señala: “Debemos aceptar la necesidad de elaborar una nueva comprensión de nuestra fe, no como la única, sino como una de varias” (Citado en Bobadilla, 2006, p. 64). Así el aporte de Hick brinda herramientas para dar el paso de la confesionalidad a la pluralidad no de dioses, sino de experiencias del único Dios.

En segundo lugar, se encuentra Raimon Panikkar (1918-2010), filósofo de la religión y protagonista del diálogo religioso por su vinculación a cuatro credos religiosos, lo convierte en el gran exponente del pluralismo religioso (Meléndez, 2015). John B. Cobb (1996) acerca de Panikkar comenta que “nadie luchó con más coraje con el problema del pluralismo como Raimon Panikkar. Este no es para él sólo un problema teórico sino más bien práctico (...). Este es, además, un profundo problema existencial” (Citado en Meléndez, 2015, p. 11). Meléndez señala también que para Panikkar “la realidad es una y múltiple, pero todo en el seno de un único ser, en un universo en el que no se debe dividir entre materia y espíritu” (2015, p. 10). El punto de encuentro con Hick está en la relatividad de la experiencia que tiene el ser humano con lo Real, pero supera el dualismo kantiano asumido por Hick de Noúmeno y de fenómeno ya que considerada la realidad como

una experiencia que integra tres dimensiones: la sensible, la racional y la mística (Meléndez, 2015).

La interculturalidad se convierte entonces en una categoría clave para comprender el pensamiento de Panikkar acerca del pluralismo religioso que tiene como fundamento la experiencia humana del conocimiento de la realidad presente en diversas culturas y nunca agotado en su totalidad por ninguna (Meléndez, 2015). Lo anterior es a lo que Panikkar llamaría “la filosofía imparativa, una forma de pensamiento que pretende, precisamente, dar la bienvenida a la diversidad humana como parte intrínseca de la existencia de los seres humanos” (Meléndez, 2015, p. 11). La pretensión del postulado de Panikkar era generar un diálogo con las otras religiones en donde no se procurara el convencimiento dogmático, sino una cooperación basada en el mutuo entendimiento para buscar una respuesta nacida del concurso de todos. Para este defensor del pluralismo religioso, el hombre debe estar abierto a acuerdos interculturales. Explicando la obra célebre de Panikkar (1979) *Myth, Faith and Hermeneutics*, Meléndez (2015) dice que “la sabiduría no consiste en una visión monocromática del mundo, o una abstracción infinita, sino en una loable y rica variedad de colores llenos de vida” (p. 11). Al contrario de John Hick, para Panikkar la argumentación humana es limitada y por ello, se hace necesario el esfuerzo conjunto de conocimiento de los distintos credos y luego acogerlos a todos (Meléndez, 2015).

El pluralismo religioso entonces se podría definir como una experiencia humano-religiosa en donde la diversidad y pluralidad de la experiencia de Dios, de lo Real, del totalmente Otro, debe llevar al auto-reconocimiento y conocimiento de las otras religiones y la posibilidad de un diálogo incluyente y no excluyente de los diversos credos. En palabras de Sánchez (2008) se trata de una experiencia religiosa desde diversos puntos de vista que lleve “a descubrir el encuentro entre creyentes de distintas religiones, en este mundo plural, como un verdadero lugar teológico” (Citado en

Restrepo, 2015, p. 449).

De esta manera, el pluralismo religioso se convierte no solo en un tema de actualidad que coloca al día la malla curricular de la ERE, sino en una actitud de vida que requiere, escucha, respeto, inclusión, reconocimiento de la diversidad y por ende una plataforma de auténtico humanismo que influiría en la formación integral y espiritual del ser humano que respondería al urgente llamado del mundo que pide respuestas capaces de guiar al hombre de hoy desde una apertura que supere la antigua concepción anquilosada y los esquemas repetitivos que están lejos de los hombres y las mujeres del tiempo actual. (Consentino, 2012). Vistas así las cosas la ERE no solo debe aportar al plan curricular de las escuelas, sino a crear una auténtica cultura de inclusión que eduque a las generaciones presentes y futuras para no vivir la religión sin un humanismo que abandone el egocentrismo de la falsa confesionalidad y se abra a la experiencia de la humanidad plural y diversa.

4. Aportes de la ERE a la promoción del pluralismo religioso

No se puede negar que la globalización ha hecho posible tomar conciencia que el mundo siempre había sido plural y diverso y ante esta visión Colombia no es la excepción. En el documento, Colombia una nación multicultural su diversidad étnica, emitido por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) se indica que:

El país es reconocido como pluricultural y multilingüe, dada la existencia de 87 etnias indígenas, 3 grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano; se hablan 64 lenguas amerindias, el bandé, lengua de los raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque (...) y el Romaní o Romanés lengua Rom. (2007, p. 9)



La educación no es ajena a este patrimonio nacional y por ello la ERE como área de conocimiento se encuentra delante de un gran reto, pues ante este panorama de la diversidad y la interculturalidad está llamada a ver en estas categorías una oportunidad para formar a los estudiantes en el reconocimiento de la pluralidad y enriquecer la dimensión espiritual y trascendente de la persona humana. Partiendo entonces de la definición del pluralismo religioso como una categoría de comunicabilidad intercultural, se propondrán desde la ERE algunos aportes que, fundamentados en las experiencias de algunos teóricos de la educación, contribuyan a la promoción del pluralismo religioso sin perder de vista el marco legal de la educación y otros elementos esenciales que en sintonía con los retos de hoy, le permitan a la ERE dar una respuesta efectiva y afectiva a la formación de los estudiantes como auténticos seres humanos.

Los aportes estarán enmarcados bajo un itinerario que consta de los siguientes pasos: en un primer momento, se tendrá en cuenta a los protagonistas, pues no se puede perder de vista que la educación es un proceso personal y personalizador. En un segundo momento, se propondrá un método, pues sin él no sería posible un proceso de formación serio y comprometido. En tercer lugar, es necesario conocer qué clase de conocimiento quiere alcanzar la ERE a través de la promoción del pluralismo religioso y la importancia de la transdisciplinariedad, de tal manera que entonces se pueda trazar un trabajo pedagógico en tres importantes dimensiones humanas que serían herramientas para la promoción del pluralismo religioso: la humanización, la interculturalidad y la comunicabilidad.

El primer paso involucra a los protagonistas del proceso educativo-formativo, es decir, a toda la comunidad educativa (directivos, docentes, estudiantes y padres de familia), de tal manera que la ERE pueda, desde su epistemología y como formadora de la integridad del ser humano, revalidar eficazmente el papel protagónico de los

hacedores de la educación en el contexto del pluralismo religioso, de lo contrario, se camina a un inminente fracaso de frente al ideal de esta investigación. Acerca de esto Almeida (1995) expresa que “debe haber intercambio e integración entre padres, maestros y educadores, para que la enseñanza interdisciplinaria sea coherente (...) En la sociedad pluralista, tenemos todos que ayudar al niño, desde el inicio, a tener respeto y estima a los demás” (citado en López, 2014, p. 82). Esta tarea cooperativa se convierte ya en una plataforma de encuentro entre la pluralidad de experiencias de fe y religión en donde no sería una quimera los valores de la inclusión y la tolerancia capaces de crear en el tejido social una transformación que llame a vivir el pluralismo religioso como una experiencia de interculturalidad humana, social y trascendente.

El segundo paso es vital y se trata de establecer el método a utilizar por la ERE para la promoción del pluralismo religioso. Freire (2005) comenta que “no puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones indicotomizables, reflexión y acción. En este sentido (...) una educación que promueva el valor de la palabra promueve el respeto por la diversidad y el pluralismo” (Citado en López, 2014, p. 72). Por ello la ERE está llamada a ser una reflexión capaz de tocar la realidad personal e integral de los estudiantes y transformarla. Se trata aquí no de teorizar, sino de construir un conocimiento capaz de influenciar, en el sentido positivo del término, a los estudiantes, de tal manera que estos sean capaces de construir su historia y aporten a la historia un sentido de libertad frente a las abominaciones realizadas en el nombre de la homogeneidad, de lo igualatorio, de lo que tiene un solo común denominador. En este sentido, Pérez (2017) propone, en el marco del pluralismo, una relación articulada entre ERE y teología en la que no se debe:

Absolutizar las comprensiones de lo divino (...), debe atender a la escucha rompiendo con las hegemonías, haciendo opción por los pobres

y necesitados, interpretando los signos de los tiempos para enriquecer su quehacer práctico y conceptual con los aportes de las distintas comprensiones de lo divino y de las ciencias del hombre, siendo más cercana a las dinámicas históricas de los pueblos y teniendo como parámetro de funcionamiento y de comprensión siempre en función de la persona humana. (p. 24)

El anterior método busca alcanzar un resultado cognitivo, es decir, un conocimiento que en verdad impacte la vida de los estudiantes en donde la espiritualidad⁵ está llamada a ser transversal en la ERE. A propósito, Perilla, Ramírez y Agudelo (2019) afirman que:

La espiritualidad ha dejado de ser una prioridad en la formación religiosa, al igual que la tolerancia en la formación ética; argumento que va en línea con la perspectiva sociocultural de la educación, en donde los valores absolutos tienden a relativizarse quedando a libre albedrío su escala y jerarquía. (p. 22)

Ante este cuadro de relativización, la ERE debe proponer la inteligencia espiritual⁶ como clave en la educación de las subjetividades de los diferentes credos orientando el proceso educativo desde los valores del amor, la compasión y el bien que engendran la felicidad y la paz. La inteligencia espiritual entonces sería una derivación de la inteligencia emocional (Goleman 2002; citado por Fragoso, 2015). De esta manera, se concebiría la inteligencia espiritual como generadora de una sociedad axiológica. Zohar y Marshall (2001) explicando la inteligencia espiritual señalan que esta es una pilastra fundamental a través de la cual se determinan elementos esenciales de la vida como lo son las visiones, las esperanzas y los valores (Citado por Perilla y Machado, 2020). Desde las anteriores comprensiones la inteligencia espiri-

tual sería la clave para una ERE que alejada de la mono-confesionalidad se abra a la experiencia y al horizonte enriquecido del pluralismo religioso.

No es posible este ambicioso ideal pedagógico sin un compromiso holístico. Para ello se propone la transdisciplinariedad como parte fundamental de este itinerario. Morin (1999) señala que “el conocimiento pertinente debe enfrentar la complejidad (...) en efecto hay complejidad cuando son inseparables los elementos diferentes que constituyen un todo” (p. 38). Esta apreciación es oportuna, pues no se puede seguir pensando en una ERE aislada del pluralismo religioso o, peor aún, como un área diversa de la integridad académica de los estudiantes. Hablando de la transdisciplinariedad Morin (1999) señala:

Este concepto es importante en la medida en la que ayuda potencialmente al estudiante a reconocer que, si bien de manera pedagógica se reducen algunas cosas a conceptos básicos, en la realidad no podemos hacer esto, sino que los conocimientos adquiridos están conectados al igual que un circuito. (Citado en López, 2014, p. 56)

Para la ERE es apropiado este concepto, pues lleva al estudiante a la reflexión de un mundo del cual él no puede sustraerse, sino al cual debe abrirse en el descubrimiento de lo diverso que enriquece la vida y elimina el individualismo generando una comprensión de la alteridad como riqueza. Siendo así, la ERE puede a través del pluralismo religioso propiciar la educación en tres dimensiones: la humana, la intercultural y la comunicativa. Estas dimensiones no se encuentran aisladas, sino integradas en la persona humana, pues sin un reconocimiento de la propia humanidad y la de los demás, no sería posible una cultura del encuentro con otras realidades y experiencias,

⁶Respecto a este punto, conviene retomar la aproximación epistemológica propuesta por Naranjo y Moncada (2019) sobre el significado de la espiritualidad, pues con frecuencia se suele asumir con sentido semántico casi equivalente el concepto de espiritualidad con otros afines como fe, religión, experiencia religiosa y confesionalidad.

⁵Para profundizar en la relación entre inteligencia espiritual, espiritualidad, escuela y ERE, se sugiere retomar los textos de Moncada (2020) y López (2019).



imposibilitando así una comunicación que se expresa a través del diálogo respetuoso.

La ERE aporta entonces en los estudiantes una auténtica formación en la dimensión humana, dándole al estudiante la capacidad de una inteligencia espiritual capaz de permear su propia humanidad, pues sin esta no puede haber una verdadera religación. Así se pasa de la religación sin humanización a una religación capaz de ver al totalmente “Otro”, desde el rostro de los otros. Una ERE que descarta lo humano y por ende los valores de la fraternidad, la aceptación, la tolerancia y de la apertura a la diversidad fracasaría y haría de su deber ser una auténtica quimera. Así la dimensión humana es la base para una educación religiosa que promociona el pluralismo.

Otro componente importante que aporta a la promoción del pluralismo religioso es la interculturalidad, que puede ser comprendida como una categoría que se ha desarrollado aceleradamente por medio del fenómeno de la globalización, de hecho, en las escuelas se trata de un escenario pedagógico que no puede ser ignorado. Algunos autores aportan elementos que promueven la transformación del aula de clases en una óptima plataforma para desarrollar una ERE que impulse el pluralismo religioso y que sea capaz de promover “procesos de interculturalidad a favor de la educación y el desarrollo de la dimensión espiritual, en el contexto propio de la formación integral de la personalidad, no de orden meramente cognitivo, sino experiencial” (Hernández y Botero, 2018, p. 33).

La ERE debe ver el pluralismo como parte de la interculturalidad, si bien es cierto no como su único horizonte de trabajo, si como un nuevo areópago de inclusión que supera la exclusión de la confesionalidad y da una nueva perspectiva de comprensión de la religión como fenómeno humano y de alteridad. Lo anterior debe tener como base el diálogo, pues un encuentro que no supere la comunicación unidireccional generaría una

cultura yuxtapuesta que, en lugar de unir, causa su autoafirmación absoluta y escéptica anteponiéndose a la riqueza de la interacción con diversas experiencias humanas y provocando una división que niega la sociabilidad de la condición humana.

Por último, se encuentra la dimensión de la comunicabilidad que solo es posible desde la base del reconocimiento de lo humano e intercultural, pues solo el hombre tiene la capacidad de comunicarse. Con relación a esto López (2014) señala que la ERE “sirve esencialmente para «conocerse a sí mismo conociendo», que la educación religiosa escolar no es una manera de absolutizar todo y acabar con las interrogaciones de la vida. La educación religiosa escolar es una manera de vivir viviendo” (p. 57). De esta manera, el conocimiento tiene como base el reconocimiento que solo es posible desde una perspectiva dialógica que sea capaz de compartir experiencias significativas de religación en la mediación de valores como la tolerancia, el respeto a la diversidad social, cultural y religiosa, donde no haya conflictos religiosos, ni discriminación de cualquier índole sino una afirmación de lo religioso a través de lo interreligioso. Así la experiencia religiosa en la medida que se abre al diálogo se afirma en su identidad no excluyendo las demás realidades o credos religiosos, sino en la apertura y acercamiento donde lejos de anularse o empobrecerse se enriquece (Magendzo, 2007).

La ERE entonces tiene la posibilidad de promocionar el pluralismo religioso no como fenómeno sociocultural de la humanidad de hoy, sino como experiencia de convivencia que no se puede desconocer ni en las aulas de clase, ni en la vivencia de las relaciones humanas. Una miope comprensión de la religión no puede seguir siendo el pretexto para humillaciones, discriminaciones y bullying en el ambiente escolar, mucho menos de guerras continentales y locales, sino que desde la ERE se puede propiciar una dinámica de religación con la trascendencia que no olvide la humanización, la interculturalidad y el diálogo

ya que el pluralismo religioso es la pluralidad de manifestaciones del totalmente Otro en la subjetividad de la persona humana y la multiplicidad de culturas en las que viven los seres humanos y desde la cual es posible escribir una nueva historia de la humanidad.

Conclusiones

Las grandes transformaciones que ha vivido el mundo de hoy exigen una educación contextual, es decir un proceso de conocimiento en donde los docentes y estudiantes generen un conocimiento propositivo y comprometido con los retos de la sociedad de hoy. La ERE, no puede ser ajena a estas grandes transformaciones y cambios de la sociedad y por lo tanto, desde el impulso que las leyes han generado en la educación nacional, ésta área del conocimiento se convierte en una herramienta de inclusión de la persona humana desde la pluralidad de creencias y la diversidad cultural.

La ERE tiene en frente un tema tan espinoso como la religión y las creencias, la oportunidad histórica de trabajar por un país y una sociedad más inclusiva que promoció desde los valores del respeto, la tolerancia y la paz, un legítimo diálogo entre las personas de distintas creencias que sean capaces no solo de conocer la diversidad de la fe de los demás, sino de generar acciones en orden a una auténtica promoción del pluralismo religioso como categoría de humanidad, interculturalidad y comunicabilidad. De esta manera, la ERE tiene por vocación natural y epistemológica ir más allá de un adoctrinar, a generar en las futuras generaciones competencias en pro de una sociedad que acogiendo las diferencias sociales culturales y religiosas, trabaje por un mundo más humano y fraterno.

Referencias bibliográficas

Alarcón, L. (2012). Dios y la religión o el reino de la autoridad laica. Educación, Iglesia y Estado en el Caribe colombiano, 1863-1879*.

- Historia Caribe - Volumen 7, (21), 75-108.
- Andrade, M. (2011). Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. *Historiela Revista de historia regional y local* Volumen 3, (6), 154-72.
- Bernate, J., Gómez, B., Herrera, P., Machado, M., Mosquera, D., Perilla, A., Romero, E., Sierra, O y Varela, O. (2020). Innovación educativa desde la praxis y formación docente. Colección: Resultado de Investigación. Volumen No. 1. Primera Edición 2020. Editorial EIDEC.
- Bobadilla, D. (2006). La cristología teocéntrica de John Hick. *Revista Iberoamericana de Teología*, (3), 63-91.
- Botero, C. y Hernández, A. (Ed.). (2018). Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación religiosa Escolar. Bogotá: Unicatólica.
- Cosentino, F. (2012). *Sui sentieri di Dio Mappa della nuova Evangelizzazione*. Milano: San Paolo Edizioni.
- Constitución Política Colombiana de 1991.
- DANE. (2007). Colombia una nación multicultural su diversidad étnica. Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. Recuperado de http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf
- Fragoso, R. (2015). Inteligencia emocional y competencias emocionales en educación superior, ¿un mismo concepto? *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 6, (16), 110-125.
- Frankl, V. (2004). El hombre en busca del sentido último. Un psicólogo en un campo de concentración. Barcelona, España: Herder.
- López, C. (2019). La espiritualidad en el aula: una experiencia situada y sentida. *Revista Cultura*, L(280). 19-21. Recuperado de <https://conaced.edu.co/themencode-pdf-viewer/?file=https://conaced.edu.co/wp-content/uploads/2020/01/Conaced-Edi-280-3-1.pdf>



- López, J. C. (2014). La educación religiosa escolar en Colombia: su enseñanza en un contexto pluralista y humanizante. (Tesis de maestría en educación). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Meléndez, A. (2015). Pluralismo Religioso en el Mundo Contemporáneo. Universidad Autónoma de Madrid, España. Doi: 10.13140/RG.2.1.1807.2081.
- Meza, J.L et al. (2011). Educación religiosa escolar. Naturaleza, fundamentos y perspectivas. Bogotá: San Pablo.
- Ministerio de Educación Nacional. (2004). Directiva Ministerial 002. Recuperado de http://www.mineducacion.gov.co/1759/articulos-86181_archivo_pdf.pdf
- Ministerio de Justicia. (2006). Decreto 4500, recuperado de <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1546945>
- Magendzo, A. (2007). Reflexión en torno a la educación religiosa en una perspectiva de educación religiosa pluralista. *Revista internacional Magisterio, Educación y pedagogía*. (30). 15-17.
- Moncada, C. (2020). La inteligencia espiritual en el aula de clase. *Ruta Maestra*, (28), 1-3. Recuperado de <https://rutamaestra.santillana.com.co/edicion-28/la-inteligencia-espiritual-en-el-aula-de-clase/>
- Moncada, C. y Barreto, F. (2018). Philosophy of religion and Religious Education in School. En: Botero, C. y Hernández, A. (Editores). *Approaches to the Nature and Epistemological Foundations: Of Religious Education in Colombian Schools* (107-128). Bogotá, D.C. Ediciones USTA. DOI: 10.2307/j.ctvr33dht
- Morin, E. (1999). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro. UNESCO; Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá.
- Naranjo, S. y Moncada, C. (2019). Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana. *Revista Educación y Educadores* 22(1), 103-119. Recuperado de <https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6>
- Pérez, J. (2017). La Teología en relación a la ERE, un llamado a la educación en la pluralidad. *Revista Cultura*, (274), 21-24. Recuperado de <https://conaced.edu.co/wp-content/uploads/2017/08/Revista-274-final..pdf>
- Perilla, A., Ramírez, S y Agudelo, A. (2019). Impacto de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) en la formación ética y religiosa de estudiantes de educación media vocacional*. *Revista Electrónica de Educación Religiosa, Didáctica y formación de profesores*, 9, (1). 1-31.
- Restrepo, L. G. (2015). “Revelación y teología de las religiones: J. Dupuis y A. Torres Queiruga en diálogo.” *Theologica Xaveriana*, 65, (180), 447-470. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx65-180.rtr>



Experiencias religiosas familiares e iniciación cristiana en Bogotá: diálogos academia-pastoral¹

Family religious experiences and Christian initiation in Bogotá: academia-pastoral dialogues

Camilo Andrés Barrera Alvarado ²
Johnier de Jesús Montoya Castaño ³
Diana Carolina Silva ⁴

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a7

Resumen

Este artículo presenta los resultados de un ejercicio interdisciplinario acerca de los procesos de crianza en la vida familiar, particularmente la transmisión de la fe. Desde la racionalidad hermenéutica se optó por la triangulación metodológica, articulando la elaboración de un Estado del Arte, la aplicación de encuestas a 857 participantes (niños, niñas, jóvenes, padres y madres) en catequesis de primera comunión y confirmación, y el desarrollo de un grupo focal con catequistas. Se identifican relaciones entre los procesos de crianza familiar (creencias, pautas y prácticas) y la transmisión de la fe (dimensiones objetiva, simbólica, subjetiva y afectiva de la experiencia religiosa), que permiten conocer las formas de configuración familiar de quienes participan en catequesis, su comprensión de Dios y la relación que establecen con él, además de la vivencia de la experiencia religiosa en su cotidianidad. Las categorías de experiencia religiosa y experiencia familiar se relacionan dialécticamente al interior de las familias y se expresan en los resultados expuestos, promoviendo la reflexión en los procesos pastorales para responder a la tarea evangelizadora en contextos de transformaciones familiares.

Palabras clave: Experiencia religiosa; creencia religiosa; catequesis, familia; pautas de crianza.

Abstract

The article presents the results from a multidisciplinary research about the family life during upbringing, particularly about the way in which faith is transmitted. From a hermeneutic rationality, we decided to carry out a methodological triangulation, combining the development of a state of the art, the application of 857 surveys (to boys, girls, young, fathers, and mothers) in catechesis preparing for First Holy Communion and for Confirmation, and the focus groups with catechists. We find relationships between the upbringing processes in families (beliefs, patterns, and practices) and the transmission of faith (in objective, symbolic, subjective, and affective dimensions of the religious experience), that enable us to understand the family configuration of the participants in catechesis how these participants relate to God, and how they experience religion in their day-to-day lives. The categories of religious experience and family experience have a dialectic relationship within families and express in the findings presented, promoting reflection about pastoral processes to answer to the evangelizing task in contexts of family transformation.

Keywords: Religious experience; religious belief; catechesis; family; parenting patterns.

¹ M Artículo resultado de investigación

² Magíster en Estudios y Gestión del desarrollo, estudiante de Doctorado en Educación en la Universidad de La Salle de Costa Rica. Docente del programa de Trabajo Social de la Unimonserate. Miembro del grupo de investigación de Estudios de contextos y realidades sociales. Correo: camilo.barrera@unimonserate.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4755-9410>

³ Doctor en Teología del Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del Matrimonio y de la Familia (Pontificia Universidad Lateranense de Roma). Docente del programa de Teología de la Fundación Universitaria Monserrate Unimonserate. Miembro del grupo de investigación de Estudios de contextos y realidades sociales. Correo: centrofamiliajp2@unimonserate.edu.co

⁴ Terapeuta Familiar Sistémica, Magíster en Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad Externado de Colombia, Trabajadora Social de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: dianasilvatsocial@gmail.com



Introducción

El proyecto de investigación ‘Representaciones sociales de la experiencia religiosa y su relación con pautas y prácticas de crianza en la transmisión de la fe’ constituyó un ejercicio dialógico interdisciplinario⁵ en torno a los procesos de crianza en la vida familiar, específicamente desde la transmisión de la fe como una de las dimensiones desde las que se desarrollan estos procesos, y en el que confluyen no solo los contenidos doctrinales que hacen parte de la denominación religiosa, sino también las experiencias religiosas de los miembros de la familia, caracterizadas por la diversidad y la multiplicidad según las tradiciones, historias familiares y contextos sociales en los que se desarrollan. Así, el equipo investigador articuló elementos de las ciencias sociales y la religión, con la intención de aportar a la academia y a la pastoral desde las relaciones entre la experiencia familiar -expresada en términos de procesos de crianza- y la experiencia religiosa -expresada en términos de transmisión de la fe-.

Acorde con la perspectiva sistémica, el proyecto constituyó un acercamiento reflexivo a la investigación social, un tejido de distintas miradas, saberes, comprensiones epistemológicas y metodológicas, que acompañaron el ejercicio y enriquecieron la interpretación y comprensión de la información recolectada, integrando para ello, entre el primer período de 2018 y el primer período de 2019, a docentes y estudiantes de los programas de Teología y Trabajo Social⁶ (Escuela de Ciencias Humanas y Sociales), de la Especialización en Educación y Orientación Familiar⁷ (Instituto de Estudios en Familia), del Centro

Asociado de Estudios Teológico-Pastorales en Familia Papa Francisco, y familias y catequistas de 18 parroquias de la Vicaría Episcopal Territorial de Cristo Sacerdote (en adelante VETCS).

Para ello, fue necesario reconocer el entramado cultural donde se desarrolla la acción pastoral de la Arquidiócesis de Bogotá, que se da de distintas maneras, entre ellas, la iniciación cristiana y la pastoral familiar, donde muchas personas se acercan y comparten aspectos de su cotidianidad, los cuales contribuyen a configurar su experiencia religiosa individual, pero también la experiencia colectiva, comenzando por el grupo familiar. Al respecto, en el Plan de Evangelización de la Arquidiócesis de Bogotá se afirma que la ciudad capital “es la convivencia simultánea de múltiples ciudades invisibles y territorios urbanos, que se entretajan con las dinámicas de la globalización y los complejos procesos de desarraigo generados por las migraciones y el desplazamiento forzado” (Arquidiócesis de Bogotá, 2013, p. 12). Lo anterior llevó a que el equipo investigador se planteara la siguiente formulación: ¿Qué representaciones sociales de la experiencia religiosa se relacionan con las prácticas y pautas de crianza en la transmisión de la fe de familias participantes de procesos de iniciación cristiana?

Para responder fue necesario, en primer lugar, elaborar un Estado del Arte sobre la relación entre a) la experiencia religiosa, b) las prácticas y pautas de crianza, y c) la transmisión de la fe de las familias, desde perspectivas teóricas de las ciencias sociales y humanas y desde la acción pastoral de la Iglesia Católica, toda vez que el tema presentaba novedades para los integran-

⁵Al ser un ejercicio interdisciplinario es importante enfatizar que el presente no constituye un artículo teológico. Así como se retoman algunos elementos de la teología (reconociendo que se habrían podido adoptar otros), se retoman elementos de otras áreas, para promover el diálogo necesario entre academia y pastoral.

⁶Graduados que participaron como auxiliares de investigación: Daniela Andrea Curbelo Niño, María Alejandra Gutiérrez Gutiérrez, María Alejandra Pérez, Lina María Rincón Infante y Anlly Beatriz Rodríguez Jaraba

⁷Docentes: Andrea Mireya Jiménez Pinzón (2018-I) y Diana Carolina Silva (2018-II y 2019-I), y graduados que participaron como auxiliares de investigación: Diana Patricia Barbosa Velásquez, Nathaly Clavijo Loaiza, Wilson Pasto Arévalo y Ricardo Saba Sierra

tes del equipo. Esto permitió al equipo construir sus categorías apriorísticas para aproximarse a las relaciones entre experiencia religiosa (entendida en la investigación desde el proceso de transmisión de la fe) y procesos de crianza (sintetizados en pautas y prácticas).

Las representaciones sociales no constituyeron una categoría teórica en el estudio, son los supuestos investigativos, entendidos como “afirmaciones previas, pero que no cuentan con el mismo peso referencial de las premisas y, por ello, solo pueden ser tomadas como antecedentes relativos para la investigación” (Cisterna, 2005, p. 64). El equipo investigador asumió que las representaciones sociales de la experiencia religiosa son “maneras específicas de entender y comunicar la realidad e influyen a la vez que son determinadas por las personas a través de sus interacciones” (Materán, 2008, p. 244-245) y dedicó el presente estudio a describir esas maneras específicas de expresar su afiliación religiosa, relacionándolo con las pautas y prácticas de crianza.

Se presenta a continuación el resultado de esta aproximación conceptual, precisando que su construcción se realizó a modo de grupo de estudio entre el equipo donde, a partir de algunas lecturas propuestas, se configuró el lugar de los observadores, es decir, desde dónde se enuncia la investigación. Sin desconocer las múltiples perspectivas desde las que se han abordado los conceptos sobre todo en la teología, disciplina en la que las categorías han sido desarrolladas con mayor profundidad, es importante precisar que se retomaron algunas posturas que, en el momento en que se realizó el estudio, favorecieron el diálogo entre ciencias sociales y religión, para abordar los procesos de crianza familiar.

Experiencia religiosa

El término “experiencia” ha sido estudiado desde la perspectiva antropológica y personalista por Karol Wojtyła (2011), quien manifiesta que la experiencia no se reduce a un conocimiento sensi-

ble ni a una dimensión cognoscitiva de tipo racional, sino que implica a todo el sujeto y la conciencia de sí mismo en su interacción con la realidad. También desde el campo antropológico Guardini (1997; 2016) menciona que la experiencia se comprende como un modo particular de encontrarse con el mundo, conocerlo y relacionarse, acto en el que el sujeto se siente implicado, y donde confluyen los diferentes dinamismos de la persona humana: el cuerpo, el afecto, la inteligencia y la voluntad.

Siguiendo esta línea de comprensión, puede afirmarse que la experiencia en general hace referencia a una cualidad por la que el sujeto es tocado y a través de la cual él toca y conoce la realidad, no sólo inmanente sino en cuanto “experiencia de lo sagrado” (Guardini, 1964, p.30). Como lo afirma Morales (1995), la experiencia lleva a centrar la mirada en la vida cotidiana, toda vez que “esta vida presenta habitualmente diferentes niveles y momentos de intensidad, y, [...] tal como lo ha consagrado la tradición católica, se halla abierta a importantes vivencias de Dios y de lo sobrenatural” (p.70).

Una reflexión significativa a propósito del tema en cuestión proviene de Sánchez (2015) quien señala algunas tensiones existenciales de la experiencia religiosa al tender un puente entre dos niveles de relación. El primero trascendente, que supera siempre al individuo y lo conecta con lo divino, y el otro inmanente e inmediato, que lo ubica en un contexto tejido de herencias culturales, tradiciones y creencias religiosas que terminan por configurar, en gran parte la identidad del sujeto a través de lo que hace y la razón del por qué lo hace, es decir el sentido. Es así como se puede afirmar que la persona, y por extensión la comunidad familiar, es “fruto de una tradición religiosa” que preexiste. Estas tensiones son elementos circulares de la experiencia religiosa en permanente contraste y relación entre: creatividad y estabilidad, espontaneidad e institucionalización, invocación y permanencia, de donde deriva que la religión no tiene un fin en sí misma, sino que es propiciadora

de sentido de la existencia, siempre como experiencia personal. De hecho, toda religión es el espacio natural, cultural, histórico, pero no exclusivo, de manifestación y comunicación de la experiencia religiosa. Siguiendo a García-Alandete (2009), podría decirse que mientras la religión es la “religiosidad en su dimensión comunitaria, compartida e institucionalizada” (p. 119) y tiene en este campo su lado objetivo; la experiencia religiosa privilegia la relación personal del hombre con el misterio que aquella media.

Por su parte Corpas de Posada (2010), señala que la experiencia religiosa como encuentro con la trascendencia requiere un vehículo que le permita no sólo comunicarse sino interpretarse y resignificarse continuamente. Este medio es el lenguaje religioso, que, como todo lenguaje humano, se apoya en los símbolos para manifestarse y necesita, precisamente, un lenguaje simbólico para comunicarse. Aquí lo simbólico completa lo verbal con lo no verbal, lo describible con lo indescriptible, pero que, aun así, puede y quiere ser comunicado. Lo simbólico, en cuanto lenguaje religioso, media y manifiesta los profundos contenidos de la experiencia religiosa personal.

Para el equipo investigador, lo simbólico permitió hacer referencia a los ritos y signos (gestos, palabras, imágenes) por los que se expresa la fe en la cotidianidad de la vida familiar (Borobio, 2000), esto sin desconocer que, para la Teología, constituye un campo de estudio de mayor densidad.

En la experiencia religiosa, y el modo de significar el mundo y sus valores, incide tanto lo racional como lo intuitivo y efectivo según Vergote (citado por Corpas de Posada, 2010). De hecho, el conocimiento “experiencial” que produce esta, evidencia no sólo el componente racional e intelectual que lo nutre sino, principalmente, el proceso de integración subjetivo que se “vincula con el corazón y el sentimiento” (Corpas de Posada, 2010, p. 63). Es así como la experiencia religiosa permite al sujeto vincularse interior-

mente a ciertas creencias y criterios de valor, no sólo por principio de autoridad, sino porque le resultan significativas, relevantes, reales. Sobre la experiencia religiosa, y el modo como implica todas las dimensiones del sujeto, sin olvidar su carácter objetivo, García-Alandete (2009) enfatiza en su aspecto “vivencial”, afectivo, emotivo y fenomenológicamente “subjetivo” (p. 119-120). También Vergote entiende la experiencia religiosa como “captación profundamente afectiva de una realidad sobrenatural” (citado por Gallego, 2010, p. 39).

A partir de lo debatido en los grupos de estudio, el equipo propuso cuatro dimensiones constitutivas de la experiencia religiosa que, si bien dialogan entre sí, indican algunas especificidades complementarias del fenómeno religioso en el campo de la apropiación personal y de la vida familiar. Estas cuatro dimensiones son: lo objetivo, lo simbólico, lo subjetivo y lo afectivo. Se describe a continuación, para claridad del lector, como se comprendieron estas cuatro dimensiones en la presente investigación.

Lo objetivo como primera dimensión hace referencia al aspecto institucional de la experiencia religiosa, manifiesto en ritos, normas, doctrinas y estructuras de gobierno, por lo que conecta con el rol de la autoridad a la que la religión está vinculada en el orden trascendente. Sobre este aspecto hacen alusión García-Alandete (2009) y Sánchez (2015).

La segunda dimensión, lo simbólico, da cuenta de la expresión de la experiencia religiosa gracias a la riqueza del lenguaje verbal y no verbal. Esta dimensión evidencia no solo el universo de creencias, representaciones y significados en el ámbito religioso, sino el modo como estas se conectan con el mundo, moldeando al sujeto en su dimensión ética, y que son aprendidas en los procesos de crianza familiar. Vale la pena señalar que, si bien teológicamente el símbolo es un campo de mayor profundidad, en este estudio se comprende

en un nivel instrumental, como expresión de la fe, toda vez que permiten comprender las representaciones que se construyen en las familias.

Sin embargo, haciendo alusión al campo teológico, son valiosos los aportes de Karl Rahner (1961 y 1964), quien según Dorronsoro (2014) distingue dos sentidos de símbolo: el “símbolo esencial o real” y el de “símbolo vicario”, precisando al respecto:

El símbolo esencial es la “manifestación y tangibilidad histórica, espacial y temporal, en la que un ser, al ponerse de manifiesto, se anuncia, y al anunciarse se pone presente, originando esta manifestación que es realmente distinta de él”; y define el símbolo vicario como algo que remite a otra cosa por alguna semejanza o coincidencia entre ellas. Rahner añade que la noción de símbolo esencial es primaria u original, mientras que la otra es secundaria o derivada. La razón de esta distinción jerárquica se encuentra en que el símbolo real es constitutivo del ente —«el ente es por sí mismo necesariamente simbólico porque necesariamente se “expresa” para hallar su propio ser»—, mientras que el remitir a otra cosa es algo accidental o sobreañadido al ente. El símbolo esencial aparece así asociado a la “expresión” del ente, pero sin reducirlo al orden intencional porque el ente existe en cuanto se expresa (Dorronsoro, 2014, p. 2).

Junto a esta compleja aproximación al término símbolo en Rahner que tiene connotaciones teológicas y antropológicas trascendentales, con su ontología del símbolo “esencial” o “real” (Dorronsoro, 2014, p.1), otros autores hacen alusión al tema en el campo teológico desde una perspectiva litúrgica, evidenciando la relación entre símbolo y misterio, en cuanto los “símbolos sacramentales” son precisamente un modo particular de la comunicación entre la trascendencia y la inmanencia, lo invisible y lo visible, lo que evoca, precisamente, el origen griego del término (συμβάλλειν) que significa unir, como dimensión propiciadora del encuentro y la relación (Arocena, 2011).

Siguiendo lo anterior, para la teología los

sacramentos (símbolos sacramentales) no son solo una representación que dependa de la significación e interpretación del creyente, sino que son una revelación del misterio, una actualización real de la presencia de Dios en un contexto litúrgico a través de signos visibles (palabras, signos y realidades materiales) mediante los cuales se comunican la gracia de Cristo a través la mediación de la Iglesia (Borobio, 2003; Schillebeeckx, 1971). Entonces, lo simbólico es un concepto complejo y polisémico que atañe a diversas aproximaciones desde el pensamiento humano. Precisamente en el marco de la teología litúrgica y sacramental el sacramento como símbolo tiene una especificidad particular, pues no sólo representa y expresa, sino que actualiza lo que significa al ser instrumento eficaz de comunicación de la gracia santificante (Sacrosanctum Concilium 59). La investigación tema del presente artículo, sin pretender reducir el término símbolo y sus comprensiones a un solo aspecto en detrimento de la eficacia sacramental en el campo teológico, se circunscribe en un horizonte distinto de las representaciones sociales, propio de las ciencias humanas y sociales.

La tercera dimensión es lo **subjetivo** de la experiencia religiosa, que corresponde al campo de la búsqueda personal de sentido y los modos y prácticas particulares como el sujeto se conecta con lo sagrado, sin estar vinculadas necesariamente a una institución religiosa ni sus normas directas, sin negar por esto el carácter comunitario y comunicable de la experiencia religiosa (Sánchez, 2015).

La cuarta dimensión, lo **afectivo**, es el campo más íntimo y personal de la experiencia religiosa, y se relaciona con el mundo de las emociones, de los sentimientos y afectos. Esta última dimensión podría ser descrita como el universo interno del sujeto que no sólo se vincula a ideas o principios, sino que busca relacionarse, pertenecer, sentirse vinculado a alguien inmanente o trascendente que oriente su vida y ayude a encontrar sentido al ser.

Finalmente, se describe el modo como el

equipo investigador interrelaciona las cuatro dimensiones de la experiencia religiosa. Las dimensiones **objetiva** y **simbólica** son transmitidas culturalmente según la concepción religiosa, mediante prácticas que comunican implícita y explícitamente pautas y normas de comportamiento; las dimensiones **subjetiva** y **afectiva** de la experiencia religiosa evidencian el rostro concreto y personal de quien interioriza la creencia religiosa, en ocasiones afiliándose a la institución religiosa, y en ocasiones al margen, apropiándose del sentido de las normas y de las prácticas que genera. Mientras las dos primeras dimensiones son marcadamente comunitarias, las dos segundas, sin ser intimismo incomunicable, son principalmente demandas y búsquedas personales. Esta clasificación es parcial, no es categórica, pues la intención no es caer en reduccionismos que nublen la complejidad y las múltiples relaciones entre las dimensiones.

Experiencia familiar

Teológicamente, la familia se comprende como Iglesia doméstica (*Lumen Gentium* 11), identificación permite desarrollar una teología de la familia, pues si se reconoce “a la familia como la más pequeña comunidad eclesial, donde están presentes todos los elementos que caracterizan a la Iglesia” (Aros y Basualto, 2014, p. 164), se reafirma su identidad como una institución social y su identidad sacramental.

Esta convicción nace porque el matrimonio es la unión entre un hombre y una mujer bautizados, de modo que este vínculo natural es elevado por Cristo a la dignidad de sacramento (Código de Derecho Canónico, can.1055), lo que origina la vida familiar, pues desde ese momento nace una nueva comunidad que se vincula con la comunidad eclesial, constituyéndose así en la expresión más pequeña de la Iglesia. (Aros y Basualto, 2014, p. 165)

Al comprender teológicamente el papel de la familia dentro de la experiencia religiosa como Iglesia doméstica, es relevante identificar su rol formador y la relación que se establece entre fa-

milia, educación y fe, por medio de la cual se generan diferentes escenarios educativos y roles docentes (padres de familia, catequistas, ministros ordenados, líderes laicales, entre otros) estos se caracterizan porque “la docencia se reconoce como un apostolado” (Nieto y Pérez, 2020, p. 89) que dinamiza el Munus Docendi de la Iglesia. Siguiendo a Pérez, et. al (2020) la lectura que se puede realizar del Concilio y del querer de la Iglesia, se encuentra en el respeto por la voluntad de los padres en la formación religiosa de sus hijos, siempre y cuando la misma esté mediada por un acompañamiento permanente que transite entre el testimonio y la práctica cristiana. Lo anterior reviste a la paternidad y maternidad de unas dignidades especiales que los constituyen como primeros gestores de la educación (*Gaudium et Spes* 48) y garantes del vínculo entre fe y educación en la formación de sus hijos (*Dignitates Humanae* 5). Por esta razón, en la práctica pastoral, el proceso educativo de la familia “procura la inserción cultural que le permite al cristiano involucrarse con los problemas del momento presente” (Pinto y Nieto, 2020, p. 50), para que este pueda construir “no sólo un saber por adquirir, sino también valores por asimilar y verdades por descubrir” (*Documento de Aparecida* 329)

Por su parte, Corpas de Posada (2006) realiza un ejercicio dialógico entre los presupuestos teológicos sobre la familia y los presupuestos antropológicos de la experiencia humana de la familia, lo cual constituye una tarea importante en la Iglesia para reconocer que “la familia, en cuanto experiencia humana, está condicionada por su entorno cultural” (p. 431), por lo que se puede afirmar que “no existe un modelo único y universal de ser familia” (p. 431), pues cada experiencia familiar es distinta. Sin embargo, señala también que no es una experiencia de mera cohabitación gracias a vínculos establecidos por un grupo de seres humanos; es necesario incorporar el componente afectivo y reconocer que “el dinamismo del amor hace a la familia cuna de la vida cuando la pareja llama a los hijos a la vida y asume la tarea

de educarlos” (Corpas de Posada, 2006, p. 432).

Finalmente, la autora señala la necesidad de “tener en cuenta que la familia vive un momento de cambio y que la crisis de un modelo familiar está dando paso a otro, con la consiguiente tensión propia de todo cambio” (Corpas de Posada, 2006, p. 439); cambios que, desde la perspectiva de Sánchez (2018), “tanto en las formas de organizar como de hacer familia, ponen en cuestión la noción de «familia cristiana» como modelo funcional y deseable al resto de la sociedad” (p. 90), por lo que se hace necesario el diálogo permanente.

Aros y Basualto (2014), por su parte, realizaron una lectura eclesiológica de la familia. Su comprensión teológica implica que ella (la familia), debe manifestar los rasgos constitutivos de la Iglesia entera, y, por tanto, “todo lo que se diga de la Iglesia se puede decir de la familia, ya que ella es, propiamente, Iglesia doméstica” (p. 167). En este sentido, comprender desde la Iglesia a la Familia le confiere una identidad particular a la familia cristiana en la sociedad contemporánea.

Fruto de esta revisión, el equipo investigador observa que la comprensión de las familias como Iglesia doméstica, les otorga roles de liderazgo y responsabilidad a los padres de familia en la transmisión de la fe, de modo que, en la convivencia familiar, la persona se experimente como creada, amada y salvada por Dios, no solo como una acción sobrenatural, sino que se concreta en la experiencia humana. De este modo, en la vida familiar emerge el ambiente propicio para que se desarrolle la experiencia religiosa, a través de la relación de pareja, de la relación entre padres e hijos y de la relación entre hermanos y hermanas. Así mismo, la relación cercana entre las familias y la Iglesia favorece el desarrollo de este ambiente de fe, de ahí la participación activa en los sacramentos y en los espacios de preparación para ello, como lo son las catequesis pre-sacramentales.

Sin embargo, es preciso reconocer que esta realidad de Iglesia doméstica entra en tensión al

comprender que los cambios económicos, culturales, políticos, sociales y tecnológicos contemporáneos afectan la vida familiar. Sus modos de conformación y de vinculación se están diversificando, y en esta multiplicidad la experiencia religiosa adquiere matices particulares que pueden interpelar la comprensión de Iglesia doméstica de la familia, en sintonía con la enunciación en plural de las familias que, desde las ciencias sociales se ha desarrollado, por las diversas maneras como se configuran. Estas reflexiones llevaron al equipo a preguntarse: ¿cómo viven las familias católicas en la actualidad?, ¿cómo se comprendería ser iglesia doméstica en el siglo XXI?, ¿cómo dialogan los procesos de catequesis y la liturgia con los cambios que están viviendo las familias hoy?, interrogantes que serían tenidos en cuenta en las etapas siguientes del estudio.

Para comprender la experiencia familiar, se abordó también la relación entre religión y vida familiar. Para ello se retomó un estudio publicado en *Journal of Marriage and Family* (Mahoney, 2010) en el que su autora buscaba explorar el rol de la religión, tanto positivo como negativo, en las relaciones maritales y parento-filiales, en los estadios de formación (creación de roles esponsales y parentales en las familias), mantenimiento (roles de las familias en el sustento de procesos familiares socialmente deseables y disminución del riesgo de divorcio, violencia intrafamiliar, infidelidad y abuso infantil) y transformación de las relaciones familiares (cambios fundamentales o procesos de angustia en las relaciones familiares), en 184 estudios publicados entre los años 1999 y 2009.

En sus conclusiones, señala la necesidad de transitar de una religiosidad genérica a identificar las prácticas y creencias específicas que mitigan o intensifican los problemas en las familias, sean tradicionales o no. Así mismo, señala que existe mayor evidencia de cómo la religiosidad influye en la formación y mantenimiento de relaciones familiares tradicionales o no, pero muy poca investigación sobre cómo la religión puede ayudar

o perjudicar cuando las angustias familiares ocurren. Además, identifica tres conjuntos de mecanismos espirituales de integración con la religión que pueden influir en los estadios antes mencionados: a) relación con lo divino de un miembro de la familia, b) relación familiar impregnada de propiedades espirituales a nivel cognitivo o comportamental, y, c) miembros de la familia en relaciones con comunidades espirituales.

En la etapa de **formación**, la autora señala que en la década de referencia los estudios privilegiaron la teorización de esta relación y evoca el término “familismo religioso” (religious familism), para hacer referencia a “la ideología de que la familia es la preciosa y central unidad del orden social y debería ser gobernada por imperativos morales religiosos” (Mahoney, 2010, p. 810), y que se sustentaba en discursos pro-nupcias, pronacimientos, diferenciados de roles de género, entre otros, que permitieron reforzar la comprensión de una “buena” familia. La religión promueve la procreación en las familias, encontrando estudios que evidencian que, a mayor vínculo personal con lo religioso, mayor tasa de fecundidad, especialmente en las mujeres. Respecto de los roles de los hombres en la crianza, la autora señala que existen pocos estudios. Si bien puede existir una relación entre la afiliación religiosa y la mayor inversión de tiempo en la crianza de los hijos, no existe suficiente evidencia al respecto.

En la misma etapa, y con relación a la definición de roles en la familia, la autora resalta que existen relaciones entre religión e índices de comportamiento, más que indicaciones actitudinales de cómo deben comportarse hombres y mujeres en la vida familiar. Por último, la autora señala que, si bien en el último siglo se ha presentado un aumento de la producción a favor y en contra del lugar teológico de las diversas formas familiares, entre los laicos existen distintas miradas acerca del tema; visibilizar estos contrastes, desde la perspectiva de la autora, “podrá facilitar la construcción de diálogos interreligiosos en las familias y la

sociedad, incluyendo a los no creyentes que podrían objetar a los rituales, creencias o comunidades religiosas que impregnan cualquier tipo de conformación familiar con alguna significación espiritual” (Mahoney, 2010, p. 813).

En cuanto a la etapa de **mantenimiento**, la autora señala que “distintas tradiciones de fe están de acuerdo en que los miembros de las familias deben tratarse entre sí de manera que se conserve la calidad y la estabilidad de la relación familiar que ellos crean” (Mahoney, 2010, p. 813). Respecto de las tasas de divorcio, se observa que existe evidencia que una profunda comunidad espiritual en la familia tiende a disminuir el riesgo de divorcio, mientras que una amplia diversidad (familias de fe mixta) puede aumentarlo. Con relación a la satisfacción marital y el compromiso, la autora identifica que hay dispersión en los resultados, lo que sugiere la “necesidad de descubrir los mecanismos espirituales centrados en el matrimonio que importan a ambos esposos” (Mahoney, 2010, p. 814), los cuales no pueden generalizarse, toda vez que se están transformando entre generaciones.

Finalmente, en relación con la **transformación de las relaciones familiares en momentos de angustia**, la autora señala que “no hay casi investigaciones enfocadas a cómo la religiosidad en general o creencias o comportamientos espirituales específicos pueden operar, para bien o para mal, cuando las crisis familiares tienen lugar” (Mahoney, 2010, p. 818).

Procesos de socialización familiar: Pautas, creencias y prácticas de crianza

Como se enunció en la introducción, la experiencia familiar se concreta en los procesos de socialización familiar, particularmente en lo que a crianza se refiere. Por crianza el equipo investigador, retomando estudios de familias, entiende el

entrenamiento y formación de los niños por los padres o por sustitutos de los padres. También se define como los conocimientos, actitudes y

creencias que los padres asumen en relación con la salud, la nutrición, la importancia de los ambientes físico y social y las oportunidades de aprendizaje de sus hijos en el hogar (...) La crianza del ser humano constituye la primera historia de amor sobre la que se edifica en gran parte la identidad del niño y se construye el ser social. (Eraso, Bravo y Delgado, citados por Izzedin y Pachajoa, 2009, p. 109)

Se entienden por pautas, “cómo se espera que se comporten los niños y niñas y que están relacionadas con las determinaciones culturales propias del grupo de referencia, y son válidas para un grupo social dependiendo de quién defina lo que es normal o valorado” (Pulido et al. 2013, p. 248), y por extensión, cómo se espera que se comporten las familias en materia religiosa.

Al hablar de creencias, hacemos referencia al “conocimiento básico del modo en que se debe criar a los niños y niñas y es compartido por quienes participan en el proceso de crianza; es decir, son las justificaciones de por qué una práctica es mejor que otra” (Pulido et al., 2013, p. 248), es aquello que se tiene por cierto y que inspira las pautas.

Relaciones entre experiencia religiosa y experiencia familiar

A partir de la revisión expuesta, se puede reconocer la relación o influencia que ejerce la experiencia religiosa en el modo de configurar la familia. Dicha influencia tiene un vasto horizonte de comprensión que va desde la concepción del carácter sagrado o secular del matrimonio, los fines propios de la familia, las razones de su permanencia o disolución, la presencia o no de hijos; hasta los valores recibidos y transmitidos en familia que predominan bajo la forma de creencias, ritos y pautas de crianza, los roles de género asignados tradicionalmente a hombres y mujeres, la asignación ética de lo correcto o incorrecto de ciertas prácticas, la relación con la autoridad, entre otros (Corpas de Posada, 2006; Mahoney 2010; Aros y Basualto, 2014).

Esta relación, no siempre investigada y teorizada, no es fácil de comprender por la naturaleza misma de estas dos experiencias centrales del sujeto quien es a la vez, un ser familiar (D'Agostino, 2002) y un ser religioso (García-Alandete, 2009). Dicha complejidad es el núcleo mismo de esta relación tanto por la diversidad de las experiencias religiosas y las experiencias familiares, como por razones culturales, religiosas, políticas, entre otras, en la que aquellas se sostienen.

Fruto de las discusiones colectivas del equipo investigador, emergen las siguientes relaciones entre las categorías teóricas: procesos de crianza familiar (creencias, pautas y prácticas) y transmisión de la fe (dimensiones objetiva, simbólica, subjetiva y afectiva de la experiencia religiosa), resaltando siempre que no son definiciones categóricas ni absolutas, sino en construcción permanente por la complejidad de la vida familiar:

- Las creencias (verdades) y las pautas (deber ser) presentes en los procesos de crianza en la vida familiar guardan relación con las dimensiones objetiva y simbólica de la experiencia religiosa, por cuanto estas son transmitidas culturalmente por la comunidad de fe y comunican pautas y normas de comportamiento.
- Las pautas (deber ser) y las prácticas (lo que efectivamente se hace) de crianza, guardan relación con la dimensión subjetiva de la experiencia religiosa, por cuanto la interiorización de la creencia religiosa, define unas normas particulares y se expresa de maneras concretas en la cotidianidad, afines o al margen de la comunidad de fe.
- Finalmente, las prácticas de crianza, además del punto anterior, guardan relación con la dimensión afectiva de la experiencia religiosa, por cuanto a través de ellas la persona se reconoce acogida, amada, o, por el contrario, juzgada y señalada.

Metodología

Una vez concertadas las relaciones entre la experiencia religiosa y la experiencia familiar, se inició la fase de trabajo en campo en la Vicaría Episcopal de Cristo Sacerdote (VETCS). Se mantuvo el ejercicio permanente de reflexividad y diálogo en el equipo investigador y, optando por la triangulación metodológica (Okuda y Gómez-Restrepo, 2005), se proyectaron dos aproximaciones, una cuantitativa y una cualitativa. Estas dos aproximaciones, en el nivel de los métodos de investigación, trascienden el dualismo epistémico de los enfoques investigativos (cuantitativo y cualitativo, con sus respectivos reduccionismos), y permiten un acercamiento holístico a los fenómenos sociales (en coherencia con la perspectiva sistémico-compleja), gracias al uso de diversas estrategias en su estudio.

Así mismo, teniendo en claro que la población del estudio serían las familias participantes en el segundo semestre de 2018 en procesos de iniciación cristiana (catequesis) de los sacramentos de Eucaristía (primera comunión) y Confirmación en las parroquias de la VETCS, se distinguieron tres estamentos (Cisterna, 2005): niños y niñas (en el caso de la primera comunión), jóvenes (en el caso de confirmación) y padres y madres de familia (en ambos sacramentos), para aproximarse de mejor manera a las experiencias familiares. Posteriormente, emergió un cuarto estamento, catequistas.

Aproximación cuantitativa: Caracterización de la relación de la experiencia religiosa con las pautas y prácticas de crianza en los procesos de transmisión de la fe en familias participantes en catequesis de primera comunión y confirmación en parroquias de la VETCS.

Para esta aproximación la técnica empleada fue la encuesta; el equipo diseñó un cuestionario y su primera versión se socializó con los delegados de pastoral familiar, de iniciación cristiana y el Consejo de arciprestes de la VECTS, instancias desde las que se realizaron comentarios y ajustes

al instrumento. Así mismo, el pilotaje de los instrumentos se realizó con los grupos de primera comunión y confirmación de las parroquias Santa María Goretti y Sagrada Eucaristía, de las cuales los dos delegados eran párrocos al momento de la recolección. En la aplicación de pruebas piloto el cuestionario recibió retroalimentación por parte de padres y madres de familia, niños y niñas de primera comunión y jóvenes de confirmación, lo que permitió el diseño final del cuestionario. Inicialmente, se habían previsto preguntas cerradas de única respuesta, sin embargo, la prueba piloto permitió validar las opciones y seleccionar las preguntas que requerían múltiple respuesta.

Teniendo en cuenta las relaciones emergentes que se enunciaron en el apartado anterior, el equipo diseñó un cuestionario que permitiera indagar información en torno a las creencias, pautas y prácticas de crianza que se dan en las familias en los procesos de transmisión de la fe. Para ello, se escogieron seis temas que hacen parte de la formación en la fe y de los procesos de catequesis de iniciación cristiana: Dios, religión, iglesia, fe, perdón, oración. Sobre cada tema se formularon tres preguntas orientadas a identificar creencias (verdades), pautas (deber ser) y prácticas (lo que efectivamente se hace). Cada pregunta tenía opciones de respuesta que permitirían aproximarse a las distintas dimensiones de la experiencia religiosa. Todas las preguntas fueron cerradas de opción múltiple, once con única respuesta y nueve con múltiple respuesta. El planteamiento de las preguntas se adaptó en su lenguaje según las características de los grupos poblacionales participantes, obteniendo así tres modelos del cuestionario: uno para niños y niñas de primera comunión, uno para jóvenes de confirmación y uno para padres y madres de familia.

En los modelos dirigidos a jóvenes de confirmación y a madres y padres de familia se incluyó una última pregunta orientada a indagar la relación entre fe y vida cotidiana, abordando cinco temas previamente escogidos por el equipo investigador: división de las labores en el hogar,

comprensión de los roles de género, vida política, expresión de afecto y comprensión del papel de las distintas instituciones sociales, que debían valorarse en una escala de Likert de cinco opciones: influye totalmente, bastante pero no totalmente, algunas veces, poco, nada.

En la siguiente tabla se sintetiza la distribución de preguntas:

Para la aproximación cuantitativa la muestra fue no probabilística, se propuso realizar un muestreo aleatorio simple por conglomerados, donde cada conglomerado correspondía a un arciprestazgo de

Tema	Tipo de pregunta	Número de preguntas
Preguntas sociodemográficas		5
Dios	Única respuesta	2
	Múltiple respuesta	1
Religión	Única respuesta	4
	Múltiple respuesta	1
Perdón	Única respuesta	3
	Múltiple respuesta	0
Fe	Única respuesta	2
	Múltiple respuesta	1
Iglesia	Única respuesta	0
	Múltiple respuesta	3
Oración	Única respuesta	0
	Múltiple respuesta	3
Fe y vida cotidiana 5 tópicos	Lickert	1
		Únicamente en modelos para confirmación y padres madres de familia

Tabla 1. Distribución de preguntas por tema en las encuestas

VETCS, para un total de siete, y de cada uno vincular 3 parroquias que estuvieran desarrollando procesos de catequesis en el segundo semestre de 2018. En cada parroquia se contó con dos unidades de análisis: las familias participantes en catequesis de primera comunión, y las familias participantes en catequesis de confirmación.

Se realizaron en total 857 encuestas, de las cuales 424 correspondían a padres y madres de familia, 55 a jóvenes de confirmación y 378 a niños y niñas de primera comunión, distribuidos en 18 parroquias de la VETCS entre agosto y octubre de 2018. Vale la pena precisar que la recolección de información se llevó a cabo entre finales de septiembre a finales de noviembre de 2018, y la mayoría de las parroquias estaban terminando sus procesos de catequesis, por lo que se destaca la apertura y acogida de párrocos, equipos de catequistas y familiares en la participación.

Aproximación cualitativa: Una vez tabulada la información cuantitativa e identificados sus resultados, y en sintonía con la triangulación metodológica, se realizó un taller con catequistas, donde, a través de grupos focales se buscó profundizar en los resultados obtenidos y, así, profundizar en las categorías emergentes. Esta etapa se llevó a cabo el primer semestre de 2019.

Es importante destacar que en este momento de la investigación emergen los catequistas como actores fundamentales con gran experiencia en el trabajo con familias, y un rol protagónico en las pautas y prácticas que estas configuran en los procesos de transmisión de la fe. El equipo investigador consideró, entonces, la preparación de grupos focales a partir de algunos datos de la primera fase y preguntas guía para la conversación. Se elaboraron preguntas alrededor de aspectos relacionados con la composición familiar, sus cambi-

os y desafíos contemporáneos; las creencias familiares y las creencias alrededor de la figura de Dios, y los procesos de enseñanza y transmisión de la fe.

Los grupos focales se aplicaron en el marco del encuentro vicarial de catequistas correspondiente a la Vicaría Episcopal Territorial Cristo Sacerdote realizado el sábado 13 de abril de 2019 en las instalaciones de la vicaría en mención. Dicho encuentro contó con asistencia de 20 catequistas, que participaron en el desarrollo de los grupos focales. Se conformaron 4 grupos de 5 catequistas cada uno, en cada grupo había participación de dos miembros del equipo investigador, quienes propusieron las preguntas orientadoras definidas previamente y animaron el diálogo.

Resultados y discusión

El 56% de los acudientes participantes corresponde a las madres de las personas participantes en Catequesis, seguido del 20% correspondiente a padre y madre. La proporción de madres contrasta con el 12% de padres que respondieron la encuesta. En todos los arciprestazgos se conserva esta tendencia, sin embargo, se puede resaltar que donde se tuvo mayor participación de padres y madres fue en la parroquia de la Calera, alcanzando cerca de la mitad del total de madres participantes. De aquí se podría intuir que la formación en la fe, o por lo menos la representación ante la institución eclesial, es una función familiar que se asigna de forma predominante a la mujer.

Como se observa en la Figura 1, con relación al estado civil de los padres y madres de familia el 28% que afirman estar casados, mientras que el 68% expresaron situaciones que permiten pensar en distintas

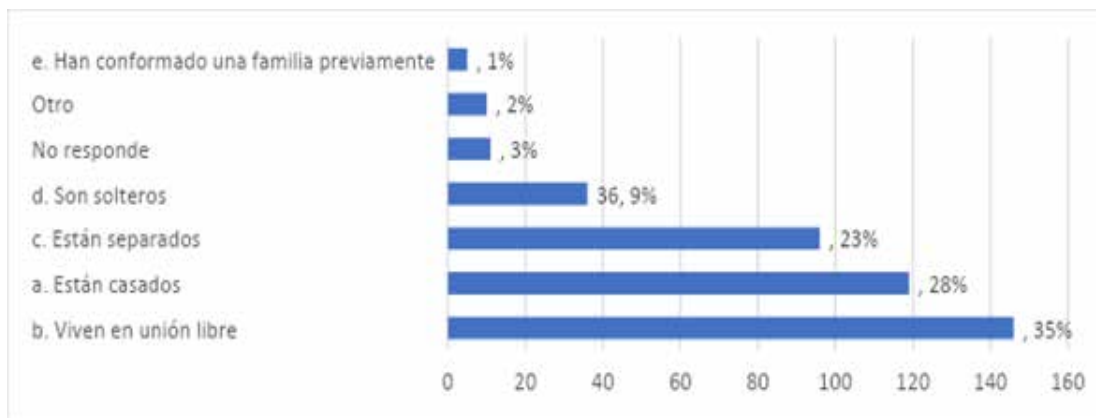


Figura 1. Estado civil padres y madres de familia

conformaciones familiares (unión libre, recomposición familiar, separación, soltería) participando en los procesos de formación en la fe, lo cual propone un diálogo necesario entre estas dos realidades, de lo que surgen algunas preguntas; ¿cómo se comprende la fe en esta diversidad?, ¿cómo se dialoga con estas conformaciones familiares en los procesos de catequesis?, ¿se puede correr el riesgo en propiciar un doble mensaje en la formación de la fe en los niños y niñas?

Respecto de la postura religiosa, el 77% de los padres y madres profesan la fe católica, un 10% donde si bien ambos son católicos uno no lo practica, y un 3% donde se profesan distintos tipos de creencias. De estos porcentajes menores, cerca del 70% de las respuestas corresponde con las mamás de los participantes, lo que permitiría reforzar la función religiosa en perspectiva de género.

Así mismo, se realizó la caracterización de la experiencia religiosa a la luz de los seis ejes temáticos identificados en las encuestas. Sin embargo, por efectos de la extensión del presente artículo se reportan los resultados relacionados con los grupos focales realizados con los catequistas.

Respecto de la comprensión de Dios, expuesta en las Figuras 2, 3 y 4 la respuesta predominante de los padres y madres tiene relación con la afirmación doctrinal sobre Dios desde el catolicismo: Padre creador; mientras que en niños, niñas y jóvenes se involucran aspectos de orden afectivo, al relacionarlos

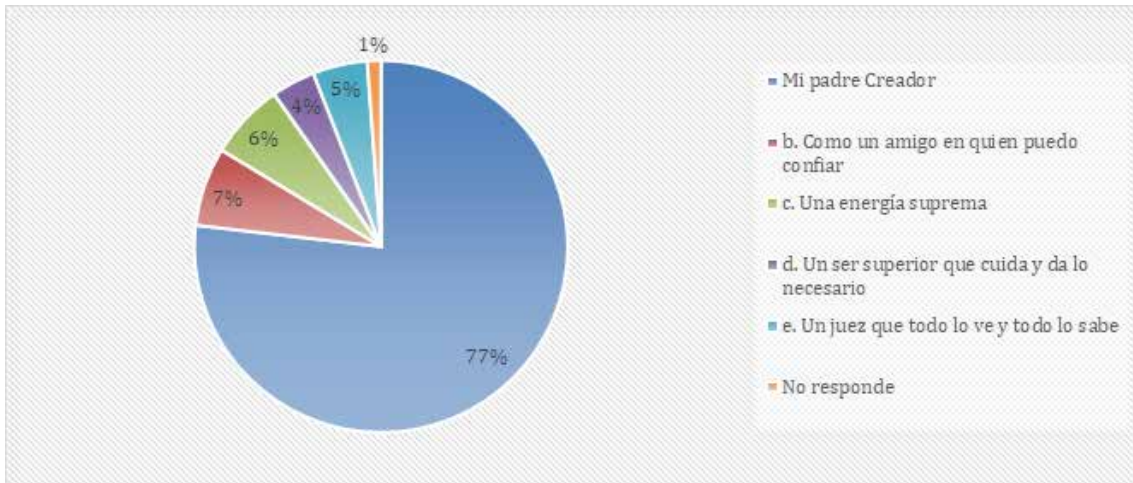


Figura 2 ¿Quién es Dios para ti? Padres y madres de familia (Fuente: Encuestas - Modelo P&M)

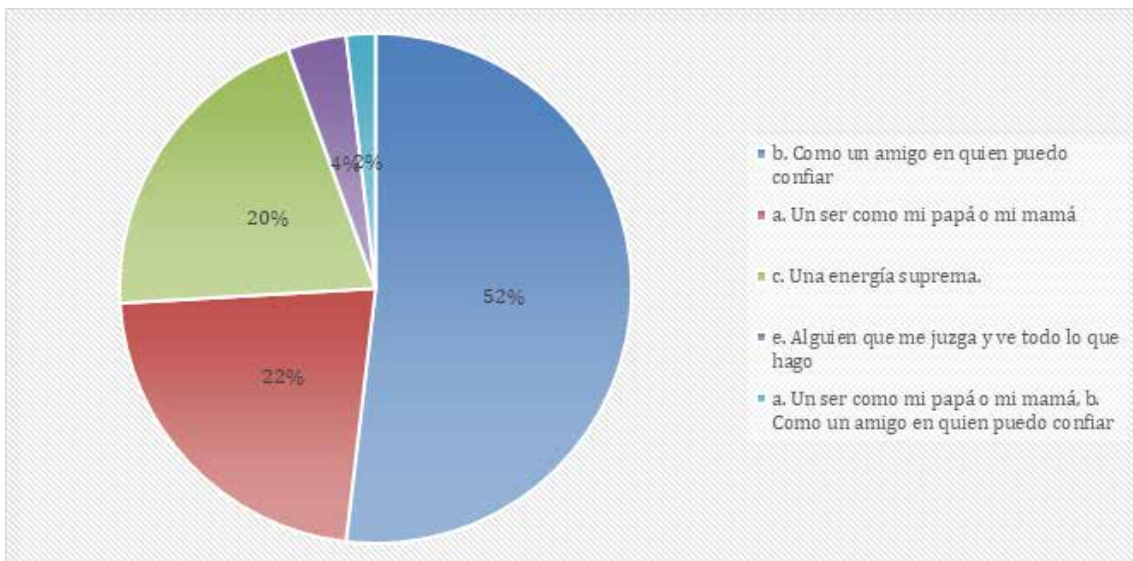


Figura 3. ¿Quién es Dios para ti? – Confirmación (Fuente: Encuestas . Modelo CONF)

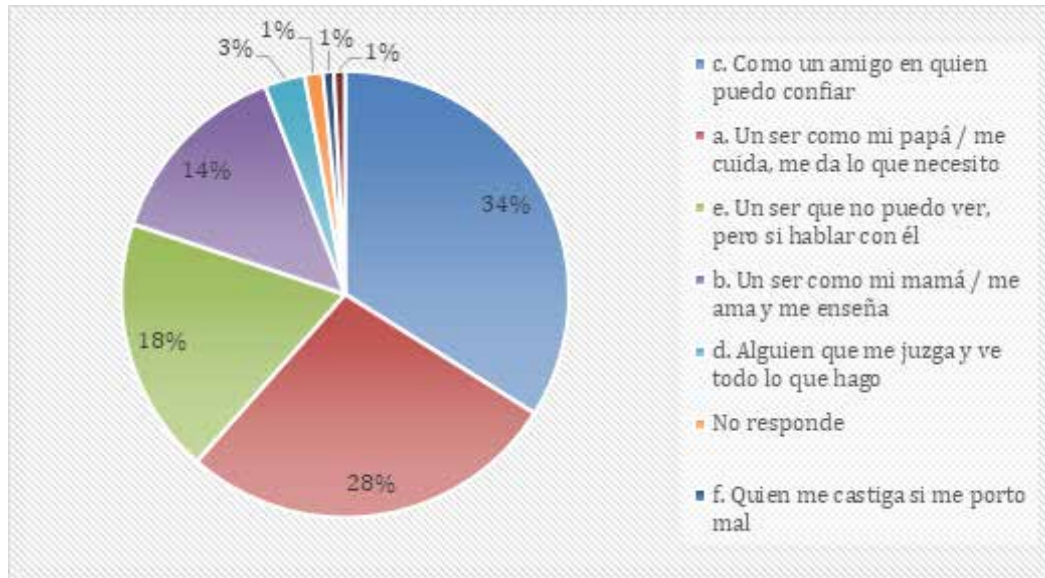


Figura 4. ¿Quién es para ti? Primera Comunión (Fuente Encuestas – Modelo PC)

con un amigo en quien se puede confiar o actitudes paternas y maternas, como la protección, el cuidado y el amor.

En ellas y ellos las respuestas pueden tener relación con las vivencias propias de la etapa vital en la que se encuentran. En jóvenes de confirmación la respuesta predominante señala la comprensión de Dios como amigo en quien se puede confiar (52%) y el 22% hace referencia a los padres; por su parte en niños y niñas, si bien la mayoría señala la comprensión como amigo (32%), no es predominante, y se presentan alusiones a las figuras paternas: al padre que cuida y protege (28%) y la madre que ama y enseña (14%), lo cual se puede relacionar también con la afirmación doctrinal involucrando aspectos afectivos.

Es importante observar que, el 20% de los jóvenes señaló a Dios como una energía suprema, y el 18% de los niños y niñas como un ser que no se puede ver, pero con el que se puede hablar. Estas respuestas, pueden constituir indicios de configuraciones de la experiencia religiosa de carácter subjetivo, al margen de los contenidos doctrinales, sin olvidar que los participantes se encuentran en

un contexto de catequesis de iniciación cristiana.

Al preguntar por lo que se enseña en la familia sobre Dios (esto es, pautas de crianza), se presenta correspondencia entre creencias y pautas entre cada estamento: en los padres y madres, en ambos grupos, predomina la enseñanza de Dios como creador de cuanto existe, seguido de un ser bueno y protector; las demás opciones de respuesta ofrecidas no presentan tendencias que llamen la atención. Por su parte, entre jóvenes, niños y niñas predomina la respuesta de ser bueno y protector, y se presentan los matices indicados al abordar las creencias: en jóvenes el 76% afirma que le enseñan que es un ser bueno y protector, y el 20% que es creador; mientras que en niños y niñas el 60% hace referencia a la primera respuesta y el 37% a la segunda.

Discusión de resultados con catequistas ***Reflexiones sobre la conformación familiar***

El primer punto de conversación se deriva de los resultados derivados del estado civil de los padres y madres de familia. A partir de la conver-

sación, se pueden ubicar en varias tendencias:

a) Crisis de valores y falta de compromiso en las familias. Para algunos de los participantes consultados, la familia como institución tradicional se encuentra en crisis y asocian los cambios en su configuración a un proceso de pérdida de valores en la sociedad. Es posible ubicar en esta tendencia a los participantes que consideran que la fe católica se encuentra cada vez más dispersa en las familias, puesto que los procesos de enseñanza y transmisión de la fe no alcanzan a responder a los cambios sociales y culturales que se están viviendo. Estos participantes incluso consideran que estos cambios en la configuración de las familias se deben a la declaración de Colombia como Estado laico en la Constitución Política de 1991. En esta tendencia se ubican además quienes consideran que las familias se preocupan porque sus hijos hagan parte de los procesos de catequesis, sin que padres y madres manifiesten interés por participar en el matrimonio y siguen viviendo en unión libre o bajo otras modalidades.

b) Poca innovación de la iglesia en los procesos de catequesis. Algunos de los catequistas consultados muestran una postura más reflexiva con respecto a las herramientas en las que se apoya la Iglesia Católica para convocar y desarrollar procesos de catequesis; en este grupo es posible ubicar a quienes consideran que los procesos de formación y transmisión de la fe se quedaron en las normas establecidas sin tener en cuenta las nuevas configuraciones familiares. Para estos participantes es responsabilidad de la iglesia desarrollar nuevas formas para acercarse a las familias. En esta porción también es posible ubicar a quienes con respecto al 30% de padres separados consideran que esto se debe a la concepción 'desechable' del matrimonio, puesto que desde su perspectiva ahora hay cursos rápidos de preparación para el matrimonio y no hay espacios de acompañamiento para que la pareja siga trabajando en su unión a través de la fe católica.

c) Necesidad de procesos de transformación y procesos de fe que involucren a la familia. En un tercer grupo de tendencia se pueden ubicar quienes consideran que es fundamental que la Iglesia desarrolle procesos de formación y acompañamiento en los que se trabaje la enseñanza y la transformación de la fe. En esta medida, la catequesis debe ser considerada como un proceso continuo y no solo como una ceremonia o rito puntual, por lo que las y los catequistas consultados consideran que es importante trabajar y formar a las familias y no solo a los niños y a los jóvenes. Se preguntan cómo la Iglesia podría desarrollar procesos que tengan como propósito 'catequizar a la familia'.

Reflexiones acerca de la postura religiosa de las familias

a) Poca coherencia en las familias. Desde la perspectiva de esta tendencia, el que existan familias en las que coexistan distintas creencias genera confusión en los niños, niñas y jóvenes con respecto a cuál debe ser su creencia puesto que las familias deben dar testimonio y coherencia de vida; si el padre y la madre transmiten creencias distintas los hijos no tienen una guía clara sobre qué posición tomar; situación que a la larga termina debilitando a las familias.

b) El acercamiento de familias con otras creencias es una oportunidad para la Iglesia católica. Para otra porción de los y las catequistas consultados los procesos de catequesis deben estar dirigidos a familias más que a individuos sin importar la configuración de estas familias o la confluencia de creencias que en ellas tengan. En el marco de estos relatos es posible destacar que si bien los niños de padres con distintas creencias asisten porque sus tíos o abuelos los llevan; o porque uno de los padres insiste en hacerlo; esto no debe ser considerado una desventaja o un problema para la Iglesia católica, por el contrario debería pensarse como una oportunidad para acercarse a personas que profesan otras creencias puesto que algunos



padres o familiares al ver el proceso de sus hijos quieren vincularse a la religión católica. Algunos de los que ven esta situación como oportunidad consideran que, ante un mundo distinto, con familias distintas, “el discurso debe adecuarse ya que es diferente para los niños, los jóvenes o los padres. Ahora estamos viviendo un mundo distinto por lo tanto el discurso tiene que cambiar” (grupo focal 13 de abril 2018).

Finalmente, y en el marco de esta pregunta, para algunos de los catequistas consultados también es importante preguntarse y reflexionar acerca de ese 10% que afirma ser católico no practicante, ¿a qué se refiere esto? Es necesario conversar con las familias acerca de este tema; pues no es claro cómo es para ellas autoreferenciarse como miembros de la iglesia católica, pero con la salvedad de ser ‘no practicante’.

Reflexiones en torno a las concepciones acerca de Dios

a) Los ‘riesgos’ de ver a Dios como amigo. Para algunos de las y los catequistas que participaron en los grupos focales ver a Dios como un amigo puede ser un ‘arma de doble filo’, puesto que puede ser percibido como ‘el parcerero’ (sic) y el que todo lo perdona. Desde su perspectiva, esto puede distorsionar la imagen de Dios y no se puede asemejar a Dios con cualquier cosa puesto que creer en Él también exige responsabilidades y comportamientos según unos valores establecidos y compartidos por la comunidad católica. Dios tiene un carácter especial al ser el creador y salvador; hay mucha confusión hoy en día, entonces Dios se diluye en la nueva era con concepciones como ‘el universo’ o el ‘cosmos’ y pierde en las creencias de las familias lo que lo hace ser único y todopoderoso.

b) Presentar a Dios como amigo como estrategia de acercamiento. Desde la perspectiva de otros catequistas, presentar a Dios como amigo puede representar “una experiencia bonita de acercamiento a Dios” (grupo focal 13 de abril 2018); mostrar a Dios como amigo hace parte de

las nuevas formas de catequizar, mostrarlo más humano, y más cercano es una forma de acercarse a las nuevas generaciones. También hay que tener en cuenta que en la actualidad los jóvenes son más racionales y cuestionadores, tienen acceso a todo tipo de tecnologías e información y les cuesta creer en Dios, por lo tanto, hay que desarrollar nuevas estrategias de acercamiento hacia ellos. Ver a Dios como un amigo puede representar el percibirlo como el ser en el que puedo confiar, además una relación de amistad también implica responsabilidades y desarrollar una relación personal con Dios.

Reflexiones en torno a la experiencia de fe en las familias.

Las opiniones se orientan a considerar que padres y madres no tienen suficiente conocimiento y compromiso con los procesos de catequesis. Ellos y ellas suelen trasladar la responsabilidad en la enseñanza y transmisión de la fe a los catequistas o a otros familiares, aunque la catequesis también es responsabilidad de la familia, en especial de los progenitores. Consideran además que los padres y madres no tienen suficientes elementos para dar respuesta a sus hijos

Yo agregaría: cómo podemos hablar de Dios si no leemos las escrituras, la palabra, ahí es donde conocemos quién es Dios, entonces, nos cerramos a que en una reunión ya vimos todo eso, pero si no hay una vivencia de la palabra de Dios no se puede hablar de quién es Dios. (grupo focal 13 de abril 2018)

En las prácticas de crianza de las familias hay tradición, pero no hay suficiente convicción, tampoco procesos de formación que les permitan a los padres transmitir la fe a sus hijos de forma adecuada. Por tanto, es importante trabajar desde el compromiso y la responsabilidad conjunta y no desde la obligación; las catequesis deben ser procesos formativos y no solo coyunturales, en los que los catequistas tengan la posibilidad de hacer mayor seguimiento a las familias.

Reflexiones en torno a la relación procesos de catequesis – cambios de las dinámicas familiares

Se identifican las siguientes tendencias:

a) Las dificultades de los cambios en la familia. Algunos de los catequistas consultados consideran que las familias han perdido autoridad, y esto ha incidido negativamente en las representaciones y prácticas alrededor de la crianza. Cada vez es más difícil corregir a los niños, niñas y jóvenes, puesto que “ya no se les puede decir nada” (grupo focal 13 de abril 2018); en este grupo se ubican quienes además consideran que hay mucha permisividad y mal uso de las herramientas tecnológicas, lo cual dificulta realizar con ellos las actividades que están previstas en el proceso de catequesis.

b). Cambios en los procesos de catequesis. Algunos de los participantes consultados consideran que los procesos de catequesis han tenido en cuenta las transformaciones de las familias al enseñar y transmitir la fe a través del juego y se apoyan cada vez más en herramientas lúdicas. Los participantes consideran que los procesos pastorales tratan de ser cada vez más animados y participativos, y que se realizan actividades recreativas dirigidas a niños y niñas para que sus padres no tengan excusas para no asistir. Consideran que la Iglesia Católica ha hecho cambios y que, por ejemplo, tiene canciones de todos los géneros musicales para acercar a personas de distintas edades.

Finalmente, insisten en la necesidad de fomentar la inclusión de padres y madres en el proceso de catequesis; teniendo en cuenta las distintas culturas y el contexto socioeconómico del que estos provienen. Sugieren además conocer las realidades de los grupos de padres, jóvenes y niños para enfocar el camino de la fe. Insistieron, además, en la necesidad de realizar procesos de formación con padres de familia y promover que ellos también lideren procesos de enseñanza y

transmisión de la fe.

Conclusiones

El ejercicio investigativo expuesto en el documento da cuenta de la importancia de seguir promoviendo la sinergia dinámica entre la academia y la pastoral en las distintas instituciones de la Arquidiócesis de Bogotá, particularmente, entre las parroquias y la Unimonstrate. Estos puentes son necesarios toda vez que la dimensión religiosa es parte constitutiva de los procesos culturales y políticos en los que viven inmersas las comunidades, y es papel de la academia develarlos, comprenderlos y contemplarlos al momento de pensar las estrategias de acción tanto profesional como pastoral, toda vez que “las líneas de una investigación son trazadas por las temáticas de cada contexto educativo, por los diferentes factores sociales, culturales, políticos, económicos, religiosos y académicos que se encuentran dentro o fuera de las universidades” (Flórez et al., 2019, p. 39).

Además de dar cuenta de un conjunto de percepciones acerca de los procesos de catequesis de iniciación cristiana en la población intervenida, el equipo investigador propone algunas pautas para la reflexión como una “devolución creativa” (Flórez et al., 2019), como “etapa fundamentalmente prospectiva que debe responder a la pregunta: ¿Qué aprendemos de lo que hacemos?” (p. 44). En este sentido, si bien prima el lenguaje pastoral, y la aplicabilidad de los resultados en procesos de catequesis concretos, estas conclusiones tienen su fundamento en el ejercicio investigativo dialógico expuesto.

Al abordar la relación entre las experiencias religiosas y los procesos de crianza en las familias, se constata la complejidad del fenómeno religioso, incluso en quienes identificándose como católicos incorporan a su fe creencias y prácticas no relacionadas directamente con la fe en mención. Esto es un signo del cambio cultural y religioso que experimenta la sociedad contemporánea (Aznar,

2020) y que pastoralmente demanda ser visto como oportunidad de revisión de ciertas prácticas evangelizadoras, pues interpela a la Iglesia en su capacidad de conocer los rostros concretos del entorno, dialogar con la diferencia, salir al encuentro del otro en su dignidad y riqueza. Precisamente, Merino (2010) afirma que:

el reconocimiento de la diversidad religiosa latinoamericana no ha sido un camino fácil para la teología católica. Más bien ha sido un proceso largo al que le han ayudado los aportes de diversas ciencias humanas y sociales, y que ha requerido una mirada cualitativa de nuestra realidad y la valoración de las minorías en su riqueza cultural y religiosa (p. 59).

Esta complejidad propone el reto, tanto a la academia como a la pastoral de no solo hacer alusión enfática a lo faltante, sino de valorar lo emergente: los nuevos modos de relacionarse con Dios, de expresar la fe y de comunicarla. La diversidad constituye una oportunidad para interpretar y profundizar en la valiosa categoría teológica de los signos de los tiempos, los diversos modos como Dios sigue estando presente en la historia (*Gaudium et Spes*, 11) evitando encerrarse en el miedo o la impotencia que pareciera frenar la riqueza del diálogo fe-Mundo, tal como lo señala el V documento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Aparecida hablando de la pastoral urbana (DA, 513).

Por otra parte, los diversos modos de vivir la fe y de expresarla, particularmente en los procesos de transmisión de la fe en las nuevas generaciones en un ámbito secularizado y posmoderno (Aznar, 2019) requiere de un ejercicio de diálogo intergeneracional y de apertura que posibilite la acogida del otro reconociéndolo en su dignidad y en la particularidad de su experiencia religiosa, promoviendo así una cultura del encuentro y del respeto (Arquidiócesis de Bogotá, 2017). Es urgente salir de una “pastoral de conservación” de “gestión de prácticas religiosas”; “de metodologías tradicionales” para tener el valor de ocupar otros

espacios “más allá de los tradicionalmente sagrados” teniendo en cuenta la circunstancias propias del contexto y las “territorialidades” de la cultura urbana (Salazar, 2012; Arquidiócesis de Bogotá, 2013).

En segundo lugar, al abordar en este estudio la complejidad de la experiencia religiosa desde las cuatro dimensiones (objetiva, simbólica, subjetiva y afectiva), se puede concluir la importancia de recuperar, en las búsquedas de sentido personales, un lugar de encuentro para el diálogo religioso y cultural. Este pluralismo constituye una oportunidad para visibilizar los diferentes modos como, en la actualidad, el sujeto desea, busca y se comunica con la trascendencia, siempre mediado por una experiencia personal que en no pocas ocasiones está al margen de las instituciones religiosas y su normatividad. En este punto, la falta del encuentro personal con Jesucristo como problema focal de la evangelización (Arquidiócesis de Bogotá, 2013), no puede superarse si se sigue suponiendo la presencia de la fe en los fieles; y si se enfatiza en sostener prácticas religiosas de carácter meramente ‘ritualista’ (Arquidiócesis de Bogotá, 2012) sin espacios que permitan narrar las experiencias de fe, particularmente al interior de las prácticas de transmisión de la fe de padres a hijos y los procesos catequéticos de iniciación cristiana.

Sobre esta dinámica de la fe, entendida como aprendizaje de contenidos y encuentro personal con Dios (Benedicto XVI, 2005), se están abriendo nuevos caminos en los procesos de primer anuncio y de la iniciación cristiana desde una clave ‘narrativa’ que permite al sujeto expresar, comunicar, interiorizar la fe. La catequesis misma debe continuar apuntando a crear espacios de diálogo y aprehensión de la fe, donde el sujeto es protagonista, guiado por la fuerza de la palabra de Dios, acompañado por la comunidad creyente y puesto en un itinerario donde los tiempos de desarrollo y opción de la fe no vienen marcados desde fuera, o en función de un programa por cumplir, sino que marchan al ritmo de cada creyente y su experiencia personal con Cristo. En el estudio presen-

tado, por ejemplo, la comprensión de Dios como un amigo refleja esta necesidad de encontrarse con Dios, narrar la fe y comunicarse con lo divino desde otro ángulo, marcadamente relacional.

En tercer lugar, el reconocimiento de las distintas maneras como se conforman las familias que participan en los procesos de formación cristiana, que no siempre coincide con la relación entre familia y sacramento del matrimonio, invita a dialogar entre las experiencias de catequesis (en este caso particular) y las realidades familiares (diversas y no una sola realidad) en los procesos de evangelización. En el ejercicio del grupo focal con los catequistas emergió que, al no conocer de manera individual estas diferencias familiares en los procesos de iniciación cristiana de niños y jóvenes, se generaliza el discurso sin entrar en contacto directo con las familias, desconociendo sus procesos y problemáticas, sus preguntas y demandas en el campo de la evangelización.

El tema de las diversas configuraciones familiares constituye un escenario de diálogo valioso entre la academia y pastoral para reconocerlas, conocerlas y acompañarlas en el proceso evangelizador. La mencionada 'crisis de fe en las familias' puede expresar, en muchos casos, temores, dudas, dolores y desesperanzas, a los cuales también la Iglesia, pastoralmente, deber salir al encuentro, acompañándolas de manera cercana, diferenciada y gradual (Juan Pablo II, 1981; Francisco, 2016), y para ello los desarrollos de las ciencias sociales y los estudios de familia puede constituir un insumo importante, teniendo presente la diversidad de perspectivas desde los que se abordan.

Finalmente, este ejercicio de diálogo con los catequistas, las familias, pero también con los equipos de la VETCS, lleva a reconocer el valor de la catequesis, no sólo en la labor evangelizadora (que es fundamental), sino, también, como proceso educativo que hace parte de la función socializadora de las familias, retomando el valor teológico y sociológico de la categoría de Iglesia

doméstica. El diálogo familia-catequesis, que en el campo educativo permite pensar en el diálogo familia-escuela, se hace necesario para revisar los criterios que inspiran su configuración, teniendo en cuenta el aporte que se puede brindar desde distintos modelos pedagógicos y sus desarrollos contemporáneos: el valor del diálogo de saberes que permite el intercambio de experiencias situándose en horizontes liberadores de la persona (evocando a Freire), la centralidad en el estudiante que otorga un papel activo al catequizando (evocando las recientes comprensiones alternativas a la escuela tradicional o educación bancaria), y la comprensión de los distintos actores como aprendientes permanentes (desde los abordajes de la complejidad y la sistémica), lo que implica la revisión constante de los procesos de catequesis en las parroquias y su innovación año tras año.

No se puede negar que las catequesis reflejan los modelos educativos de los que las sociedades son herederos, por esta razón se hace cada vez más urgente: a) habitar los espacios virtuales y evangelizar desde las nuevas herramientas tecnológicas (como lo demandó inexcusablemente la pandemia); b) promover espacios de desarrollo de habilidades blandas en los catequistas, particularmente la capacidad de escucha, acogida a la interpelación y en la manera como se presenta el mensaje religioso, que pese a los esfuerzos de renovación sigue siendo especulativo; c) contrarrestar la escolarización de la catequesis, expresada en la preocupación de tener respuestas hechas o programas definidos que se deben desarrollar, incluso al margen del proceso vivido por el sujeto creyente; d) integrar sinérgicamente parroquia, comunidad y familia como ambientes insustituibles del hecho religioso y la vivencia de la fe.

Lo anterior refleja el valor del desarrollo de ejercicios interdisciplinarios, en la profundidad de esta palabra, donde las verdades que se construyen en cada orilla de las disciplinas no constituyen el punto de partida de la experiencia investigativa, sino parte de los insumos que se traen a lugar y se

reconstruyen, más que para cambiar la doctrina, sobre todo para resignificar la vida, reconociendo en ella los procesos donde acontecen los aprendizajes y la salvación.

Referencias bibliográficas

- Arocena, F. M. (2011). El lenguaje simbólico de la liturgia, *Scripta Theologica*, Vol 43, 103-124. Recuperado de <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/3297>
- Aros Vega, J. y Basualto Porra, L. (2014) Aportes a la teología de la familia. *Lectura eclesiológica de la Iglesia doméstica*, *Veritas*, (30), 163-186. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732014000100008>
- Arquidiócesis de Bogotá. Vicaría de Evangelización (2013). Plan de Evangelización 2013-2022. Bogotá - Colombia: Instituto San Pablo Apóstol (ISPA). Recuperado de: <https://issuu.com/voxstudio/docs/plane>
- Arquidiócesis de Bogotá. (2017). Hoy salimos testigos de la Misericordia 2016-2019, Plan de Evangelización, Nuevo Rumbo, Documento No 7, Segunda Etapa. Bogotá- Colombia: Editorial Carrera 7 S.A.S. Recuperado de: <http://plane.arquibogota.org.co/es/noticias/10856-documento-no-7-nuevorumbo-hoy-salimos-testigos-de-la-misericordia.html>
- Aznar Sala, J. (2019), La familia ante la transmisión de la fe en un contexto de secularización. *Familia. Revista de Ciencias y Orientación familiar*, (57), 29-53. Recuperado de <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=107837>
- Aznar Sala, J. (2020). La familia como germen de un nuevo impulso evangelizador. *Familia. Revista de Ciencias y Orientación familiar*, (58), 41 - 64. Recuperado de <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=131282>
- Benedicto XVI (2005), Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. Recuperado de http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Borobio, D. (2003). *Celebrar para vivir, liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Borobio, D. (2000). Ritos en Familia y transmisión. *Familia. Revista de Ciencias y Orientación familiar* (22), 11 - 6. Recuperado de <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=0000028318&page=1&search=&lang=es>
- Cisterna Cabrera, F. (2005). Categorización y triangulación como procesos de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Theoria*, Col. 14 (1), 61-71. <https://www.redalyc.org/pdf/299/29900107.pdf>
- Conferencia del Episcopado General Latinoamericano y del Caribe (2007). Documento de Aparecida (DA). Recuperado de <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Corpas de Posada, I. (2010). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum. Revista de las ciencias del Espíritu*, Vol. LII, (153), 57-95. <https://doi.org/10.21500/01201468.934>
- Corpas de Posada, I. (2006). La familia, experiencia humana y sacramento de salvación. *Apuntes para una teología de la familia. Theologica Xaveriana* (159), 425-442. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1910/191017475003.pdf>
- D'Agostino, F. (2002), *Elementos para una filosofía de la familia*. Instituto de ciencias para la familia, Madrid-España: Ediciones Rial 2ª.
- Dorronsoro, R. D. (2014). La noción rahneriana de símbolo esencial revisada a partir de la antropología trascendental de Leonardo Polo. *Miscelánea Poliana*, Vol. 46, 1-41. Recuperado de <http://www.leonardopolo.net/revista/mp46.htm>
- Flórez Valencia, G. A., Santamaría Rodríguez, J. E., Barreto Salamanca, N. y Álvarez Cruz, E. Y. (2019). Tendencias de investigación educativa. *Concepciones y oportunidades. Colección Cuadernillos de Investigación Serie 4 educación, Cuadernillo 4. Corporación Universitaria Minuto de Dios -*

- UNIMINUTO: Bogotá -Colombia. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/342845408_Tendencias_en_investigacion_educativa_Contextos_y_opportunidades
- Francisco (2016). Exhortación Apostólica Post-sinodal Amoris Laetitia. Recuperado de http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html
- Gallego, M. (2010). Claves de la experiencia religiosa en Aparecida: Un aporte para la Pastoral juvenil. *Alteridad*, 39-46. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5981123.pdf>
- García-Alandete, J. (2009). Sobre la Experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, Segunda época, (30), 115-126. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n30/n30a08.pdf>
- Guardini, R. (1964). *Religión y Revelación*. Cristianismo y hombre actual 24, 2ª Edición, Madrid-España: Ediciones Guadarrama, S.L.
- Guardini, R. (1997). *La Existencia del Cristiano*. Madrid-España: Biblioteca de Autores Cristianos
- Guardini, R. (2016). *Experiencia religiosa y fe*. Estudios y Ensayos. Madrid-España: Biblioteca de Autores Cristianos
- Izzedin, R., y Pachajoa, A. (2009). Pautas, prácticas y creencias acerca de crianza... *Ayer y hoy*. *Liberabit*, 15 (2), 109-115. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/pdf/liber/v15n2/a05v15n2.pdf>
- Juan Pablo II (1981). Exhortación Apostólica Familiaris Consortio. Recuperado de http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html
- Mahoney, A. (2010). Religion in Families, 1999 – 2009: A Relational Spirituality Framework. *Journal of Marriage and Family* 72, 805 – 827. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x>
- Materán, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*, vol. 13 (2), 243-248. <https://www.redalyc.org/pdf/360/36021230010.pdf>
- Merino Beas, P. (2010). Diversidad religiosa y teología desde Latinoamérica: visión panorámica. *Reflexiones Teológicas*, (6), 57-82. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3708983>
- Morales, J. (1995). Experiencia religiosa (La contribución de J. H. Newman). *Scripta Theologica*, 27, (1), 69-91. <https://hdl.handle.net/10171/13147>
- Nieto, J. y Pérez, J. (2020). La escuela católica en Latinoamérica, tránsitos epistemológicos entre una educación reproductiva y una pedagogía crítica para la emancipación. En Pérez, C. Pinto, C. Moncada, J. Nieto y J. Santamaría-Rodríguez (eds.) *Reflexiones alrededor de la Iglesia y la educación en el contexto latinoamericano* (82-111). Córdoba: Editorial Comunicarte – Editorial Universidad Católica de Córdoba. Recuperado de <http://pa.bibdigital.uccor.edu.ar/2181/>
- Okuda, M. & Restrepo, C. (2005). Métodos en investigación cualitativa: Triangulación. *Revista Colombiana De Psiquiatría*, vol. 34 (1). 118-124. <https://www.redalyc.org/pdf/806/80628403009.pdf>
- Pinto, C. y Nieto, J. (2020). Identidad de la educación católica en América Latina a la luz de las Conferencias Generales del CELAM. En J. Pérez, C. Pinto, C. Moncada, J. Nieto y J. Santamaría-Rodríguez (eds.). *Reflexiones alrededor de la Iglesia y la educación en el contexto latinoamericano* (40-59). Córdoba: Editorial Comunicarte – Editorial Universidad Católica de Córdoba. Recuperado de <http://pa.bibdigital.uccor.edu.ar/2181/>
- Pulido, S., Castro-Osorio, J., Peña, M. & Ariza-Ramírez, D. P. (2013). Pautas, creencias y prácticas de crianza relacionadas con el castigo y su transmisión generacional. *Re-*

- vista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 11 (1), 245-259. <http://revistaumanizales.cinde.org.co/rlcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/849>
- Rahner, K (1961). Para una teología del símbolo. Escritos de teología, IV. Madrid: Taurus.
- Rahner, K. (1964). La Iglesia y los Sacramentos. Barcelona: Herder
- Sánchez, M. R. (2018). Las múltiples articulaciones de lo religioso en las intervenciones del trabajo social con abordaje familiar. Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP, (6), 81-102. Recuperado de: <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/wp-content/uploads/2019/03/Sanchez-2018-Multiples-Presencias-Religion-Trabajo-Social.pdf>
- Sánchez Díaz de Rivera, J. (2015). La experiencia religiosa y el sentido de la vida: Una tensión existencial irrenunciable a propósito del diálogo interreligioso. Revista Magistralis, (25), 29-34. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/a733/5c55deaeb8db9f9c459bb716e4b9e775e430.pdf>
- Salazar Gómez, R., (2012). Carta Pastoral con ocasión de la celebración jubilar de los 450 años de la Arquidiócesis de Bogotá. Bogotá: Instituto San Pablo Apóstol (ISPA).
- Schillebeeckx, E. (1971). Cristo, sacramento del encuentro con Dios, 6ª ed. Pamplona: Ediciones Dinor
- Wojtyla, K. (2011). Persona y acción. Serie Pensamiento 40, 3ª Edición. Madrid-España: Biblioteca Palabra.



De dioses a humanos: cuidado, infancia y niñez entre el mundo prehispánico y el Nuevo Reino de Granada¹

From gods to humans: care, infancy and childhood between the pre-Hispanic world and the New Kingdom of Granada

Natalia Montaña Peña²

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a8

Resumen

El presente artículo es resultado de miradas y reflexiones acerca de la infancia y la niñez, y tiene como propósito comprender y aportar conocimiento acerca de sus trayectorias, tomando por caso el tránsito entre el mundo prehispánico y Virreinato del Nuevo Reino de Granada, con el cuidado como categoría eje. Para ello, como punto de partida, se precisa en la distinción entre infancia, niñez y sus modos de relación. Luego, se expone la concepción de cuidado desde la cual se hace el análisis y observación de las narrativas históricas. Finalmente, se plantean algunas consideraciones para continuar trabajando en investigaciones futuras. En todo ello, se muestra el vínculo con la religión y las deidades como elementos partícipes en la configuración de relaciones de cuidado.

Palabras clave: niñez; cuidado; religión; mundo prehispánico; Nuevo Reino de Granada.

Abstract

This paper is the result of views and reflections about infancy and childhood, and its purpose is to understand and contribute to their trajectories, taking as a case the transit between the pre-Hispanic world and the Viceroyalty of the New Kingdom of Granada, being “care” the axis. For this, as a starting point, it is necessary to distinguish between infancy, childhood and their relationship. Then, the category of care is exposed from a historical perspective. Finally, some considerations are raised to continue working on future research. In all this, the link with religion and deities is shown as participating elements in the configuration of care relationships.

Keywords: childhood; care; religion; pre-Hispanic world; New Kingdom of Granada.

(Recibido: 14/09/2020 - Aprobado: 01/12/2020)

¹ Algunos datos presentados en este artículo se obtuvieron durante el desarrollo de la tesis de maestría titulada “Narrativas acerca de las prácticas de cuidado de niños y niñas: notas históricas de Colombia” sustentada en el año 2014 para optar al título de Magister en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Sin embargo, las reflexiones comunicadas en este trabajo han tenido lugar a partir de experiencias de investigación posteriores y, principalmente, a partir de la consolidación de la tesis doctoral titulada “Construcción social de la infancia de la educación infantil en Colombia a través de la fotografía. 2006-2016” en la línea Comunicación-educación en la cultura del grupo de investigación Jóvenes, culturas y poderes del Doctorado Interinstitucional en educación, énfasis en lenguaje, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia y Universidad del Valle.

²Candidata a Doctora en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Correo: natamont_03@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3643-7584>



Introducción

En algunas construcciones discursivas y medios de divulgación, es común encontrar las categorías infancia y niñez usadas indistintamente para hacer referencia al grupo de edad en la etapa inicial del desarrollo de la vida humana. En otros contextos, aparece también el término menor para señalar a un niño o niña. Esta última asociación, entre menor y niño y niña, se ubica en construcción y reproducción de la perspectiva adultocéntrica que otorga poder, dominio y acceso a los adultos sobre la acción, la acción, los bienes, modos de socialización y toma de decisiones de quienes son más jóvenes (Duarte, 2012).

Parece haber un consenso para estos usos de las categorías infancia y niñez; no obstante, no significan lo mismo. La infancia es una construcción social en torno, acerca de o con un grupo concreto de sujetos en relación con las estructuras sociales (Jenks, 1982; James & Prout, 1997; Corsaro, 1997), mientras que la niñez se refiere a los sujetos niños y niñas (Rodríguez, 2007) con características diversas, con narrativas propias y unos modos particulares de hacer presencia en el mundo (James & Prout, 1997).

Infancia y niñez se vinculan. La primera, es institucional; la segunda, corresponde al plano de lo individual y lo subjetivo. Ambas están sujetas a condiciones sociales, culturales e históricas que se imprimen en las representaciones de niños y niñas en una época y contexto específicos (Montaño, 2020). La infancia, en tanto construcción, es dinámica: cambia, se renueva y a su vez también lo hacen el conjunto de ideas a su alrededor, sus formas de ser narrada, y por supuesto, los modos de ser mirada. Al respecto, es importante recordar que el sentimiento moderno de la infancia (Ariès, 1987) se develó a partir de la observación y seguimiento a productos culturales que permitieron conocer cómo se iba dibujando en la sociedad una población no adulta. Por su parte, una amplia tradición disciplinar, discursiva, narrativa y de

prescripciones ha buscado caracterizar lo que es y debe ser un niño o una niña en una época, una sociedad y en una cultura concretas; factores que dieron lugar al discurso de la infancia moderna. Sin embargo, allí no queda definida ni la infancia ni la niñez. Por el contrario, es desde los estudios sociales contemporáneos que se ha comprendido su heterogeneidad y se ha reconocido la necesidad de explorar una variedad de métodos de investigación y objetos de cultura para la producción de nuevos conocimientos que recojan sus experiencias, vivencias y modos de significación.

En todo caso, las prácticas con niños y niñas se han transformado y quedado registradas en objetos que han sido y están siendo analizados para identificar tendencias, saturaciones y vacíos en las representaciones de la infancia (Montaño, 2020). De allí que sea preciso volver la mirada, no solo en el tiempo sino a lugares e instituciones como la comunidad, la familia, la religión y el Estado, para comprender las trayectorias y las miradas sobre la infancia y la niñez. Esto implica una aproximación a las creencias y modos de vida en los cuales se enmarcan las vidas de los niños y niñas, y una relectura.

En este artículo, la mirada se dirige a los hallazgos de trabajos en los campos de la antropología y la historia que documentan prácticas con niñas y niños de algunas culturas prehispánicas, principalmente del actual territorio mexicano (Castañeda, 1988., González, 1994., del Castillo Durán, 2004., Correa, 2004., Austin & López, 2008., Romero, 2015) a resultados de trabajos realizados desde los campos de la historia y la sociología relacionados con prácticas desde y entre familia, infancia y niñez durante Nuevo Reino de Granada (Dueñas, 1997., Páez Morales, 2006., Rodríguez y Mannarelli, 2007) y a documentos, literatura y narrativas de la conquista (Cortés, 1985., Parres, 2001), comprendiendo que, entre ambos momentos y lugares de la historia, hubo una serie de transformaciones culturales, políticas, sociales y religiosas con incidencia en los modos de nom-

brar, ver y tratar a niños y niñas, y que desde allí hubo unas construcciones discursivas particulares acerca de la infancia. Así mismo, se reconoce que esos modos de enunciación hacen parte de las trayectorias de la infancia y la niñez en América Latina, y que han marcado unos hitos que hoy se constituyen en marcos de referencia para pensar y mirar las infancias contemporáneas.

Entre cuidadores y sujetos de cuidado. Un lugar seguro para la infancia y la niñez

La infancia como discurso/lugar/objeto/de estudio ha sido preocupación de una larga tradición de disciplinas con una marcada tendencia a homogenizarla, identificando diferencias entre los niños y las niñas a través de la edad, la clase social o el género, principalmente (Amos Comenio, 1986., Rousseau, 1982., Pestalozzi, 1988., Montessori, 1982., Froebel, 2015., Piaget, 2015., Vygotsky, 2000., Kohlberg, 1992., entre otros). Los sujetos de la infancia han sido ubicados en espacios concretos de socialización como la iglesia, la escuela, la familia, la clínica, centros de protección e instituciones judiciales, hecho que ha permitido que a los niños y niñas se les haya tratado, e incluso se les haya definido, como seres incompletos, carentes, débiles en su carácter y en su físico, que deben ser preparados, por los adultos, para el futuro. En esta perspectiva, los niños y niñas han sido abordados como sujetos necesitados de cuidado, y desde allí se han construido toda clase de relatos religiosos, jurídicos y teórico-investigativos. Con dificultad, niños y niñas han llegado a ser vistos y tratados como sujetos con agencia, capaces de cuidar, crear y transformar (Gaitán, 2006; Bustelo, 2011).

Existen dos tipos de cuidado: el cuidado como virtud y el cuidado como relación (Comins, 2009). El primero, indica la cualidad y predisposición de un sujeto a brindar cuidado y atención a otro, como una tendencia de su carácter. Por su parte, el cuidado como relación implica la sensibilización de un sujeto ante la necesidad de atención a otro. Ambos tipos de cuidado no se oponen

entre sí, más uno no conduce necesariamente al otro: si bien el cuidado como virtud puede llegar a nutrir una relación de cuidado, no es indispensable ya que en las relaciones de cuidado lo fundamental es dar y recibir atención en respuesta a la responsabilidad con las necesidades, sufrimientos y demandas, más no por el deseo mismo de cuidar (Noddings, 2002).

Cuidar es una acción que emerge del compromiso con el bienestar del sujeto objeto del cuidado (el cuidador). Esto significa la inaceptabilidad del cuidado cuándo es generado a causa del cumplimiento de una ley o norma y no por el deseo de responder a un compromiso con el otro, lo cual implica salir del propio marco de referencia, despojarse por un momento de las cargas propias y abandonar las necesidades de sí para desplazarse y buscar sentir como está haciendo el otro, desde su propio marco de referencia (Noddings, 2003). En una relación de cuidado, la atención no se brinda por capricho, o por el deseo mismo de cuidado: el foco de la atención son las necesidades y las emociones en torno a ellas.

En esa perspectiva relacional, los sujetos involucrados (cuidador y cuidado) son sujetos activos y comprometidos con el cultivo de la relación. No hay edad mínima ni condiciones más allá de establecer el vínculo y lograr el desplazamiento ético a las necesidades, deseos y expectativas del otro, para su satisfacción, sin que ello implique un daño o pérdida a alguno de los involucrados. Así, es posible comprender el papel protagónico de niños y niñas no solo como sujetos “receptores” de cuidado, sino como sujetos activos capaces de disfrutar del cuidado que se les brinda, pero también en total competencia de brindarlo a sus pares, a los adultos, a los otros.

Al revisar la historia de diferentes pueblos -y reconociendo que la historia es una construcción mediada por intereses, posiciones, perspectivas, puntos de vista; que el historiador toma una serie de decisiones desde condiciones ideológicas,



políticas y se permite ciertas libertades, por lo cual los hechos contados son producto de la reunión de elementos reales e imaginados (White, 2003)- se encuentra evidencia de que antes de la intervención discursiva moderna de la infancia, en algunos contextos la niñez gozaba de una serie de privilegios y poderes que se fueron transformando y desvaneciendo con el paso del tiempo y hoy en día se intentan recuperar. De igual manera, se encuentra que aunque se declaraba y divulgaba un absoluto compromiso con niños y niñas, e incluso se juraba su cuidado, la realidad mostraba un total desapego y vulneración de sus cuerpos, sus necesidades y sus vidas.

Entre protectores y dioses del mundo prehispánico: infancia, religión, comunidad y familia

En Mesoamérica prehispánica, el bienestar de los niños y niñas era una prioridad de las comunidades. Austin (2006 citado en Rodríguez y Marianelli, 2007) encontró que, entre los antiguos Nahuas la infancia se reconocía como la edad en la que los individuos (los niños y las niñas) estaban expuestos a los mayores peligros de orden natural y sobre natural, más su presencia era un regalo divino, una recompensa de la madre tierra y la garantía de la continuidad de la vida. Diferentes comunidades tuvieron dioses cuyo poder se manifestaba a través del dar, preservar y cuidar la vida de los niños desde el momento mismo de su concepción. Divinidades como Tonantzin, Pacha Mama, Bachué o Tlazolteotl³, eran las deidades que proveían la vida, protegían a las madres durante la gestación, el parto, la crianza y cuidaban a los recién nacidos de enfermedades, maleficios, accidentes y catástrofes (Rodríguez y Mannarelli, 2007). A manera de ilustración, se documenta:

A Tlazoltéotl, la diosa madre en la cultura nahual se le representa en actitud de parir, de la forma en que el parto se ha representado en las

diosas de las culturas más antiguas. En cuclillas y con las palmas de las manos en las nalgas, un gemido sale de su boca semiabierta en tanto que de su bajo vientre emerge la cabeza de un recién nacido. Esta figura así representada, muestra la forma en que la mujer prehispánica daba a luz, con la fuerza de su cuerpo y su mente, viendo hacia el infinito como pidiendo la ayuda de los dioses en el difícil momento de traer a un nuevo ser a la vida (Correa, 2004, p.12).

En algunas culturas, además de estas formas de la gran diosa dueña del poder de la creación, existían otras divinidades, cada una ocupada de brindar un cuidado específico: Acat, creador de los infantes en el vientre materno; Teopclzintli, el dios del niño; Tzinteótl, diosa de madres gestantes y recién nacidos; Xoaltícitl, diosa cuidadora del sueño de los niños; Piltzintecuhtli, cuidador los niños hijos de nobles; Temazcalteci, diosa de la salud de los infantes, entre otros. De igual manera, existió en la cultura azteca “un ser humano que encarnaba los poderes para curar a los niños” (Rodríguez y Mannarelli, 2007: 55). Su nombre era Ixtliltón, el “carinegrillo”. En esta tradición, el arte de curar a los niños era una práctica altamente valorada, muestra de sabiduría.

Además de los dioses protectores de la infancia, gracias a las Crónicas de Indias se conoce el importante papel de la partera, mujer sabia dedicada a traer niños y niñas al mundo (Romero, 2015). En estas crónicas se expresa que la noticia de un embarazo era motivo de celebración a través de un ritual en el cual la mujer preñada era presentada oficialmente a la comunidad, y un orador la encomendaba a la gran Diosa de la vida y en ese mismo momento, la familia invitaba a la embarazada a mostrar “humildad y gratitud” y le exigían cuidar a su bebé desde ese mismo instante. Como acto de vigilancia y muestra de una cultura del cuidado prenatal, en estas comunidades no era suficiente la atención al bebé por la madre y su fa-

³Estas divinidades era distintas representaciones de la Madre Tierra y otras diosas de la fecundidad.

milia. Cuando se acercaba el momento del alumbramiento, tenía lugar un segundo ritual en el cual se escogía a una partera, “mujer sabia”, “persona honrada y digna de veneración” a quien se le hacía la siguiente suplica:

(...) os rogamos señora, que hagáis misericordia con esta muchacha y que hagáis con ella vuestro oficio y facultad, pues que nuestro señor os ha hecho maestra y médica, y por su mandado ejercitáis este oficio [...] Déos Dios muchos días de vida para que le sirváis y ayudéis en este oficio que os ha dado” (Rodríguez y Mannarelli, 2007, p. 32).

Estas palabras eran el preámbulo a un pacto de responsabilidad de la partera con el bienestar de la madre y su hijo. Una vez esta mujer se comprometía a atender a la madre, se iniciaba una etapa de acompañamiento y orientación. Llegado el momento del alumbramiento, la partera bañaba a la madre y la alentaba en el trabajo de parto. Si el parto se retrasaba, la partera suministraba a la madre hierbas medicinales para evitar la muerte del bebé, y si era necesario adoptaba actitud de oración para pedir la intervención divina (Correa, 2004). Todo el tiempo se encargaban los bebés a los dioses, entre otras razones, porque también se creía que, seres maléficos empeñados en impedir el crecimiento de un pueblo atentarían contra las gestantes, de ahí que la naturaleza, en su infinita sabiduría, escondía a los bebés en el vientre materno, como cofre de un tesoro (Castañeda, 1988).

En el mundo prehispánico había toda una red de cuidado prenatal y del neonato siempre en cabeza de los dioses y conformada por mujeres cultivadas, formadas, preparadas para garantizar la sana formación del bebé dentro del vientre materno, junto con la familia y el cuerpo de la comunidad. Una vez la partera cumplía con su cometido, la familia y la comunidad asumían el cuidado del recién nacido y poco a poco lo hacían partícipe de los asuntos propios de la comunidad, como la preparación para los oficios (agricultura, escultura, orfebrería o la guerra), asegurando así su bi-

enestar y del pueblo con los servicios retribuidos.

La relación de cuidado era amplia: eran varios los sujetos involucrados en el cuidado y se buscaba garantizar la reciprocidad entre los niños, las niñas y su comunidad.

Abordar la infancia protectora de un pueblo o una comunidad no es asunto sencillo de comprender. No extraña que hoy en día, a pesar de tantos hallazgos y revisiones a ciertas prácticas del mundo prehispánico, se sigan emitiendo juicios de valor de rechazo tal como sucedió cuando los cronistas describían el Nuevo Mundo (Del castillo Duran, 2004). Esto sucede porque las lecturas se hacen fuera de contexto y no se recupera en la lectura el fin último, el para qué de los sucesos. A la luz de la teoría del cuidado, frente a estos hechos se encuentra que no se trataba de un ejercicio de cuidado como virtud, sino de una relación de cuidado mutuo.

Los niños, desde el momento mismo de su nacimiento, adquirían una responsabilidad de lealtad y defensa de su comunidad. Ya fuera a través de modificaciones corporales, o de los sacrificios infantiles, ellas y ellos debían estar dispuestos a ofrecerse en sacrificio religioso por voluntad de los dioses y recuperar el equilibrio cósmico (González, 1994). El código mendocino (1540) es prueba de la función redentora adjudicada a los niños en la cultura azteca, en donde existían diferentes formas de dar muerte a los menores. La investigadora Parres (2001), en su análisis de la iconografía azteca, encuentra que:

Los niños llenaban otra función muy importante en esta cultura: la de ser sacrificados a los Dioses. Los que se ofrecían a Tlaloc, morían ahogados. Anestesiaban con yautli a los que se ofrecían al Dios del fuego y luego morían quemados sobre un brasero. Los de Xipe/totec, morían azotados, después eran desollados para que los sacerdotes vistieran su piel. Se pensaba que eran mensajeros que se enviaban a los Dioses revestidos de una dignidad casi divina (Parres, 2001, p. 93).



El sacrificio humano, específicamente el infantil, tenía una función social redentora y salvadora, pues tenía lugar cuando se perseguía el bien común de los pueblos. Sin embargo, la mirada desde afuera era muy distinta, y los dioses fueron rebajados al nivel de ídolo, por lo cual, estos sacrificios fueron vistos como abominables. Al respecto, en las Cartas de la conquista de México (Cortés, 1985) se narra la práctica de sacrificios infantiles con las siguientes palabras:

... todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de más mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. Esto habemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la más terrible y más espantosa cosa de ver que jamás han visto. Hacen estos indios tan frecuentemente y tan a menudo, que, según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en lo poco que ha que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada mezquita, y esto se usa y tienen por costumbre desde la isla de Cozumel hasta esta tierra adonde estamos poblados; y tengan vuestras majestades por muy cierto que, según la cantidad de la tierra nos parece ser tan grande y las muchas mezquitas que tienen, no hay año que, en lo que hasta ahora hemos descubierto y visto, no maten y sacrifiquen de esta manera tres o cuatro mil ánimas ... (Cortés, 1985, p.20).

Los niños expuestos a este tipo de rituales no siempre eran miembros de la misma comunidad. Existieron guerras cuyo fin último era capturar personas de otros pueblos, entre ellas niños, para extraerles el corazón, acto que agradaba al dios sol. Esta práctica fue común entre los Aztecas, y en algunos casos esporádicos lo hicieron también los Muisca. Así, encontramos las Guerras Floridas o Guerras Santas, en lengua nahual Xochiyaoyotl. Se llamaban así, porque el corazón humano era

asociado con flores y el propósito de estas guerras era obtener cuantas flores fuera posible. Los sacrificios no se daban en el momento mismo de las batallas, sino que para ello existía un ritual. Los enfrentamientos eran pactados entre dos pueblos para obtener víctimas que luego serían sacrificados en un ritual al sol (Austin; López, 2008). Luego, los rehenes eran alimentados, atendidos, cuidados y finalmente incluidos en las ceremonias de sacrificio en donde se les extraía la flor del movimiento: el corazón.

En el mundo prehispánico, cuidar a un niño era ante todo un deber con el cosmos, un pacto para la garantía de la vida de un pueblo, y sacrificarlo era un acto vital para mantener el orden de las cosas. En general, los sacrificios infantiles, tanto en rituales de paso como en contextos de guerras, encerraban un carácter religioso, cosmogónico y divino. Durante los sacrificios, los niños dejaban de ser seres individuales, para representar a un pueblo en el intercambio de vida por más vida, fortuna y bendiciones.

Del cuidado como compromiso al cuidado selectivo: un Dios y un nuevo lugar para niños y niñas durante la colonia neogranadina

La conquista de América trajo consigo dramáticas implicaciones para las culturas prehispánicas. Los pueblos indígenas vivieron drásticos cambios en su organización, económica, política, religiosa, social y, naturalmente, familiar. La colonia se tradujo en un largo derramamiento de sangre, mientras se logró la instalación de la cultura europea de finales del siglo XV. El modelo social hispano dictado por la Iglesia católica asumió la supresión de los modos de vida de las comunidades nativas para cristianizar al mundo, hecho que derivó en la precarización de la vida de quien mostró resistencia. En este contexto, la concepción de familia fue transformada durante la evangelización. El proceso inició con la aceptación de un único dios verdadero y la institucionalización de matrimonios católicos. La presencia de la Igle-

sia implicó el desarraigo de las creencias religiosas existentes, motor de la vida prehispánica.

Con la familia intervenida, la concepción de infancia sufrió una violenta transformación: los niños nativos pasaron de ser protectores en contacto directo con sus dioses, a ser individuos foco de evangelización (de León Azcárate, 2015). Para el mundo cristiano, estos niños fueron criaturas a bautizar para borrar su pecado original. Así, los sacrificios infantiles de orden sagrado fueron sustituidos por prácticas de control social. Muchos niños y niñas fueron alejados de sus familias para recibir educación cristiana o fueron reclutados para el trabajo.

A partir del siglo XVI, la niñez resultó ser igual de invisible que en la Europa medieval. Si bien, tenían presencia en todas partes, se perdían en el paisaje. En palabras de la historiadora Dueñas (1997):

Los niños estaban en todas partes: en los talleres de los artesanos aprendiendo un oficio, en las pulperías haciendo mandados, en la huerta y la cocina al lado de la madre, y compartiendo la habitación donde los padres comían y dormían. Los niños y jóvenes aparecen constantemente en los testamentos, en los pleitos sobre alimentos, en las tutorías y en las herencias. A pesar de su omnipresencia, o posiblemente debido ella, rara vez se les describía (p. 188).

Si bien, la niñez nativa fue invisibilizada durante la colonia, es posible rastrear el estado de los niños y niñas en los documentos legales de la época, que determinaron modos de ver a la infancia, clasificarla y legitimar prácticas de cuidado hacia ella. Por ejemplo, en las Siete Partidas (Alfonso X, 1256 y 1263), cuerpo normativo que

reguló la vida pública y privada de la época, niños y niñas fueron clasificados para ordenar sus pautas de crianza, según ascendencia racial. Si bien el documento fue redactado en la Edad Media, rigió al mundo hispano durante varios siglos, llegando así a las colonias americanas. Según estas, solo los hijos del rey podían lograr el lugar de infantes⁴ y ser tratados como tales.

A diferencia de España, en América colonial todos los menores de edad eran nombrados 'párvulos' o "parvulitos" si eran muy pequeños (Dueñas, 1997). En estas sociedades, debido a las circunstancias de mestizaje, en muchos casos forzado a la clasificación de los niños, tuvo lugar en el plano de la legitimidad e ilegitimidad, marcando los modos de socialización de niños y niñas, sus derechos, cuidado y protección que por ley merecieron, así como el nombramiento legal de quienes debían responsabilizarse por ellos. Las Partidas definieron como legítimos a los hijos nacidos de matrimonios reconocidos por la iglesia católica. Así, ellos eran bienes del matrimonio, y de acuerdo a la ley:

... tienen las honras de sus padres, y otrosí pueden recibir dignidad y orden sagrada de la iglesia, y las otras honras seglares. Y aun heredan a sus padres y a sus abuelos y a los otros sus parientes, lo que no pueden hacer los otros que no son legítimos (Alfonso X, Título 13, Ley 2).

Entre la sociedad no noble fueron difusas las leyes que protegían a la niñez y mucho más visibles los deberes de los menores hacia sus padres y su comunidad. Las condiciones de amor y protección de hijos a padres debían darse por razones de agradecimiento. Por su parte los padres, aunque la ley dictaba que debían procurar lo mejor para sus hijos, y aun cuando la voluntad se los impi-

⁴ Infantes se llaman en España a los hijos de los reyes, y ellos deben en sí ser nobles y de buenas mañas y sin ninguna maldad, por razón de la nobleza que les viene de parte del padre y de la madre; y tomaron este nombre de infantes, que es palabra del latín que quiere tanto decir como mozo, menor de siete años, que es sin pecado y sin mancilla. Y por eso deben los reyes hacer porque sean sus hijos tales y amarlos mucho (Partida II, título 7, Ley 1)



diera, eran más fuertes sus derechos como padres que los de sus hijos y estaban en la obligación de impartirles castigos que condujeran a la corrección del comportamiento. Esta libre vía sobre los menores hizo lícita la total vulneración de sus cuerpos durante la colonia; no obstante, la ley tuvo que contemplar castigos para los padres y parientes que abusaban de su poder y ponían en peligro la vida de los menores. Así el castigo derivara en homicidios, la ley dictó que:

El padre tiene derecho a castigar mesuradamente a sus hijos, así como el señor a su siervo, y el maestro a su discípulo. Mas, para evitar los abusos que en esta materia se comete, si alguno de ellos se sobrepasa y alguno muriera, se condenará al agresor a pena de destierro por cinco años. Si las heridas las hiciera con intención de matar, será condenado con la misma pena de los homicidas (VII P, T. VIII, LIX). Cuando sea el padre quien mata a su hijo o viceversa, o el abuelo al nieto o bisnieto, o el hermano a su hermano, tío al sobrino, el marido a la mujer y, en general, entre quienes tengan algún grado de parentesco, sufrirá un castigo no sólo peculiar, sino extremo: además de la pena de azotes, la muerte por inmersión en el mar en un saco donde se hayan colocado animales (P. VII, T. VIII, L. XII) (Páez Morales, 2006, p.52).

Muchos castigos solían terminar con la vida de niños. Sin embargo, en los archivos de crímenes no abundan los testimonios de estos hechos, más en hogares no nucleares, en los cuales se criaban los hijos ilegítimos. Ellos, en cuestión de beneficios, eran puestos al margen de lo dictado por la ley. Sus restricciones y posibilidades en la sociedad eran determinadas según las circunstancias de su concepción, la raza de sus padres y su condición económica (Dueñas, 1997; Morales, 2006). Así, dentro del título de hijos ilegítimos existió una clasificación de acuerdo a estos criterios: Los naturales, hijos de mujeres amantes; los fornecidos y notos, hijos producto del adulterio; manceres, hijos de prostitutas; espurios, hijos de mujeres promiscuas; Incestuoso, hijos de padres

parientes (Partida IV; Páez Morales, 2006). Según ordenaba la ley, ellos solían permanecer junto a su madre durante sus primeros 3 años de vida; una vez superada esta edad, los niños podían estar en manos de cualquier persona.

En Santafé, capital del Nuevo Reino de Granada, los hijos ilegítimos vivían en hogares múltiples o extendidos y no contaban con un cuidador concreto, pues cualquier persona o ninguna, según disposición, podía cuidar de ellos. Esta situación se prestaba para crímenes infantiles tales como golpizas o acceso carnal violento, generalmente hacia las niñas (Dueñas, 1997). En la vida de estos niños, el vínculo padre e hijo -cuando tenía lugar- era intermitente. La paternidad se ejercía según permitiera la voluntad del adulto y no las necesidades del niño. Ante la falta de un reconocimiento legal, la brutalidad en los castigos era más notoria. Solo cuando los castigos llegaban al rango de brutalidad se hacían visibles en los tribunales. A manera de ilustración:

Hay un caso que no pasó desapercibido debido a su extrema crueldad y a las circunstancias especiales en que ocurrió. Se trata de un pequeño de entre seis y siete años que fue encontrado en el zaguán de la casa de una señora santaferña y que presentaba graves quemaduras en sus piernas y genitales, además de señales de haber sido azotado con sevicia. El chiquillo, que se hallaba entre la vida y la muerte, fue llevado a la casa de la dama salvadora. El padre de la víctima fue llamado a los tribunales a responder por su conducta. Por sus declaraciones, sabemos que el niño era hijo natural y que pasaba temporadas en casa de su padre, el cual estaba casado con otra mujer distinta a la madre del niño. Esta última, al momento del atropello, no estaba en la ciudad. El padre declaró haber amenazado con quemarlo por "haber tomado el vicio de huirse de la casa". Dijo que lo amarró "sólo de una mano" y prendió fuego a un "poquito de paja" para quemarle los pies, pero que el chico comenzó a dar saltos para soltarse de sus ataduras y esa fue la causa de que se hubiera quemado (Dueñas, 1997, p. 193).

La ilegitimidad en muchos casos justificaba la precariedad, maltrato y extrema vulnerabilidad de la niñez. Al igual que los niños y niñas en extrema pobreza, bastardos o hijos de padres divorciados, los niños ilegítimos eran comúnmente abandonados. En el año 1636, el Rey de España recibió una carta del Presidente de la Audiencia de la Nueva Granada en donde se ordenó a los Hermanos de San Juan de Dios recoger en el hospital a los niños abandonados. La situación de los niños era alarmante, al punto que el Rey en su respuesta usa las siguientes palabras:

...he entendido la impiedad que se tiene en ese reino con los niños expósitos y especialmente en esa dicha Audiencia, que esto es en tanto grado, que no sólo los indios, sino también los españoles tienen por costumbre de exponerlos en acabado de nacer en las calles públicas, en las puertas y puentes y otras partes solitarias donde son comidos y despedazados de perros y otros animales, padeciendo en esto los inocentes y quizá sin agua de bautismo... (Páez Morales, 2006, p. 180).

Años más tarde el panorama no mejoraba y las noticias del alto índice de abandono en la capital generaron en la Corona Española una comunicación oficial a la Audiencia de Santa Fé en 1639:

... por la impiedad [...] no sólo [de] los indios, sino de los españoles [se había hecho] costumbre exponerlos en acabado de nacer en las calles públicas, en las puertas y puentes solitarios donde [eran] comidos y despedazados por los perros y otros animales, padeciendo en esto los inocentes y quizá sin agua de bautismo (Rodríguez y Mannarelli, 2007, p. 265).

Así, a través de la Cédula de 7 de diciembre de 1639, se creó en la capital del Nuevo Reino una casa para "acoger y criar los niños expósitos" y a las mujeres abandonadas por sus esposos o que permanecían en la indigencia, llamada la casa de expósitos y recogidas. En la casa los niños no estaban solos. Compartían espacio con ancianos, mendigos y vagos. Las instituciones de este tipo

quedaron a cargo de la Iglesia y del Estado. Se sostenían a partir de las limosnas, principalmente, y estos espacios se convirtieron en los lugares de socialización de niños y niñas indeseados. No obstante, había requisitos para poder estar allí: se solicitaba a las madres que abandonaban a sus hijos dejarlos en la puerta de la casa con una nota en donde constara si el niño estaba bautizado o no, pues el bautizo era requisito para el servicio de protección y cuidado. Si el niño no se encontraba "en el libro de los hijos de Dios" la casa corría con los gastos y trámites para el sacramento. Su crianza y sus destinos dependían del color de la piel (Morales, 2006).

Una vez adentro, los niños estaban a cargo de mujeres reclutadas a modo de presidiarias para amamantar a los niños por un pago de 2 pesos al mes. Las cuidadoras, o llamadas de manera despectiva "las mitas lecheras" no recibían ninguna orientación de cuidado, aún cuando tenían a su cargo dos o tres niños. Se confió en su instinto maternal, aunque la mayoría eran madres primerizas y solteras. Estaban bajo el mando de una religiosa, sin conocimiento alguno de maternidad (Dueñas, 1997; Morales, 2006; Ramírez, 2006). Sumado a la ausencia de capital humano suficiente para el cuidado, estaba el problema de higiene y salubridad. Las mujeres en la casa eran pocas, y si cuidaban a niños y niñas no podían hacerse cargo del orden y aseo de la casa, incluyendo la higiene propia, lo que desató enfermedades transmitidas por la leche.

Recapitulando, en esa época niños y niñas eran clasificados y tratados según la legitimidad de su concepción. La ley ordenaba unas normas mínimas de cuidado de los padres a los niños legítimos, permitiendo ciertos castigos para formar su conducta y carácter, pero con los niños ilegítimos las normas de protección eran más difusas. Los niños indeseados (ilegítimos, pobres, bastardos, naturales) eran abandonados en las calles y, para no morir de hambre o frío, algunos de ellos eran trasladados a instituciones protectoras regu-



ladas por el virreinato y la iglesia, en donde se les exigía el bautizo para ser atendidos. Allí, recibían alimento de mujeres sin experiencia en cuidado infantil y debían someterse a condiciones mínimas de aseo e higiene, no obstante, era mucho mejor que estar en la calle. De este modo, el cuidado se delegaba entre unos y otros, o se imponía, no había una red ni garantía de la atención necesaria ni satisfacción mínima de sus necesidades. En otras palabras, eran precarias las prácticas de cuidado a la niñez.

Otra institución con un propósito similar fue El Hospicio Real creado en 1790 con el propósito de ejercer mayor control sobre la sociedad, concentrando en un solo lugar a la población marginal, las mujeres con asuntos pendientes ante la ley y los niños que nadie quería tener. En esta institución prestaban servicios de cuidado y amamantamiento las mujeres nativas y africanas recluidas, junto con las mujeres abandonadas por sus maridos quienes mientras esperaban la repartición de bienes debían asegurar para ellas y para sus hijos la ración de comida diaria, y las mujeres pobres que preferían dejar de amantar a sus hijos para ganar algo de dinero. En este contexto, el cuidado de los niños tampoco fue voluntario, sino que se trató de un servicio asistencialista prestado por obligación o necesidad económica (Dueñas, 1997; Rodríguez y Mannarelli, 2007).

Por lo anterior, los índices de mortalidad en el Hospicio fueron altos, algunos de los registros de los decesos se encuentran hoy en el Archivo General de la Nación y señalan:

la mortalidad en Santafé era extraordinaria. De los 33 niños que tenían amas de cría en 1767, murieron 12 en el curso de pocos meses. En 1810 la situación empeoró, ya que el 41 por ciento de los niños asignados a las amas de cría murieron a los pocos días o en el curso de los primeros meses. Sólo uno de los niños murió después de haber cumplido su primer año de vida (como se citó en Dueñas, 1997, p. 199).

Tanto la Casa de niños abandonados y mujeres recogidas como el Hospicio Real de Bogotá fueron instituciones que guardaron a los niños del hambre y del frío, pero estuvieron expuestos a enfermedades, maltrato y explotación. En estas instituciones los niños no estaban solos. Compartían espacio con ancianos, mendigos y vagos. A manera de ilustración, un documento encontrado en el Archivo general de la Nación por Morales (2006) señala:

Los viejos, a quienes el peso de los años los ha agobiado, haciéndoles Imposible el sustentarse y vestirse con el sudor de su rostro, cuyos auxilios con los espirituales allí se les prestan misericordiosamente no menos que a otros impedidos por accidentes incurables, que les han sobrevenido. Allí también son auxiliados niños, y mozos, que entregados a la holgazanería se dedican a pedir limosna, huyendo de toda ocupación para ser polilla de la sociedad, porque al ocio se sigue todo género de vicios, y en los hospicios se les obliga al trabajo de las artes, con que se hacen útiles, ya que reciban una educación cristiana instruyéndose en los rudimentos de nuestra Santa Religión y frecuentando los sacramentos... (Morales, 2006, p. 184).

Estos niños no conocieron ni el afecto ni cuidado integral. Su protección fue la justa para no morir apenas nacidos, pero sí antes de cumplir el primer año. Muchos entraban, pero pocos lograban superar los 5 años. Ante su difícil situación, en la primera mitad del Siglo XIX el Rey de España concede a estos niños:

la legitimación y el poder gozar de los privilegios que gozan los legítimos para todos los efectos civiles; han de quedar en la clase de hombres del estado llano general, ser admitidos en los colegios de pobres, Casas de Huérfanos y otras similares, con opción a las dotes destinadas a los pobres; ser protegidos por las autoridades civiles para no ser discriminados a causa de su condición; no deben ser sometidos a la pena de vergüenza pública, azotes ni horca, quedando sometidos al mismo régimen de penas que se

impondría a las personas privilegiadas. Los ex-
pósitos pueden, además, acceder a la profesión
monástica, aunque para el caso de América no
se les permite obtener ciertos curatos y preben-
das del Real Patronato” (Páez Morales, 2006:
190).

Con esta declaración, niños y niñas en esta
condición obtuvieron beneficios, un apellido, ac-
ceso a la educación formal y un lugar de recono-
cimiento en la sociedad neogranadina, con el cual
garantizaban el respeto a sus vidas y unas prácticas
de cuidado a cargo de instituciones especializadas
para ellos y de las hermanas de la caridad. Este,
junto con otros sucesos, permitieron que al final
de la Colonia e inicios de la República los niños
en condición de vulnerabilidad obtuvieran unas
incipientes garantías de cuidado y protección. No
obstante, no se puede perder de vista que antes de
la colonia las condiciones de la infancia en el ter-
ritorio eran más adecuadas.

Para continuar por el camino de la infancia y la niñez

Las narrativas, representaciones y modos
de nombrar y mirar la infancia que aquí se han
presentado son solo una pequeña muestra de las
prácticas de cuidado de las cuales eran protago-
nistas los niños y las niñas en un momento de la
historia. Es necesario insistir en que cada una de
ellas debe ser leída y abordada en contexto, de lo
contrario no se podrá hacer un ejercicio compren-
sivo de las trayectorias de la infancia y la niñez.
Y también es importante conocer estas narrativas
de la historia para plantearse nuevos problemas de
investigación.

La creciente preocupación por la infancia en
la niñez es producto de siglos de buenas y malas
prácticas, de maltrato, vulneración, abandono e
invisibilidad. Volver la mirada en el tiempo per-
mite conocer los antecedentes a toda una trayec-
toria de normativas y políticas que han buscado
solucionar problemas que permanecen. Por

desconocimiento, se puede caer en la trampa de
implementar los mismos métodos esperando re-
sultados diferentes, y de eso, en relación con la in-
fancia ha habido bastante. En muchos aspectos se
ha avanzado frente al reconocimiento de la infan-
cia y la defensa de la niñez, no solo en Colombia,
sino en América Latina; pero en pleno siglo XXI
no se ha logrado la garantía plena de los derechos
de niños y niñas, tema que se espera sea el objeto
de análisis de otro trabajo.

Conclusiones

Al volver la mirada al mundo prehispánico,
se encuentra un tejido de relaciones entre dioses
y humanos para el cuidado y protección de niños
y niñas, así como una construcción de la infancia
como garantía de la continuidad de la vida, por lo
cual participar en su cuidado era un acto de honor
y gratitud. Luego, con la conquista española de
los territorios americanos, y el impacto que ello
implicó en la religión y la sociedad, en la cultura
en general, la nueva concepción de familia y la
condición de bautizarse en señal de reconocer un
único dios, adquirir un alma y someterse a un rey,
la niñez fue clasificada, la infancia transformada y
las prácticas de cuidado resignificadas.

Estas narrativas históricas ponen en eviden-
cia que desde hace varios siglos el cuidado, protec-
ción y bienestar de niños y niñas ha requerido la
intervención legal, cultural, política y religiosa, de
modo que no son ni una preocupación menor ni
producto de las formas de conocer y razonar mod-
ernas. Desde antes de que las disciplinas nombr-
aran y perfilaran a los niños y las niñas, ya había
todo un camino recorrido en la creación de redes
de cuidado. Tan es así que, desde la antropología
y los estudios sociales de la infancia hay líneas de
investigación dedicadas a conocer las prácticas
ancestrales para comprenderlas y, si es el caso, ap-
ropiarlas.



También, se encuentra evidencia de que niños y niñas están en plena capacidad de cuidar de otros y de sí mismos, de modo que educar en el cuidado es una práctica ya cultivada. Primero, ellos cuidaban de pueblos enteros en una relación bilateral y de gratitud; luego, aprendieron a cuidarse entre sí, al interior de las instituciones protectoras, para no perecer. De ahí en adelante, son muchas más las experiencias que se puede rastrear y dan cuenta de la mirada tan limitada que se ha tenido de niños y niñas como sujetos dependientes.

La religión ha permeado las prácticas de cuidado entre, con y hacia niños y niñas, los ha expuesto a situaciones de riesgo; todo depende desde donde se lea. A su vez, ha contribuido en la construcción de discursos, representaciones, narrativas y prescripciones acerca de la infancia, y con ello ha intervenido en otras esferas como la normativa y la política. Finalmente, el cuidado de la infancia es un asunto de la vida pública y privada de una sociedad y no puede impartirse sin escuchar y conocer de primera mano las necesidades, capacidades y deseos de niños y niñas.

Referencias bibliográficas

- Alfonso X. (1252). Las siete Partidas. Reino de España.
- Ariès, P. (1987). El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen. Madrid: Taurus.
- Austin, A; López L (2008). El pasado indígena. Colegio de México y F.C.E. México.
- Bustelo, E. (2011). El recreo de la infancia: Argumentos para otro comienzo. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Castañeda. I. (1988). Síntesis histórica de la partera en el valle de México. *Revista de enfermería*, 11(1). Instituto mexicano de seguridad social. México
- Comins. I. (2009). Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz. Barcelona, España: Icaria Editorial.
- Correa. M. (2004). *Pariendo como diosas, maternidad indígena*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Corsaro, W. (1997). *The Sociology of Childhood*. SAGE Publications, Inc.
- Cortés. H. (1985). *Cartas de la conquista de México*. Madrid, España: Biblioteca de la historia.
- Del Castillo Durán, F. (2004). *Las crónicas de Indias*. Montesinos. España: Ediciones de intervención cultural.
- De León Azcárate, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, (32), 195-227.
- Dueñas. G. (1997). Los hijos del pecado, ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá Colonial. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Duarte, C. (2012). Sociedades adultocéntricas: Sobre sus orígenes y reproducción. *Revista Última Década*, 20(36), 99-125.
- Gaitán, L. (2006). *Sociología de la infancia: Nuevas perspectivas*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- González. Y. (1994). El sacrificio humano entre los mexicas. Sección de obras de antropología. 2ª edición de Fondo de Cultura Económica. México.
- James, A. y Prout, A. (1997). Constructing and reconstructing Childhood. En *Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London: Falmer Press.
- Jenks, C. (1982). *The Sociology of Childhood: essential readings*. London: Gregg Revivals.
- Montaño, N (2020). Construcción social de la infancia a través de imágenes y fotografías: una entrada a la educación. *Ánfora*, 27 (48), 67-92. DOI: <https://doi.org/10.30854/anf.v27.n48.2020.669>
- Noddings, N. (2002) *Starting at home: caring a social policy*. University of California Press. USA.
- Noddings, N. (2003). *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Universidad de California Press. USA.

- Páez Morales, G. (2006). Familia, infancia y sociedad en la colonia neogranadina. Estudio sociológico e histórico. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Parres, A. (2001). La niñez en el código mendocino. Escuela nacional de antropología e historia. México.
- Rodríguez, I. (2007). Para una sociología de la infancia: Aspectos teóricos y metodológicos. Madrid, España: CIS.
- Rodríguez. P y Mannarelli. M. (2007). Historia de la infancia en América latina. Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Romero, V. (I semestre, 2015). La figura de la partera en las crónicas coloniales andina. Revista Runa Yachahiy, 10, Berlín. Recuperado de <http://www.alberdi.de/coleccion2015.html>
- White, H. (2003). El Texto Histórico Como Artefacto Literario. Buenos Aires, Argentina:



Entre cuerpos humanos y plegados: Ejemplos de afecto y cuidado en Bogotá

Between human and folded bodies: Examples of affection and care in Bogotá

Gerardo Gacharná Ramírez¹

DOI: 10.29151/hojasyhablas.n20a9

Resumen

El objetivo del ejercicio fue comprender las relaciones afectivas entre plegados² de origami que han sido cuidados por un tiempo significativo y las personas que los cuidan. La vida material de los objetos, desde el posthumanismo, sirvió como aparato teórico, y el investigar con objetos como marco metodológico, seleccionando en Bogotá cuatro parejas de plegados y sus cuidadoras³ para registros fotográficos y entrevistas filmadas en los lugares donde habitaban los plegados. Como un componente reflexivo, el autor y su plegado también participaron como pareja. En cuanto al cierre, algunas formas de relación plegado-cuidadora (paternidades, pactos, perdones, retornos e in-materialidades) fueron presentadas a partir del ejercicio, junto a tres propuestas para futura indagación: conocer otras posibles configuraciones entre cuerpos humanos y plegados, estudiar en mayor profundidad las formas de relacionarse entre origamistas y nuevamente los plegados, y estudiar de forma material el vínculo entre creadora, primer plegado y el llamado “modelo” en el origami.

Palabras clave: Origami; objetos; materialidad; cuerpos; afecto; cuidado.

Abstract

The objective of the exercise was to understand the affective relationships between origami folds that have been taken care of by participants for a significant amount of time. From a posthumanism perspective, the material life of objects served as the theoretical approach; and the research with objects as the methodological framework, selecting in Bogotá four pairs of folds and their caretakers for photographic records and filmed interviews in the places where the folds are. As a reflective component, the author and his fold also participated as a pair. Regarding the finishing statement, some forms of the fold-caretaker relationship (paternities, pacts, forgiveness, returns, and immaterialities) were presented based on the exercise, along with three proposals for future inquiry: to get to know other possible configurations between human and folded bodies, to study in greater depth the forms of relating between origamists and folds, and to study materially the link between creator, first fold, and what is called a “model” in origami.

Keywords: Origami; objects; materiality; bodies; affection; care.

¹Estudiante del Doctorado de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Correo: ggacharna@unal.edu.co

²Yo empleo en todo el artículo el término “plegado” para referirme al objeto material hecho a través de la técnica del origami y “modelo” para denotar al diseño abstracto que puede ser plegado de forma repetida y por distintas personas.

³En el texto sigo el ejemplo de Rey y Boesel (2014) de emplear la forma femenina de ciertas palabras para incluir todo género; esto con la intención de “contrarrestar la tradición más antigua de usar pronombres masculinos generalizados” (p. 186, la traducción es mía) y, a la vez, procurar una mayor legibilidad que al cambiar una vocal por “x” o “@”.

Introducción

Los plegados de origami más antiguos en existencia son parte de la colección del Museo Metropolitano de Arte (s.f.), en Nueva York. Se trata de una serie de plegados formales para caligrafía, hechos por una discípula de una de las maestras de la escuela Ogasawara de Japón; serie que data de 1697

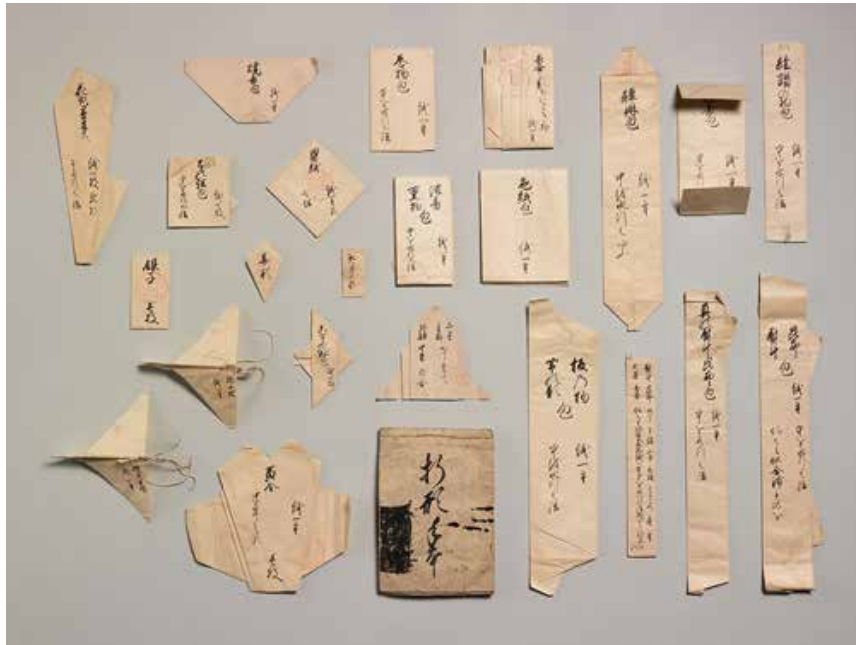


Figura 1. Muestra parcial de los plegados de 1697 de la colección del Museo Metropolitano de Arte.

¿Qué lleva a que un plegado de origami se convierta en un objeto de cuidado y, por ejemplo, en el caso citado haya sido conservado por más de trescientos años? En la actualidad, esa no parece ser la práctica más común con los plegados de origami. Lang (1987), uno de los origamistas más reconocidos en las últimas décadas, manifestó en una ocasión: “la mayoría de personas que pliegan, aceptan que el origami es plegado en un momento y convertido en una bola de papel para tirar, al siguiente” (Traducción propia, p. 21). Algunas personas han relacionado este carácter efímero del origami con una cuestión espiritual. Por ejemplo, Romero Merizalde (2015) afirmó que las budistas practicaban el plegado de papel, relacionándolo con el ejercicio de desprenderse del plegado luego de terminarlo y, también, desprenderse del apego afectivo entre ambas. El autor continúa citando las escrituras sagradas del budismo, el Dhamma-

pada, según las cuales el apego conlleva al dolor y al sufrimiento, por lo cual nos liberamos de ambos males al alejarnos de los apegos.

Yo, por el contrario, me posiciono en defensa de los apegos afectivos entre cuerpos humanos y plegados. Tales apegos forman parte de nuestra realidad corpórea/material, reafirman nuestra presencia y existencias entrelazadas. O como lo manifestaron Callén Moreu y López Gómez (2019), por el bien del planeta, necesitamos apegarnos más a las cosas, no desprendernos de ellas. Desde esta postura, yo me pregunté por el cuidado de unos plegados de origami por parte de ciertas personas, específicamente habitantes de Bogotá, y su relación con el afecto. Con “cuidado” me refiero a una forma de relación en la cual, a través de esfuerzo y acciones concretas, se procura el bienestar de algo-alguien. De modo que,

el objetivo del presente ejercicio fue comprender las relaciones afectivas entre plegados de origami que han sido cuidados por un tiempo significativo y las personas que los cuidan.

Empezaré ofreciendo una idea general sobre el origami, aclaraciones respecto a algunas creencias populares, y su surgimiento tanto en el ámbito mundial como local. Luego presentaré el aparato teórico del ejercicio de indagación: la vida material de los objetos, centrándome particularmente en su conexión con el afecto. Después de eso, ofreceré detalles del método que apropié, desde el investigar con objetos. De ahí, pasaré a describir y analizar las cinco relaciones entre cuerpos plegados y cuerpos humanos del ejercicio, y finalmente, ofreceré algunas ideas como cierre de todo el proceso.

Brochazo histórico

Joseph Wu definió al origami como “una forma de arte del papel en el que el plegado es la técnica principal para lograr un efecto” (citado por Lister, s.f. c, párr. 1). Tomamos una hoja y, a partir de una serie de dobleces, logramos una forma deseada. Popularmente, se tiene la creencia que su origen es inequívocamente japonés. Sin embargo, hay quienes declaran que también se desarrolló de forma independiente en otros lugares del planeta (Hatori, s.f.; Lister, 2003; Lang, 2014).

Hatori (s.f.) cita al libro de origami más antiguo que se conoce, *Tsutsumi-no Ki* por Ise Sadatake de 1764 para declarar que, en Japón, el origami empezó en la era Muromachi (1336 – 1557). Se trataba de plegados de papel de carácter ceremonial que eran transmitidos a la clase samurái: plegados que acompañaban a los obsequios con la intención de desear buena fortuna (*noshi*), y una mariposa hembra (*Mecho*) y otra macho (*Ocho*) para decorar las botellas de sake en las bodas sintoístas (Origami Resource Center, s.f.). Por su parte, la evidencia más antigua de la conocida grulla (*Orizuru*) y otros modelos figurativos tradicio-

nales del país nipón corresponden al siglo XVIII (Hatori, s.f.). Aunque Lister (s.f. a) manifiesta que la grulla ya era popular en Japón a finales del siglo XVI.

Pasando a Europa, parece haber evidencia de una caja hecha a partir de cortes y pliegues en la primera mitad del siglo XV (da Riva, s.f.), del tradicional barco de papel a finales del mismo siglo y posible evidencia del modelo actualmente conocido como la bomba de agua, de inicios del siglo XVII (Hatori, s.f.). Aparte de eso, en la zona de Bavaria y países aledaños, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, los llamados “certificados bautismales” eran plegados de una forma intrincada, y los modelos que hoy en día son llamados “multi-forma”, debido a su sencillez y por compartir algunos dobleces entre sí, eran ya populares en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX. Estos consisten en la pajarita, el molino de viento, el bote doble y el adivinador o salero (Lister, s.f. a).

El estilo de los modelos de Europa difería significativamente de los de Japón, lo cual refuerza la idea del desarrollo independiente de cada corriente (Hatori, s.f.). Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIX el país nipón abrió sus fronteras, lo cual llevó a un intercambio de saberes sobre ambos estilos entre los dos territorios. Algunas japonesas salieron del país para aprender sobre industrialización en el occidente, pero también para presentar la cultura oriental, incluyendo su origami (Lister, 2003). Por otro lado, el modelo de educación infantil froebeliano, proveniente de Alemania, llegó a Japón incluyendo sus diferentes actividades de plegado como didácticas de aprendizaje y exploración (Lister, s.f. a). Esto conllevó a la producción, en el país, de papel para origami al estilo occidental: cuadrado, y con una cara de color y otra blanca (Hatori, s.f.).

Continuando con China, donde se originó el papel, sus modelos tradicionales tienen un estilo que difiere del clásico japonés y el europeo. Estos incluyen algunas ofrendas de papel o billetes falsos que se pliegan y queman durante funerales,

y también, ciertos plegados infantiles. Sin embargo, no se cuenta con información sobre su origen (Lister, 2003).

Ahora, se podría decir que el origami también se originó de forma independiente en Mesoamérica, en el periodo precolombino, aunque de forma más sencilla y este no continuó desarrollándose. Existe evidencia de la producción azteca de un tipo de protopapel, llamado “amate”, proveniente de la corteza de diferentes tipos de ficus. Empleaban el amate para el plegado de códices (documentos doblados en zigzag), accesorios y atuendos. Por ejemplo, lo doblaban en forma de abanico o acordeón para usarlo como pendientes para las orejas y como elemento decorativo para la cabeza (Lang, 2014).

Uno de los factores que llevó a la idea diseminada del origami como exclusivamente japonés fue su desarrollo superior, al compararse con el estilo europeo durante la segunda mitad del siglo XIX (Lister, 2003). Otro gran factor fue la difusión de la palabra japonesa “origami”, desde la segunda mitad del siglo XX, por parte de la estadounidense Lillian Oppenheimer (Lister, 2003). La palabra “origami” proviene de las raíces japonesas “oru”, que significa doblar, y “kami”, la cual significa papel (Hatori, s.f.). Los esfuerzos de Lillian Oppenheimer, como fundadora del Origami Center en Estados Unidos y cofundadora de la Sociedad Británica de Origami (BOS por sus siglas en inglés), llevó a la popularización de la palabra a nivel mundial. De hecho, antes de la unificación global del nombre, se usaron también otros en Japón durante periodos históricos diferentes: “orisue”, “orikata” y “orimomo” (Hatori, s.f.).

También es muy común la creencia según la cual el origami siempre ha tenido la siguiente serie de reglas: solo está permitido doblar, no cortar, pegar, dibujar, ni colorear, y en una única hoja cuadrada. No obstante, el primer registro conocido de reglas para el origami es relativamente reciente, de 1957, en el libro *Paper magic* de Robert

Harbin, mago profesional y origamista de origen inglés (Lister, s.f. b). Desde entonces, las reglas del origami se han propagado e incluso han influenciado el origami japonés moderno, a pesar de que su estilo tradicional incluía a menudo cortes.

Respecto a la historia del origami en Suramérica, comisiones de Chile y de Argentina viajaron a Europa a finales del siglo XIX con la intención de aprender sobre su sistema pedagógico. Esto incluía su didáctica basada en el trabajo manual como, por ejemplo, el plegado. De los dos países, fue sobre todo Argentina quien logró instaurar el trabajo manual en su propia educación infantil y, para la década de los 1920, publicó y distribuyó una cartilla dedicada al origami (Sallas, 2012). Sin embargo, el plegado del papel fue retirado de los programas educativos argentinos a mediados del siglo XX (Azcoaga, 2012). Por otro lado, en los años 1930, el origami tuvo mayor divulgación en el país gracias a una entrevista realizada a Vicente Solórzano Sagredo, sobre el plegado del papel y la dedicación y talento de dicho entrevistado, la cual es publicada en el periódico de Buenos Aires “La Prensa”. Solórzano era un odontólogo español radicado en Argentina, cuya afición por este arte lo hacía destacarse (Madueño, 2010).

Ya en lo referente a Colombia, es muy poca la información conocida sobre el surgimiento del origami. El libro de 1961, *Testamento del paisa* por Agustín Jaramillo Londoño, describe algunas costumbres entre campesinas y aldeanas, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del XX. Esto incluye la elaboración de dardos, aviones y helicópteros de papel, así como cálices de envolturas de papel metalizado. Más adelante, en el libro *Antología del juguete: Talleres de la infancia* de 1968, Euclides Jaramillo Arango comenta sobre algunos juguetes de papel como un bote sencillo y doble, una caja, un corbatín, un adivinador, además de globos, flechas y ringletes. En la misma década, algunos libros y periódicos incluían pasos explicando cómo plegar dichos modelos (jtbn7, 2012). Por tanto, sabemos que en los años 1950, si no es que

antes, ya existía en Colombia la tradición del plegado del papel entre niñas. Sin embargo, se ignora cómo llegó o se originó tal tradición en el país.

Vida material de los objetos

El presente ejercicio dialoga con los estudios de la vida material de los objetos (Callén Moreu y López Gómez, 2019; Pérez-Bustos, Chocontá-Piraquive, Rincón-Rincón y Sánchez-Aldana, 2019). Tal postura parte del posthumanismo, el cual surge a partir del cuestionamiento del lugar privilegiado de lo humano. En este sentido, rompe con el antropocentrismo, poniendo entre dicho la autonomía e independencia de lo humano frente a lo no-humano, entendiéndolo más bien como resultado de una serie de relaciones y condiciones (Ema López, 2008).

Los estudios de la ciencia y la tecnología (STS por sus siglas en inglés) cuentan con un trayecto significativo en lo que se refiere a la cuestión de los objetos. Law y Singleton (2005) hacen un recorrido por distintas versiones de objetos que el campo ha encontrado y enactado: (1) Objetos como regiones, los objetos del sentido común que ocupan un espacio, en términos euclidianos, al contar con una delimitación física; (2) Objetos como redes, corresponden a los móviles inmutables de Latour y consisten en objetos que simultáneamente movilizan y mantienen su forma funcional y relacional, además de espacial; (3) Objetos fluidos, propuesto por De Laet y Mol, en permanente y lento cambio. Se mantienen como los mismos objetos, en la medida que van cambiando, siempre y cuando no sean cambios acelerados; (4) Objetos fuego, desarrollado por Law y Singleton, los cuales saltan entre distintas formas de manera discontinua y abrupta, dependiendo de tanto presencias como ausencias.

Además de las anteriores cuatro, otras versiones de objetos son posibles (Law y Singleton, 2005). De hecho, fuera de los STS, Henare, Holbraad y Wastell (2007) nos explican algo similar.

Al permitirnos sorprendernos por el qué constituye una cosa⁴ en un contexto diferente, podremos cuestionar las limitaciones de nuestros supuestos sobre ellas (supuestos ontológicos) y generar una teoría acorde a partir de la cosa misma. Esto, en lugar de basarnos en teorías preexistentes para tratar de explicar dicha cosa. El proceso nos llevaría a conocer muchas más versiones de objetos además del tipo región, redes, fluidos y fuego.

Ahora, mi interés particular respecto a la vida material de los objetos es en cuanto a su vínculo con los afectos. Según Callén Moreu y López Gómez (2019), el concepto de “enredos íntimos” es una herramienta que permite indagar por el proceso que lleva a que un objeto se vuelva importante para alguien, y al cuidado dentro de una relación de interdependencia. Precisamente, el carácter íntimo y cercano de nuestras relaciones con ciertas cosas, en oposición a otras, participan en nuestra constitución material como cuerpos (Sabido Ramos, 2020).

En conexión con lo anterior, la noción de “apego” permite vincular la relacionalidad material con el afecto íntimo compartido entre objetos y aquellas para quienes dichos objetos son importantes. En este contexto, la memoria puede ser de gran importancia, pues los objetos tienen la posibilidad de recrear o mediar ciertos recuerdos, ayudándonos a no olvidar quienes somos y hemos sido, y proyectándolo para otras personas (Callén Moreu y López Gómez, 2019). Al respecto, Sabido Ramos (2020) cita a Francisco Cruces, quien se refiere a los objetos como almacenes de memoria y recuerdos. Adquieren una importancia material y participan directamente, como actantes, sobre nuestro mundo personal.

Siguiendo por la misma línea, también juega un papel el contacto entre cuerpos tanto humanos como no-humanos. Para Ahmed (2014), el contacto es recepción y deja una impresión, una

⁴“Thing” en el documento fuente.

marca o trazo. Dicho de otro modo, como cuerpos, nos afectamos mutuamente. El objeto es, de hecho, objeto de mis emociones. Emociones que se relacionan con mis interpretaciones valorativas, pero también, con el contacto entre más cuerpos e historias pasadas de contactos. Puedo ser afectada positiva y también negativamente por un objeto, y la emoción resultante llevará a mi acercamiento o distanciamiento. Ahora, ser objeto de mis emociones no significa que surgen de este ni tampoco de mí, pues a partir de cada contacto afectivo se delimitan los cuerpos de forma diferente, cuerpos que son individuales (yo, lo psíquico) y colectivos (nosotras, lo social), separando así el interior del exterior (Ahmed, 2014).

Detalles metodológicos

Me basé en la propuesta de investigar con objetos de Callén Moreu y Pérez-Bustos (2020), como un dispositivo de encuentro y sensibilización ante las relaciones y afectos entre cuerpos plegados y los cuerpos humanos que los han cuidado por un tiempo significativo (de aquí en adelante, llamaré a estos otros cuerpos “cuidadoras”). La intención de la propuesta metodológica es procurar las condiciones que permitan captar los afectos y distintas formas de expresión material entre cuerpos.

Comencé con una convocatoria pública en la ciudad de Bogotá. Repartí volantes en reuniones de origami y envié mensajes de correo a diferentes origamistas de la ciudad. Solo una persona me contactó, por lo que cambié de estrategia. Con ayuda de diversos contactos, distribuí un afiche de la convocatoria a través de plataformas sociales y de mensajería instantánea (Instagram, Facebook, WhatsApp, etc.) entre distintas habitantes de la ciudad; no estaba buscando origamistas sino plegados y cuidadoras. De las poco más de 10 que me contactaron, seleccioné cuatro, y mi plegado y yo también participamos, como un componente reflexivo.

Al investigar con objetos, no se pueden ignorar sus ecosistemas. Los objetos forman parte de diferentes redes, al cohabitar con otros, en su espacio doméstico (Callén Moreu y Pérez-Bustos, 2020). Siendo así, visité a cada uno de los plegados en los lugares que habitaban, con la intención de conocer desde adentro: observando y registrando fotográficamente su entorno, y relación con el espacio y otros objetos.

Por otro lado, llevé a cabo entrevistas semiestructuradas junto al plegado y su cuidadora. Estas fueron registradas tanto en video como en fotografía. La imagen captura lo que no dicen las palabras, la articulación entre los cuerpos de los distintos objetos en el espacio y en relación a su cuidadora, a través de los contactos, miradas y gestos compartidos durante la entrevista (Callén Moreu y Pérez-Bustos, 2020).

La entrevista sirvió como un dispositivo elicitor. De acuerdo a Hennion (citado por Callén Moreu y López Gómez, 2019), los dispositivos elicidores consisten en situaciones que facilitan la afectación sensible de un cuerpo humano ante un objeto en particular; como el encuentro entre un vino y una persona formándose como catadora. El dispositivo nos lleva de pensar sobre el objeto a pensar desde el objeto, como parte de un continuo, enfocándonos en nuestra enmarañada existencia. Entonces, durante las entrevistas con los plegados y sus cuidadoras, rememoraban sus vínculo e historias compartidas y, de ese modo, se sensibilizaban ante el nuevo contacto. Las preguntas fueron en torno a quiénes eran (plegado y cuidadora), las historias y el tiempo compartido, el lugar o los lugares que el plegado ha habitado, sentimientos y emociones que las conectaban, lo que se decían mutuamente, y la relación de la cuidadora con la práctica del origami. En cuanto a mi plegado y yo, una colega nos colaboró como entrevistadora e interlocutora.

Al investigar con objetos, estos se expresan a través de sus cuerpos humanos durante las en-



trevistas. Se trata de un acto de ventriloquia que ayuda a que las investigadoras seamos movidas por los objetos. Es una voz que nace de la entrevista misma y los entramados fomentados por el dispositivo elicitor. Pero para que nosotras la aprovechemos y logremos ser movidas, es importante desarrollar la humildad metodológica, reconociendo nuestras limitaciones humanas, y también, siendo atentas y cuidadosas al hacer de las entrevistas dispositivos elicidores. Por eso, acá procuramos la intimidad en vez de la objetividad (Callén Moreu y Pérez-Bustos, 2020).

Descripción y análisis

A continuación, presentaré los cinco ejemplos de enredos íntimos cuidadoras-plegados. Todos comparten apegos, afectos, emociones, cuerpos, contactos, memorias, etc., pero de formas lo suficientemente diferentes para presentarnos distintos tipos de relaciones: paternidades, pactos, perdonos, retornos e in-materialidades.

Paternidades

Un origamista pliega su primer modelo complejo a partir de un patrón de plegado⁵: *Dragón ancestral*, creado⁶ por Satoshi Kamiya. A través de cada doblez, tanto la hoja como el origamista se iban relacionando materialmente. Se dio el contacto descrito por Ahmed (2014). De hecho, según el cuidador, mientras doblaba le imprimía parte de su propia esencia, pero además él fue un instrumento de la hoja quien sabía desde un comienzo que era un dragón; cosa que ignoraba el origamista-instrumento. Siendo su primera vez, en cualquier momento el origamista podía equivocarse y fallarle a la hoja-dragón, más no fue así. Alcanzó a plegarlo con éxito. Él sintió tanto orgullo por su logro que le dio un nombre

al dragón: “Pepito”. La emoción surgió del mismo evento compartido. El cuidador delimitó al plegado y lo diferenció de otros mediante el acto de nombrar. A la vez, Pepito también hizo y nombró a un nuevo ser, a través del mismo proceso: a su papá. Establecieron un vínculo de apoyo mutuo entre ambos: el padre desea que Pepito viva más que él, mientras que Pepito, a través del proceso de ser plegado, le comunicó a su padre que no aban-



Figura 2. Pepito en el taller y su padre, habiéndolo sacado de su caja.

donara el origami a pesar de todos los obstáculos.

Pactos

Un joven pliega y le obsequia un corazón de origami a su novio en su primera cita al cine. A través del acto, él empezó a formar parte de una red compartida con los dos novios. Se constituyen mutuamente como parte del mismo entramado. Se trató de un plegado de Corazón flor, también llamado Cambio de corazón, creado por Kathleen Weller. Regalar el plegado fue una forma de decirle que, sin importar lo que pasara, siempre

⁵Un patrón de plegado (CP por sus siglas en inglés) es un esquema que indica las principales marcas que quedarían sobre el papel si se plegara un modelo y luego se desdoblara por completo. Algunas origamistas saben interpretarlos y así logran plegar los modelos correspondientes.

⁶“Crear” es el término con el que las origamistas se refieren a diseñar un modelo antes inexistente.

tendría un pedazo de su corazón. De esta manera, un pacto se materializó a través del plegado de origami: “Yo te doy una parte de mi corazón. Vos, a cambio, dale el cuidado que necesita”. Ellos actualmente no son novios, pero el cuidador mantiene el corazón guardado en su billetera. Él procura cumplir su papel dentro de la red; solo así el plegado seguirá siendo parte de aquel corazón. El cuidador siente que aún le pertenece y por eso lo conserva. Es la emoción que surgió del inter-juego entre los cuerpos, una emoción que lo mantiene cerca del plegado en vez de alejarlo. Tan es así que, es justamente la billetera donde habita el corazón, en contacto con su cuidador y compartiendo un ecosistema con otros objetos importantes como fotos de personas cercanas y la tarjeta de presentación de su naciente proyecto relacionado con mascotas.

A la vez, la billetera como morada era una objeción del corazón-cuidador a mi diseño metodológico; específicamente a la pretensión de visitar todos los plegados en los espacios que habi-



Figura 3. El corazón saliendo de la billetera con la ayuda de su cuidador.

tan. Callén Moreu y Pérez-Bustos (2020) advirtieron, como parte de la humildad metodológica, que los objetos pueden llegar a resistir al diseño de nuestros métodos, sorprendiéndonos y haciéndose sentir. Tanto el plegado como el cuidador fueron muy enfáticos en que este habitaba la billetera y no el hogar del cuidador, pues aquel vivía con su mamá y hermana menor, pero ellas no debían acercarse al corazón. El pacto no incluía a ellas dos. De esa manera, delimitan a las participantes y las formas de participación dentro del entramado.

Perdones

Una madre viaja a Ecuador sin su hijo pequeño para intentar construir un mejor futuro para las dos, pero después de insistir, ella fracasa y se devuelve a Colombia embarazada de su segundo hijo. Las pausas y la entonación de la madre expresan cierta pena durante esta parte de la entrevista. En la emoción participó su interpretación valorativa de los sucesos y también yo, como cuerpo en contacto, mediado por la entrevista. Por aquellos días, su hijo le obsequia el caracol de origami que había hecho. Es un plegado de Caracola en espiral, creada por Toshikazu Kawazaki. En el pasado, su madre le había contado que en México los caracoles eran figuras sagradas del movimiento perpetuo del tiempo. Es decir que, el caracol de origami compartía una red con el hijo, su hermano en gestación, la madre y los caracoles sagrados de México y, a través de dicha red, se afectaban mutuamente. Más cuerpos estaban ahora en contacto, haciendo del caracol de origami la forma corpórea del perdón para la madre ante su proyecto fracasado. Por eso mismo, en la actualidad, el caracol le ayuda a intentar perdonarse por, en palabras de ella, “los errores cometidos con los hijos”. Siendo así, el plegado se convierte en un mediador de la memoria de los sucesos pasados, el cual le ofrece la opción de asumirse de una forma diferente.



Figura 4. Acercamiento al caracol.

El caracol de origami está ahora junto a la foto de los dos hijos de cuando eran niños y ambas cosas, acompañadas por distintas obras infantiles de arte que ellos hicieron hace ya varios años. Éste es el ecosistema compuesto por el plegado y los otros objetos con los que cohabita. Me explican que aquel ecosistema de fotos, plegados y otras obras está cargado de poder, siendo un altar que ella construyó para que el caracol proteja a sus hijos. No hay que olvidar el vínculo del caracol de origami con los caracoles sagrados de México, además del acto espontáneo y amoroso del hijo, al obsequiarle el plegado a su mamá en el momento más oportuno. Un caracol plegado que protege cuerpos humanos y ayuda a perdonar, nos indica



Figura 5. El caracol en el altar desde donde protege a los dos hijos de su cuidadora.

que la relación de cuidado a menudo es recíproca e interdependiente.

Retornos

Una estudiante pasaba sus tardes en el apartamento de una familia muy cercana a su corazón y el de su mamá. Ella era como otra hija para dicha familia. Una tarde, aquella joven hizo una estrella modular y la dejó en el apartamento; se trató de Estrella Bascetta I también llamada Icosaedro piramidal, creada por Paolo Bascetta. Durante esa noche, se dio el contacto entre la estrella y la hermana mayor. Se afectaron positivamente, configurando a la hermana como cuidadora-de-la-estrella, incluso después de abandonar el hogar materno. Desde la mudanza, la estrella cohabita junto a una variedad de artículos de colección, siendo la mayoría regalos por parte de personas que conocen a la cuidadora y a sus gustos. Estos funcionan como índices de memoria, como lo explican Callén Moreu y López Gómez (2019), los cuales proyectan para otras personas quiénes so-

⁷En el origami modular, se pliegan varias hojas de la misma manera y luego se conectan todas juntas como un único modelo.

mos y quiénes hemos sido. Aquel ecosistema, en palabras de la cuidadora, “le genera un valor sentimental a todo el lugar donde está ubicada la estrella”. De esta manera, se comportan como un todo emocional.

La cuidadora me confesó que la estrella es un puente entre épocas, con el cual retorna a esas tardes, a las discusiones entre hermanas y la música, comidas y conversaciones que solía disfrutar en ese entonces. De esta manera, la estrella de origami nos muestra que es un actante que afecta directamente a su cuidadora a través de las memorias y recuerdos que almacena.



Figura 6. La estrella en su estante junto a diferentes cosas que le han regalado a su cuidadora

In-materialidades

Una mujer jugó con una serpentina improvisando los dobleces hasta que salió un anillo⁸. Se lo obsequió a su novio origamista. De ese anillo improvisado surgieron diagramas y, así, el anillo se convirtió en un modelo inmaterial que podía ser plegado por distintas manos y en diferentes ocasiones. El cuidador se casó con aquella novia; dejó el anillo en su anterior hogar al mudarse con ella, en el apartamento de sus papás. Hicimos la entrevista en dicho apartamento. Encontramos el anillo dentro de un frasco decorado, en el que su pareja se lo había regalado, al fondo de un estante con juguetes en su antigua habitación.

Durante el desarrollo de la entrevista, él declaró que había olvidado la apariencia del anillo. El anillo-plegado se había vuelto innecesario al

existir ahora el anillo-modelo representado en los diagramas. Se trataba de una contradicción que hacía que el cuidador sintiera culpa por inconscientemente rechazar a uno prefiriendo al otro. Esto fue consecuencia de la entrevista, como dispositivo elicitor, la cual le permitió a la versión palpable del anillo imponerse ante su cuidador y, de dicho contacto, surgió la emoción de culpa.

Este anillo de origami parece ser un objeto dinámico y borroso. Así como los objetos fuego de Law y Singleton (2005), el anillo existe a través



Figura 7. El anillo siendo sostenido por su cuidador.

⁸Omito el nombre del modelo y la creadora para proteger la identidad de las participantes.





Figura 8. El frasco de vidrio que guardaba al anillo estaba en el fondo de un estante, detrás de unos juguetes.

de presencias y ausencias. Efectivamente, es el cuerpo material que el cuidador tenía en una mano durante la entrevista, pero también es todo anillo potencial que podría salir de cualquier tira apropiada de papel, al seguir los pasos representados en los diagramas. Es así que también existe a través de la ausencia. Es una cuestión de in-materialidad.

Reflexión final

Presenté cinco ejemplos de cuidado y afecto en las relaciones entre cuerpos humanos y plegados. Aquellos cuerpos plegados que, además de ser hechos a mano, son hechos íntimos dentro de unas relaciones, siguen elaborándose mucho después de terminar de ser doblados. Por tanto, son configuraciones como cosas muy variadas dentro de las relaciones con sus cuidadoras y, a la vez, aquellos también las reconfiguran. Definen así un encuentro particular, en el cual la emocionalidad permite que esta suerte de magia ocurra. Pese a que los cinco eran enredos íntimos entre cuerpos plegados y cuerpos humanos basados en el apego, la relación había sido conformada diferente en cada ejemplo: como paternidades, pactos, perdones, retornos e in-materialidades.

Sin que crea que sea posible documentar

todas las configuraciones potenciales, cabe la pregunta de cuáles otras pueden existir entre cuerpos humanos y plegados. Por otro lado, el presente proyecto no me permitió indagar en profundidad sobre los enredos íntimos entre plegados y origamistas. Es posible que la práctica frecuente de plegar sea un factor sobre dichos enredos, por ejemplo, en el caso que la mayoría de plegados efectivamente tiendan a convertirse en bolas de papel. En relación a lo anterior, también hay un gran potencial en indagar por el vínculo en el origami entre creadora, primer plegado y modelo, vínculo al cual le di el apelativo de in-materialidad en el artículo y sugerí su cercanía con los objetos fuego.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion*. [Las políticas culturales de la emoción] (2da ed). Escocia: Edinburgh University Press.
- Azcoaga, L. (2012). *Historia del origami en Argentina*. Recuperado de <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.4008290679475>
- Callén Moreu, B. y López Gómez, D. (2019). Intimate with your junk! A waste management experiment for a material world. [Íntima con tu basura! Un experimento de gestión de residuos para un mundo material]. *The Sociological Review Monographs*, 67(2), 318-339. doi:10.1177/0038026119830318
- Callén Moreu, B. y Pérez-Bustos, T. (2020). Metodologías con objetos-objeciones metodológicas. *Política y Sociedad*, 57(2), 437-458. doi:10.5209/poso.66452
- Da Rivva, D. S. (s.f.). Paper folding in 15th century Europe. [El plegado de papel en la Europa del siglo XV]. Recuperado de: <http://www.florilegium.org/files/CRAFTS/Paper-Folding-art.html>
- Ema López, J. E. (2008) Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y Sociedad*, 45(3), 123-137. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0808330123A/21980>

- Hatori, K. (s.f.). History of origami. [Historia del origami]. Recuperado de <https://origami.ousaan.com/library/historye.html>
- Henare, A., Holbraad, M. y Wastell, S. (Eds.) (2007). Introduction: Thinking through things. [Introducción: Pensando a través de cosas]. En *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. [Pensando a través de cosas: Teorizando arefactos etnográficamente] (pp. 1-31). Abingdon, Inglaterra: Routledge.
- jtbm7 (5 de mayo de 2012). Re: Origami in South America [Comentario en un foro en línea]. [Re: Origami en Suramérica]. Recuperado de <https://forum.foldingdidactics.com/viewtopic.php?t=61>
- Lang, R. (1987). Because it's there: Wet folding I. [Porque está ahí: Plegado en húmedo I]. *British Origami*, 125. 20-21.
- Lang, R. J. (2014). Editorial: Annals of early origami. [Editorial: Anales del origami temprano]. *The Fold*, 22. Recuperado de: <https://origamiusa.org/thefold/article/editorial-annals-early-origami>
- Law, J. y Singleton, V. (2005). Object lessons. [Lecciones de objetos]. *Organization*, 12(3), 331-355. doi.org/10.1177/1350508405051270
- Lister, D. (s.f. a). The history of paperfolding: A German perspective. [La historia del plegado de papel: Una perspectiva alemana]. Recuperado de <https://britishorigami.info/lister/german.php>
- Lister, D. (s.f. b). To glue or not to glue. [Pegar o no pegar]. Recuperado de <http://www.britishorigami.info/lister/glue.php>
- Lister, D. (s.f. c). What is origami? [¿Qué es el origami?]. Recuperado de https://britishorigami.info/lister/what_is_ori.php
- Lister, D. (8 de noviembre de 2003). The origin of origami: Is the origin of origami Chinese or Japanese? [El origen del origami: ¿Es el origen del origami chino o japonés?]. Recuperado de https://britishorigami.info/lister/origins_of_origami.php
- Origami Resource Center (s.f.). History of origami. [Historia del origami]. Recuperado de <https://www.origami-resource-center.com/history-of-origami.html>
- Madueño, P. (2010). Apuntes sobre el Dr. Vicente Solórzano Sagredo. *Plegando al Sur*, 1(1). 6-9. Recuperado de <http://origamiargentina.org/wp-content/uploads/2020/08/Plegando-al-Sur-Nº1.pdf>
- Museo Metropolitano de Arte (s.f.). Models of paper folding (origata tehon) [Modelos del plegado del papel]. Recuperado de <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/78428>
- Pérez-Bustos, T., Chocontá-Piraquive, A., Rincón-Rincón, C. y Sánchez-Aldana, E. (2019). Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. *Tábula Rasa*, 32. 249-270. doi:10.25058/20112742.n32.11
- Rey, P. J. y Boesel, W. E. (2014). The web, digital prostheses, and augmented subjectivity. [La web, prótesis digitales y subjetividad aumentada]. En Daniel Lee Kleinman y Kelly Moore (Eds.), *Routledge handbook of science, technology, and society*. [Handbook de Routledge de ciencia, tecnología y sociedad] (pp. 173-188). Abingdon, Inglaterra: Routledge.
- Romero Merizalde, D. F. (2015). Del origami a la escultura [Trabajo de grado]. Recuperado de <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/4212/1/T-UCE-0002-52.pdf>
- Sabido Ramos, O. (2020). Sentidos, emociones y artefactos: Abordajes relaciones. Introducción. *Digithum*, 25. 3-12. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Digithum/issue/view/28640/n25-full-issue>
- Sallas, J. (30 de julio de 2012). Apuntes sobre los orígenes del plegado en Argentina. <http://www.origamiargentina.org/articulos2.htm>



La mujer Sirofenicia y la mujer “hija de Abrahán”: ejemplos de fe y perseverancia, en medio de un mundo excluyente

The Syrophenician woman and the woman “daughter of Abraham”. Faith and perseverance examples, among an excluding world

Paula Andrea García Arenas¹

DOI:10.29151/hojasyhablas.n20a10

Resumen

En una sociedad como la judía, de carácter prominentemente patriarcal, no es extraño que los relatos referidos a mujeres muestren rasgos de exclusión de dicho grupo referencial. Esto, en parte, se debe a que este tipo de sociedades primitivas estén sometidas a presiones externas que funcionan bajo la idea de que aquello que no se somete a sus leyes está potencialmente en contra suya. Al abordar los textos de la mujer sirofenicia, presentada en el evangelio de Marcos (7, 24-30), y el de la mujer encorvada, que presenta el evangelio de Lucas (13,10-17), desde un acercamiento hermenéutico – teológico y el aporte de la antropología cultural a los dos relatos, permitirán encontrar de qué manera estas dos mujeres se vuelven ejemplo de fe y perseverancia, aunque son excluidas por el mismo grupo de referencia siendo de diversa procedencia: una extranjera y una judía.

Palabras clave: fe; identidad; exclusión; mujer extranjera; mujer judía.

Abstract

In a society such as the Jewish with a patriarchal character, it is not strange to see that the stories referring to women may show features of exclusion from this referential group. This is partly because these types of primitive societies are under external pressures that if any issue is not in accordance with their laws, it will be potentially against them. As we address the stories of the Syrophenician woman, exposed in Mark’s Gospel (7, 24-30), and the crippled woman presented in Luke’s Gospel (13,10-17), from an hermeneutic-theological approach and the contribution of cultural anthropology to both stories, it will allow us to find out how these two women become example of faith and perseverance, although they are excluded by the same reference group according to their different origin: a foreigner and a Jewish.

Keywords: faith; identity; exclusion; foreign woman; Jewish woman.

(Recibido: 18/11/2020 - Aprobado: 07/12/2020)

¹Doctora en Teología. Docente de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo: garcia.paula@javeriana.edu.co. ORCID: 0000-0003-3574-5902

Introducción

Los métodos que se han puesto a disposición del estudio histórico crítico de la Biblia ayudan a responder preguntas sobre el quién, qué, cómo, cuándo y hasta por qué de los textos y de su contenido. Tal información, aunque valiosa y necesaria, resulta a veces incompleta, pues faltarían preguntas como el quién, el cuándo y el dónde de quien los lee, que son los que aportan los diferentes acercamientos a la Biblia². Para nivelar estos dos grupos de preguntas, los referidos al autor(es) y al lector(es), podemos acudir a la antropología cultural. En este sentido, Malina propone (1995) partir del principio de que

Todos los seres humanos son totalmente iguales, totalmente diferentes, y al mismo tiempo algo iguales y algo diferentes. El área de la identidad se formula porqués relativos al medio ambiente físico y a los seres humanos como parte de ese medio ambiente: naturaleza. El área de la diferencia se formula porqués relativos a los seres humanos individuales y a sus historias personales únicas: persona. El área de la semejanza y la diferencia parciales se formula porqués relativos al medio ambiente humano que la gente ha desarrollado como marco o modelo de su conducta social: cultura (p. 42).

Es así como el acercamiento por la antropología cultural se impone como el medio por el cual podemos acceder a estas claves culturales y desentrañar de una manera más precisa el sentido de un texto. El documento de la Pontificia Comisión bíblica, (IBI, N°15, 2) también nos da luces al respecto, cuando evidencia la relación del acercamiento entre la antropología cultural y el enfoque sociológico. En este sentido, afirma que, mientras el acercamiento sociológico estudia sobre todo los aspectos económicos e institucionales, el acercamiento antropológico se interesa por el hombre inserto en sus contextos culturales.

En general, la antropología cultural procura definir las características de los diferentes tipos de personas, la situación de la mujer o la posición de la mujer en la sociedad israelita, incluyendo los tabúes, los ritos y lo que es considerado sagrado – profano, puro e impuro, como lo resaltarán los textos a abordar, todo en miras a especificar la enseñanza de Jesús que subyace en los textos y el aporte al hoy de nuestros pueblos.

Algunos aspectos socioculturales del S.I para entender el aporte de la antropología cultural

Para entender un poco este contexto cultural del siglo I EC, McClure (2016) dice que los líderes y el pueblo judío palestino se encontraron en una situación difícil. Palestina, la tierra del pueblo judío, estaba bajo control romano y esto se suma a los conflictos que ocurrían al interior de las autoridades religiosas judías, puesto que muchos de los gobernantes judíos eran saduceos, y se centraban en el culto y la religión, mientras que otro grupo de autoridades religiosas eran los fariseos, quienes probablemente enseñando en las sinagogas tuvieron más contacto con la gente común, y enfatizaban fuertemente en mantener la ley y la pureza ritual. Así, saduceos y fariseos a menudo no estaban de acuerdo sobre cómo interpretar y aplicar la ley judía. El relato de la mujer encorvada que presenta el evangelio de Lucas, en el contexto del sábado y en la sinagoga, ubica el relato en esta tensión religiosa interna particular que causaba exclusión. Al mismo tiempo, hace una interpelación a nuestras sociedades que, al estar polarizadas y jerarquizadas, tanto a nivel social como religioso, siguen causandola.

Por otra parte, hubo además una serie de divisiones sociales sobresalientes en el primer siglo en Palestina, y los judíos percibían divisiones entre ellos y los gentiles. Muchos judíos se distanciaron de los gentiles, o pueblo no judío, porque pensa-

²Para profundizar en estos acercamientos ver el documento “Interpretación de la biblia en la Iglesia” de la Pontificia Comisión Bíblica, 1993.

ban que los gentiles no eran parte de la Alianza de Dios con el pueblo judío y, por lo tanto, no eran parte del pueblo elegido de Dios. En este otro contexto de exclusión se ubica el relato de la mujer sirofenicia que presenta el evangelio de Marcos.

Continúa McClure (2016) diciendo que, el cambio social y la agitación también caracterizaron este periodo en Palestina. Hubo sustancial migración urbana y las autoridades civiles romanas obligaban a las personas a trasladarse a ciudades de nueva construcción. Hubo conflictos ocasionales entre los grupos étnicos y sus gobernantes romanos y cuando lo consideraban necesario, los romanos utilizaban la fuerza militar para sofocar las revueltas. También hubo una desigualdad generalizada. Muchas personas vivían en la pobreza y grandes poblaciones eran esclavas. Adicionalmente, muchos judíos tuvieron un contacto cada vez mayor con personas no judías, idiomas, religiones, e ideas, como resultado de la helenización de Palestina y la creciente influencia de pensamiento, lenguaje y cultura griegas. En este otro contexto de "propios y extranjeros" ubicamos a las dos mujeres presentadas en los dos relatos: una sirofenicia y otra judía, ambas excluidas por distintas razones.

A continuación, haremos un acercamiento hermenéutico-teológico a los textos de la mujer sirofenicia presentado en el evangelio de Marcos (7, 24-30) y al de la mujer encorvada presentado en el evangelio de Lucas (13, 10-17), para encontrar en los dos relatos elementos que nos permitan establecer la reflexión sobre la exclusión de ambas mujeres: una "extranjera" y una "judía" y cómo ambas con su actitud ante tal situación, se convierten en modelos de fe y perseverancia.

La Sirofenicia, una mujer extranjera (Mc 7,24-30)

24 Y, levantándose, marchó de allí hacia el territorio de Tiro. Habiendo entrado en una casa y no quería que lo supiera nadie, pero no pudo pasar inadvertido,

25 sino que en seguida una mujer cuya hija tenía un espíritu impuro, en cuanto oyó [hablar] de él, llegó y fue se postró a sus pies;

26 la mujer, era griega, sirofenicia de nacimiento; y le rogaba que expulsara de su hija al demonio.

27 Pero [Jesús] le decía: «Deja que primero se sacien los hijos; pues no está bien coger el pan de los hijos y tirarlo a los perros».

28 Pero ella le respondió así: «Señor, también los perros, debajo

de la mesa, comen las migajas de los hijos».

29 [Jesús] le dijo: «Por esa frase, vete; ¡el demonio ha salido de tu hija!».

30 Y cuando llegó a su casa encontró a la niña echada en la cama y salido el demonio. (CANTERA & IGLESIAS, Sagrada Biblia, 1134)

Comentario hermenéutico – teológico

Según Estévez (2004), las curaciones evangélicas ejemplifican las virtudes características de los discípulos de Jesús, al ofrecer las pautas esenciales de comportamiento de los verdaderos creyentes y, que de manera especial, son las mujeres las que los encarnan. Esto lo evidencia Marcos con el relato de la mujer sirofenicia, en el cual esta mujer es presentada como un gentil, siendo una figura ambivalente. Por un lado, ella, al igual que todos los gentiles, es representada como alguien sin valor por medio de la imagen de los "perros", por otro, su gran fe y humildad es presentada por Jesús como un modelo a imitar, incluso por encima de los discípulos y de los mismos gentiles.

El episodio de esta mujer comienza con una indicación que refleja la preocupación que le caracteriza, de querer que Jesús pase desapercibido (ver. Mc 1,35; 6,32.46; 8,13). Se señala de manera muy general en Mc 7, 24 que Jesús al llegar a la región de Tiro entra en una casa, pero no puede permanecer escondido (cf. Mc 1,45; 5,43; 9,30). El evangelista no intenta poner aquí de manifiesto

que Jesús trasgrede las prescripciones judías de pureza, porque la casa habría sido pagana, sino que su intención corre paralela al secreto mesiánico y afecta a la idea de revelación. Según la intención narrativa de Marcos, solo en la cruz se pondrá de manifiesto la verdadera identidad de Jesús que ha sido introducida al lector desde el comienzo del evangelio en 1,1: “Jesús, el Cristo, Hijo de Dios”.

Marcos presenta a la mujer como griega y sirofenicia. Aunque esta presentación puede ser tomada como designación étnica, también puede apuntar a una designación cultural. Mateo hizo frente a la dificultad de la impureza que le implicaría a un judío como Jesús entrar en contacto con una persona pagana o no judía, como advertimos antes, presentándola como una mujer cananea de aquella región (Mt 15,22). La mujer era una nativa helenizada y pertenecía al estrato social superior. Al lector no le cabe la menor duda de que se trata de una extranjera, no de una judía, por eso llama la atención que esta mujer pagana, al igual que la hemorroísa, se echa a los pies de Jesús para hacerle una petición que ella misma no puede proveerse ni encontrar en su territorio (Mc 7, 25, Cf. 5,33).

Siguiendo el hilo de la narración, podemos hacernos una pregunta: ¿Por qué Jesús va a la región de Tiro? Los habitantes de Tiro eran los fenicios que peor reputación tenían para los judíos (cf. Is 23; Joel 4,4-6; Zac 9,2). Gnilka (1992, 338) y también Yarbrow Collins (2007, 364) encuentran que el v.24 a que ubica la narración en Tiro es intencional de Marcos, pues en Mc 3,8 la gente venía a Jesús desde la región de Tiro, ahora él va por sí mismo, mostrando que la salvación que él ofrece es para todos y no tiene fronteras étnicas o culturales.

Así, el viaje de Jesús a Tiro sugiere que no está dando el "pan" solo a los "hijos", pues no hay ninguna mención de su búsqueda de una sinagoga para anunciar la buena noticia a los judíos de la zona. Además, la cuidadosa identificación de la mujer como "gentil" en lugar de "judía" y como

"sirofenicia" tiene más sentido en Galilea que en la región de Tiro, donde una identidad étnica, no religiosa, habría sido la regla, más que la excepción. Por último, la declaración de Jesús de que los "hijos" deben ser alimentados "primero" tiene más sentido en un contexto galileo.

Yarbrow Collins (2007) encuentra, además, relación entre este relato y el de la viuda de Sarepta de 1Re 17, 8-24. Específicamente en 1Re 17, 24 encuentra en la expresión de la mujer, el reconocimiento de Elías como Profeta de Yahvé, al igual que la mujer sirofenicia (Mc 7, 25), pero los discípulos no han llegado a hacer tal confesión de fe.

Jesús dice en el v.27: “deja que primero se sacien los hijos”, y esto puede despistar y hasta confundir al lector al hacer ya una concesión y transformar la negativa en una jerarquización. Sin embargo, el rechazo inicial de Jesús a la mujer, es menos rotundo que en el simbolismo del pan. En la intervención de Marcos, se afirma el necesario ordenamiento histórico-salvífico de los paganos.

Recogiendo una extendida autocalificación de los judíos como niños o hijos de Dios, se habla de ellos como hijos con derecho a ser los primeros en saciarse. La anteposición histórico-salvífica de los judíos concuerda completamente con la concepción del apóstol Pablo, que llama al evangelio fuerza de Dios para salvación de todo el que cree, “para el judío primero y también a los griegos” (Rm 1,16; 2,9).

Todo lo anterior sirve para destacar mejor el punto álgido de la narración: Jesús concede la sanación – salvación de la hija de la mujer por la fe que esta mujer ha manifestado. La reacción de la mujer responde a la comparación de 27b no de 27a; sólo en boca de ella pone Marcos el tratamiento de Señor dirigido a Jesús y es algo típico en Marcos que ese tratamiento venga de una extranjera (Mc 10,51; 1 Re 18,7) y es que este título encierra un cierto carácter de confesión. Finalmente, los perros (o mejor “perritos”) bajo la mesa reciben las



migajas de los hijos evidenciada en la curación de la hija de la mujer.

Ahora bien, Marcos utiliza la perícopa de la sirofenicia en un lugar adecuado para introducir un viaje de Jesús a la región pagana de Tiro. El evangelista ha acentuado fuertemente en toda su obra la apertura de Jesús al mundo de la gentilidad, afirmando que la preferencia de Israel no es absoluta, sino que está delimitada temporalmente. Jesús en Marcos reconoce la fe en la contestación de la mujer, aunque no se menciona expresamente dicha fe por parte de Jesús, pero se infiere por el sentido de la narración, mientras Mt 15,28 ha añadido atinadamente: “Mujer, tu fe es grande”. Por su respuesta y por su perseverancia ante las preguntas de Jesús, esta mujer se convierte en modelo de fe en el evangelio.

Aportes de la antropología cultural

Marcos presenta a la mujer como griega y sirofenicia de nacimiento. Según lo ya expuesto sería una designación étnica el hecho de hablar de su procedencia como región o población: Siro-Fenicia y /o Grecia. Pero según las indicaciones de Smith (2012), lo más indicado sería tomar la palabra “griega” como indicación de su cultura y religión. Cuando Mateo (15, 22) hizo frente a la dificultad presentándola como una mujer cananea de aquella región, no deja claro si su presentación es calificativo de extranjera o “del lugar”.

Lo que es claro en la presentación que ambos evangelios hacen de la mujer es que era una nativa helenizada y pertenecía al estrato social superior de esa sociedad. Como se advirtió anteriormente, Smith (2012) entiende que esta identidad es un subconjunto de la identidad social, que se entiende en contraste con la identidad individual. De ahí que esta mujer se “atreva” a presentarse ante Jesús, pues, aunque sabe cuál es su lugar, su “identidad individual” de “no – hija” (es decir, no – judía), su petición la ubica en una esfera distinta de la que otros han querido darle, aunque el hecho

de ser griega “de nacimiento” pueda otorgarle otros privilegios de tipo socioeconómico dentro de su grupo de referencia griego, no es el caso esperararlo del judaísmo como ella pretende con su petición a un judío.

Esta mujer, que ya ha sido identificada como pagana, se echa a los pies de Jesús y esta postración es considerada como un acto de fe e incluso una “confesión pública de fe en Jesús”, es decir, que, si bien los miembros de un grupo étnico pueden compartir una religión, un idioma y algunos indicios físicos comunes, a menudo hay una considerable heterogeneidad con respecto a estos rasgos y en este sentido puede ser que la mujer comparta otras creencias distintas a las de su grupo pagano. El problema radicará en la aceptación o no del nuevo grupo al que pretende vincularse, y en el relato marcano esto no está claro, pues recordemos que el relato está precedido por otro en el cual Jesús hace un claro énfasis en que nada debe ser considerado impuro (Mc 7, 1-23), y aunque claramente esté hablando de comida, en el relato de la mujer sirofenicia esta afirmación de Jesús se extiende también a las personas al haber considerado impura a esta mujer por el hecho de ser pagana.

La mujer encorvada, la hija de Abrahán (Lc 13,10-17)

10. [Jesús] estaba enseñando en una sinagoga un sábado,
11. y resulta que una mujer, que hacía dieciocho años tenía una enfermedad causada por un espíritu, estaba encorvada y no podía ponerse derecha del todo.
12. Jesús, al verla, la llamó y le dijo: «Mujer, quedas libre de tu enfermedad».
13. Puso las manos sobre ella, y al instante se enderezó; y glorificaba a Dios.
14. El arquisinagogo, indignado por que Jesús había curado en sábado, tomó la palabra y dijo a la gente: «Hay seis días en que se debe trabajar; así que en esos seis días venid a curaros, pero no en día de sábado».

15. El Señor le respondió así: «¡Hipócritas! Cualquiera de vosotros, ¿no desata del pesebre su buey o su asno y [lo] lleva a abreviar en sábado?»

16. Y a ésta, que es hija de Abrahán, a la que el Adversario tuvo atada, fijaos, dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esa cadena en día de sábado?»

17. Cuando decía esto se avergonzaban todos sus adversarios, y toda la gente se alegraba de todos los portentos hechos por él. (CANTERA & IGLESIAS, Sagrada Biblia, 1179.)

Comentario hermenéutico – teológico

Uno de los rasgos característicos de Lucas, y que aparece en este episodio, es hacer destinatario de la actuación salvífica de Jesús precisamente a mujeres. Sin duda es un modo de expresar el universalismo de la salvación.

Para Lucas (como para otros autores bíblicos), nos dice Tabb (2015), estos casos de sufrimiento tienen realidades espirituales subyacentes. Lucas presenta así el sufrimiento humano ligado a la ruptura entre Dios y el mundo debido al pecado y la opresión del Adversario o Satanás. En este episodio, por ejemplo, una mujer es incapaz de enderezar su cuerpo debido a "un espíritu". Después de sanarla, Jesús describe a la mujer como previamente atada por el Adversario (Satanás) por dieciocho años (Lucas 13,11. 16; cf. Hechos 10,38; 26,18).

Aunque el foco del relato parece ser la mujer, Lucas está haciendo una confesionalidad claramente cristológica: Jesús es Señor del sábado. Acaba de restituir la salud a una "hija de Abrahán" y precisamente en sábado, y en una sinagoga. La implicación es evidente: Jesús actúa con plena autoridad sobre el sábado y sobre las más antiguas tradiciones del judaísmo, y hasta se atreve a echar en cara la radical hipocresía que destilan esas reacciones de escándalo a las autoridades religiosas

que son quienes le critican su actuación (Fitzmyer, 1987).

¿Cómo entender entonces el mensaje lucano en este relato? Por una parte, es claro que el relato habla de una mujer enferma que, con un gesto corporal hace una alabanza que produce eco en su comunidad por "glorificar a Dios" (v. 13); por otro, al parecer, se trata de una nueva controversia sobre el sábado (v. 10), sin embargo, Lucas tiene otra intención con la ubicación contextual de este texto.

Para Bovon y Ševčenko (20016), la mujer es descrita en una manera cuádruple: (1) ella tiene "un espíritu", (2) su parálisis ha durado dieciocho años, (3) ha sido cruelmente inclinada, y (4) no puede levantarse directamente. En este caso, la acción de Jesús no se da por iniciativa de la mujer: es Jesús quien la ve, le habla (v. 12), y luego pone sus manos sobre ella (v. 13a). El narrador termina afirmando el resultado milagroso: la mujer es devuelta a una posición erguida y expresa su gratitud alabando a Dios (v. 13b). Pero hay algo subyacente a este milagro: una discusión que surge instigada por el líder de la sinagoga (v. 14). El evangelista desde luego defiende el punto de vista de Jesús y su posición frente al sábado. Para esto Jesús hace dos preguntas: una didáctica "¿no desata cada uno de ustedes su buey o su asno del pesebre en sábado?" (v. 15); la segunda, es una pregunta retórica en forma de conclusión (v. 16): "¿No es apropiado curar a esta mujer durante el día de sábado?"

Así, para Sierra y Vélez (2012) Lucas, presenta a una mujer anónima, muy probablemente para convertirla en símbolo de todas aquellas mujeres que son diariamente sometidas (ya sea por sus parejas, por sus ambientes laborales o por las condiciones sociales en general). Aunque es de aclarar que el texto menciona "un espíritu" para resaltar que la enfermedad no solo ataca lo biológico sino también lo emocional y lo espiritual (v. 16).

Evidentemente, la mujer experimenta una transformación y un reconocimiento que podem-



os notar cuando Jesús alude a los verbos “desatar” y “atar” (v. 16) para resaltar el hecho de que si la ley permite cuidar de los animales domésticos, aunque sea en sábado, cuánto más permitirá ocuparse de la salud de un ser humano; si la ley permite desatar a los animales para llevarlos al abrevadero, cuánto más permitirá soltar las ligaduras inmovilizadoras de esta mujer para devolverle la salud.

Y es que las creencias por parte de la comunidad frente a la enfermedad resaltan la acción de Jesús. Esta mujer creyente acude a escuchar la enseñanza, con la esperanza de encontrar salvación que Dios ofrece a su pueblo a pesar de la adversidad del contexto (un ambiente propio de varones), en un día en el cual no era posible obtener la curación; esto, además de estar estigmatizada por su condición de enfermedad, cuya evidencia se manifestaba en encorvamiento y silencio.

Para Schüssler (1996) los verbos “enderzarse” y “glorificar” rompen los paradigmas y las creencias dominantes. En un contexto sinagogal, donde se busca a Dios por las Escrituras, esta mujer se hace palabra, con su cuerpo y con su voz, evidenciando así la presencia del Reino. No solo se cura el cuerpo; también se curan las relaciones comunitarias y su relación con Dios.

En este sentido, continúan Sierra y Vélez (2012) diciendo que, aunque el jefe de la sinagoga habla en términos de curación en el sentido físico, Jesús habla en términos de liberación, que no solo implica la dimensión física, sino todo el ser. Además de la mirada de Jesús y de sus palabras, la mujer se cura por la imposición de manos. A los animales los atan o los desatan; a las personas se les toca o se les impone las manos y esto confirma la curación integral, puesto que no es suficiente con ser mirada y ser escuchada: es fundamental ser levantada con dignidad. Su confesión en público la acredita como parte de una sociedad que se centra en su religión, pero que debería centrarse en lo esencial: en la acción de Dios en cada per-

sona, por eso el texto cierra haciendo referencia al Reino de Dios y no al sistema religioso judío.

Aportes de la antropología cultural

Teniendo en cuenta que, una comunidad étnica tiene mitos de ascendencia común, recuerdos históricos compartidos y uno o más elementos comunes de la cultura, incluyendo una asociación con una patria y algún grado de solidaridad, podemos decir que la expresión “hija de Abrahán”, que llama particularmente la atención del relato, quiere decir que pertenece al pueblo de Dios, al pueblo elegido que tiene una ascendencia común que se remonta al Padre de la fe del grupo designado “judío”. Cf. 4 Mac 15, 28. (Designación contraria a la ya expuesta de la mujer sirofenicia). Más adelante en Lc 19,9, Jesús reconocerá a Zaqueo, el jefe de los cobradores de tributos, también como “hijo de Abrahán”. Pero a ninguno de los dos (a la mujer encorvada y a Zaqueo) les ha valido esta designación para obtener los privilegios de la salvación otorgada por Dios que se esperaba de dicho grupo.

Fitzmyer (1987) llama particularmente la atención sobre el término “hijo” en masculino, como un término teológico que de manera genérica hace referencia a todos los hijos de Dios, pero en cambio, de manera personalizada, también son más los usos del término “hijo” referido a un varón (344 veces), que el término “hija”, referido a una mujer (28 veces en todo el Nuevo Testamento). Este, el de Lucas, es el único uso en el Nuevo Testamento con el genitivo referido a Abrahán y utilizado como referencia étnica-cultural.

Para Smith (2012), los miembros de un grupo étnico pueden compartir una religión, un idioma y algunos indicios físicos comunes, pero a la vez advierte que hay una considerable heterogeneidad con respecto a estos rasgos, es decir, esta mujer puede ser reconocida “socialmente” o “por otros” como “judía” o “hija de Abrahán”, pero es muy probable que sus dieciocho años de exclusión

de ese grupo no le permitieran compartir ritos ni costumbres propias por su enfermedad, que para el judaísmo, como hemos advertido, sea cual sea la enfermedad hace que la persona que la padezca sea considerada impura, y el hecho de estar encorvada no le permitía entablar ningún tipo de relación social y menos poder orar con su vista y sus manos hacia el cielo; por lo tanto, es muy probable que ella misma no se sintiera “judía” ni “hija de Abrahán”.

Además para Hojman (2020), esta identidad implica, por un lado, descartar las categorizaciones tradicionales como lengua, tradiciones, costumbres y valores compartidos, y entenderlas, en cambio, como categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los sujetos mismos y tienen, por tanto, como objeto la interacción entre esos mismos individuos. Serán aquellos factores que el grupo de referencia reconozca y presente como significativos los que determinarán la pertenencia o la exclusión. Es con base en esta concepción de “identidad” que podemos entender por qué esta mujer ha sido excluida, por qué no permiten que Jesús la libere de su enfermedad y por qué los que están al mando del grupo, o ejercen algún puesto de poder dentro de él, hubieran guardado dieciocho años de silencio ante tal padecimiento, como es el caso del jefe de la sinagoga en el relato lucano.

Siguiendo esta línea de exclusión, según Douglas (1970), es necesario considerar el concepto de “pureza” que maneja dicho grupo judío, quienes concebían que una correcta observancia era necesaria y deseable para asegurar el favor de Dios y para desviar su ira. En esta observancia, cada miembro de la sociedad tenía su parte asignada, sea en virtud de haber nacido dentro de la familia y de la comunidad, sea en virtud de la posición dentro de ellas que había llegado a ocupar. Entendida así la religión judía, según Smith (2012) podría decirse que esta no existía para la salvación de las almas sino para la conservación y el bien de la sociedad y la conducta de quien nacía

en esta sociedad, etnia, cultura o religión estaba determinada por su relación con los dioses (con el Dios de Israel, en este caso), y era sencillamente un aspecto del esquema general de conducta que le prescribía su posición como miembro de esa sociedad. Para Douglas (1970), el encorvamiento de esta mujer no le permitía establecer una relación con Dios, por lo tanto, ella ya estaba excluida por se de este esquema.

Para lograr la inclusión, restitución y final liberación de esta mujer, Jesús hace uso de una de las siete reglas de Hillel (qal wahomer = suave y fuerte) a partir de la sentencia: “si la ley permite cuidar de los animales domésticos, aunque sea en sábado, cuánto más permitirá ocuparse de la salud de un ser humano; si la ley permite desatar a los animales para llevarlos del pesebre al abrevadero, cuánto más permitirá soltar las ligaduras anquilosadas de una persona para devolverle la salud” (Fitzmyer, 1987, p. 530).

A modo de conclusión: dos mujeres ejemplos de fe y perseverancia

Para comprender mejor los textos bíblicos presentados, se hizo una contextualización general del S.I, tanto en el campo sociocultural como religioso. Con la ayuda de las ciencias sociales, especialmente por la antropología cultural, y un ejercicio hermenéutico – teológico, se expusieron categorías como identidad o etnia para dar luces y poder comprender mejor, en medio de esta complejidad, la cosmovisión del hombre (ser humano) inserto en una determinada cultura, en este caso, la del mundo de Israel en el S. I.

En el caso de la mujer sirofenicia que presenta el evangelio de Marcos considerada “extranjera”, “pagana” o “gentil”, si bien el pueblo judío tenía ciertos condicionamientos hacia ellos y eran considerados una etnia o grupo inferior, impuro, no merecedor de los privilegios otorgados a los hijos, es decir, a los judíos, al estar presentes en el evangelio son una manifestación de la apertura



que da el evangelista en las actitudes de Jesús y un llamado de atención para sus lectores, quienes con mucha probabilidad tienen estas mismas restricciones, llegando incluso a presentarla como un ejemplo de fe y comprensión de la misión salvífica de Jesús, contraponiéndola a la actitud de los discípulos y a muchos de sus contemporáneos judíos. Esto se evidencia en varias actitudes de la mujer: 1) la confianza con la que busca y aborda a Jesús, aun cuando es “impropio” que una mujer, y encima extranjera, busque a un varón judío y se postre ante él; 2) la comprensión que tiene de las palabras de Jesús, aun cuando éstas son presentadas como apotegmas; 3) la contra - respuesta que da a lo dicho por Jesús, pues no solo demuestra comprensión a sus palabras, sino a su misión salvífica universal; y 4) la insistencia y perseverancia en su petición. Esta mujer no descansa hasta que obtiene de Jesús la curación de su hija, todo movida por la fe.

En el caso de la mujer encorvada identificada como “hija de Abrahán” es más evidente la exclusión por parte de los suyos. Son sus propias autoridades judías y religiosas las que generan en ella tal presión y exclusión que terminan silenciándola, aislándola y encorvándola. Así que en este caso el aparentemente favorecimiento de su pertenencia al pueblo judío y los privilegios que le han sido negados a la sirofenicia por extranjera, también le son negados a ella. Su pertenencia al grupo por nacimiento y el ser “descendiente de Abrahán”, no le ha valido para su inclusión como se esperaba. Pero ella, al igual que la sirofenicia, destaca varias actitudes: 1) Confianza. Ella ha esperado por mucho tiempo el favor de Dios; 2) Perseverancia. Sabía que, aunque eran muchos años de padecimiento, su sufrimiento llegaría a su fin; 3) fe. No puede levantar la cabeza, pero aun así sabe reconocer la acción de Dios en Jesús, por eso lo alaba.

Este panorama nos deja ante una encrucijada: si la sirofenicia no tiene derecho al pan (salvación), es entendible por su condición de ex-

tranjera, pero, por oposición se esperaría que una mujer que es identificada como judía, del linaje de Abrahán, sí lo tuviera, pero sorprendentemente también le ha sido negado, y no solo ese día de encuentro con Jesús por ser sábado, al parecer le ha sido negado por dieciocho años.

Es así como la antropología cultural nos da luces para entender que no es tanto la identidad o procedencia o pertenencia a determinada etnia, grupo religioso o cultura lo que da privilegios o concede derechos en el mundo judío y greco-romano del S.I. Si bien la sirofenicia sale bien librada en el relato, es por su condición de fe que supera a la de los discípulos en la intención narrativa de Marcos y abre así la posibilidad de una “misión gentil”. Y en cuanto al relato de Lucas, es verdad que puede leerse en dupla con el relato de Zaqueo, pero este gozaba de su fortuna mientras la mujer padecía durante muchos años. Por donde se mire hay inequidad e injusticia, pero al ser ambas destinatarias de la acción de Dios en Jesús desde perspectivas evangélicas distintas, dan un mensaje de luz y esperanza para todas aquellas situaciones diversas en las que se encuentran los creyentes de hoy, y de manera especial las mujeres en condición de vulnerabilidad: la salvación ofrecida por Dios en Jesús es para todos, solo basta tener fe, esperar en Jesús, buscar a Jesús y no desfallecer hasta obtener de él su favor.

Referencias bibliográficas

- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, México: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- Bovon, F. y Ševcenko, N. (2016). “Byzantine Art and Gospel Commentary: The Case of Luke 13:6–9, 10–17”. *Harvard Theological Review*, 257–277.
- CANTERA & IGLESIAS. (2009). *Sagrada Biblia*, Madrid: España.
- Douglas, M. (1970). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: España.

- Estévez, E. (2004). "Mujeres sanadas, mujeres de virtud", Estudios Eclesiásticos.
- Fitzmeyer, J. (1987). El evangelio según Lucas, tomo III, Madrid: España.
- Gnilka. (1992). El evangelio según Marcos, Salamanca: España.
- Hojman, A. (2020). "¿Quién es Israel? Un abordaje antropológico a los procesos de construcción identitaria de "Israel" en la historia deuteronomística". Revista Bíblica, Vol. 82 Núm. 1-2, 39-57.
- Malina, B. (1995). El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural. España: Estella.
- Mcclure, J. M. (2016). "Introducing Jesus's Social Network: Support, Conflict, and Compassion", IJRR 12, 1-22.
- Sschüssler, E. (1996). Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica, Madrid: España.
- Sierra, A. y Vélez, O. (2012). "Curar y levantar los cuerpos femeninos", Theologica Xaveriana 62.
- Smith, J. (2012). "The Construction of Identity in Mark 7:24-30: The Syrophoenician Woman and the Problem of Ethnicity", Biblical Interpretation 20, 463-464.
- Tabb, B. (2015). "Salvation, Spreading, and Suffering: God's unfolding plan in Luke-Acts", Journal of the Evangelical Theological Society, 43-61.
- Collins, Y. (2007). Mark: a commentary. Minneapolis.



INSTRUCCIONES PARA AUTORES

Hojas y Hablas es una revista semestral de investigaciones de la Fundación Universitaria Monserrate – Unimonserrate, interesada en la reflexión e investigación en pedagogía, lenguaje y en las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Es arbitrada por pares académicos y está indexada en Latindex y en el Sociology Source Ultimate de EBSCO host Research Databases.

Tipos de artículos:

Hojas y Hablas recibe artículos originales e inéditos, resultado de investigación o en proceso de investigación; de reflexión; de revisión; estudios de caso y reseñas de libros.

1) Artículo resultado de investigación o en proceso de investigación. (20 páginas). Documento que presenta de modo detallado resultados originales de proyectos terminados de investigación. El cuerpo del artículo debe contener: Título, resumen y palabras clave en español e inglés. Introducción. Metodología. Resultados y discusión. Conclusiones y Referencias.

2) Artículos de reflexión. (15 páginas). Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico recurriendo a fuentes originales. El cuerpo del artículo debe contener: Título, resumen y palabras clave en español e inglés. Introducción. Reflexión del problema. Conclusiones y Referencias.

3) Artículo de revisión (20 páginas). Documento que resulta de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de otras investigaciones publicadas o no, sobre campos

científico o tecnológico, con el fin de dar cuenta de los avances y tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de mínimo 50 referencias. El cuerpo del artículo debe contener: Introducción. Metodología. Discusión y resultados. Conclusión y Referencias.

4) Estudio de caso. El cuerpo debe contener: título, resumen y palabras clave en español e inglés. Introducción. Metodología (cualitativa vs cuantitativa). Tablas o figuras. Conclusiones y Referencias.

1. Envío de los trabajos.

Los artículos deben ser enviados en formato Word, a través del OJS - Open Journal System, previo registro como autor en <http://virtual.fum.edu.co/publicaciones/index.php/hojasyhablas/user/register>
Mayores informes: revistahojasyhablas@unimonserrate.edu.co

2. Presentación de los artículos. Los artículos deberán ser enviados así:

- Letra Times New Roman de 12 puntos.
- Interlineado de 1.5
- Márgenes de 2.0 cm. en toda la hoja.
- Título del artículo en español e inglés. (Máximo 12 palabras).
- Nombres y apellidos completos de los autores.
- Correos electrónicos de los autores.
- Indicar el tipo de artículo.
- Indicar si pertenece a algún grupo o semillero de investigación.
- Informar el origen de los apoyos o financiación para la investigación (si los hay).
- Las tablas, gráficos o imágenes se ubican después



del párrafo donde se anuncian. Deben contar con título, con los datos de la fuente de donde fueron tomadas y estar enumeradas de acuerdo con su orden de aparición en el documento. Deben ser enviadas en su archivo original y abierto, con una resolución de mínimo 300 dpi. Es responsabilidad de los autores enviar a la revista los permisos de publicación de las figuras que así lo requieran.

3. El cuerpo del documento debe contener

- **Resumen en español e inglés** (máximo 200 palabras). El resumen debe contener la pregunta de la investigación y los principales hallazgos.
- **Palabras clave** en español e inglés (mínimo 3 y máximo 6) que sean relevantes en la investigación y que se encuentren en el Tesauro y en los motores de búsqueda.
- **Introducción:** presenta el propósito de la investigación y los antecedentes bibliográficos que fundamentan la hipótesis y los objetivos.
- **Metodología:** incluye la descripción del lugar, población, tiempo utilizado y método de investigación aplicado.
- **Resultados y discusión:** presenta los resultados obtenidos en la investigación y señala similitudes o divergencias con aquellos reportados en otras investigaciones. En la discusión se resalta la relación causa-efecto derivada del análisis.
- **Conclusiones:** presenta los resultados relevantes relacionados con los objetivos e hipótesis de la investigación. Incluye, preferentemente, citas de artículos publicados en revistas periódicas de amplia circulación relacionadas con el tema.
- **Referencias en Normas APA 6a. Edición.**

4. Responsabilidad ética de los autores

- Las opiniones y afirmaciones que aparezcan en los artículos son responsabilidad exclusiva de sus autores y se espera que éstos aseguren la calidad, el rigor científico y el respeto por los derechos de autor y de propiedad intelectual.
- Los autores no podrán remitir a otra revista su artículo mientras esté en proceso de arbitraje en la *Revista Hojas y Hablas*.
- Es responsabilidad de los autores evitar cualquier conflicto de interés en la publicación de datos y resultados (relaciones financieras, institucionales, de colaboración o de otro tipo entre evaluadores y autores).
- Los autores deberán dar los créditos de todas las personas o instituciones que hayan participado en la investigación.
- Si los autores incluyen en su artículo apartes de trabajos anteriores, éstos deberán ser citados y referenciados para no incurrir en plagio.
- La selección y aprobación final de un artículo dependerá del concepto académico de los pares evaluadores y de la voluntad de los autores para realizar las modificaciones dentro de los plazos establecidos por la Dirección Editorial de la *Revista Hojas y Hablas*.
- Si alguno de los pares académicos solicita cambios, los autores se comprometen a realizar los ajustes en el plazo que le sea indicado por la Dirección Editorial de la *Hojas y Hablas*.
- Si un autor encontrara un fallo o imprecisión en el contenido de su artículo publicado, será su responsabilidad dar aviso a la Coordinación Editorial de la *Revista Hojas y Hablas*.



5. Proceso de evaluación y dictamen por parte de los evaluadores académicos

- Todo artículo original publicado por la *Revista Hojas y Hablas* pasará por un proceso de revisión y evaluación por parte de dos (2) pares o árbitros académicos especializados en el área que cubre la revista.
- Los pares pueden ser miembros de la entidad editora - La Unimonstrate- así como de otras Instituciones de Educación Superior a nivel nacional e internacional.
- El proceso de evaluación es “doblemente ciego”, en el cual ni autores ni pares conocen sus respectivas identidades.
- Si los dos pares aceptan con o sin modificaciones y el autor acoge las correcciones, el artículo se publica.
- Si uno de los pares evaluadores rechaza, la editorial asignará un tercer par evaluador.
- Si el tercer evaluador acepta con modificaciones y el autor las acoge las correcciones, el artículo se publica.
- Si el tercer evaluador acepta con modificaciones, pero el autor no las acoge, el artículo no se publica.
- Si el tercer evaluador rechaza, el artículo no se publica.
- Si un artículo es rechazado por uno de los pares evaluadores, el editor de la *Revista Hojas y Hablas* designará un tercer par evaluador para dirimir si se publica o no.

6. Responsabilidad ética de los Pares Evaluadores. Los Pares Evaluadores se comprometen:

- A aceptar únicamente los trabajos que correspondan a su especialidad académica.
- A hacer una segunda lectura para evaluar si sus sugerencias de cambios y/o ajustes han sido tenidos en cuenta por parte de los autores.
- A respetar la confidencialidad del dictamen de los artículos.
- A hacer evaluaciones estrictamente académicas.
- A no difundir por ningún medio el contenido recibido para su revisión.
- A informar a la Dirección Editorial de la *Revista* si evidencian plagio en los materiales que están revisando.
- A informar si el material a evaluar en todo o en parte puede entrar en conflicto de intereses con sus propias investigaciones.
- A no usar para sus investigaciones personales la información contenida en los manuscritos.
- A revisar los trabajos de manera objetiva, indicando las razones del rechazo, así como la claridad y coherencia en la orientación a los autores para que mejoren el artículo.
- A entregar la evaluación en los plazos acordados con la Dirección Editorial de la Revista.
- Todo Par Evaluador contará con título de Magíster o PhD.

7. *La Revista Hojas y Hablas* publica bajo los lineamientos de la **Licencia Creative Commons 4.0, Atribución – No comercial – Compartir igual**: “El

beneficiario de la licencia tiene el derecho de copiar, distribuir, exhibir y representar la obra y hacer obras derivadas para fines no comerciales”. (*Creative Commons*, 2018).

8. Vacuna antiplagio: La *Revista Hojas y Hablas* cuenta con los servicios de la **Vacuna Antiplagio Xci Detecting Xcientia Research Community** – EE-UU, con un espectro de búsqueda y análisis de 52 billones de páginas actuales y archivadas; rastreadores en 10 millones de páginas web diarias; búsquedas en más 40 millones de artículos, libros y registros de conferencias y una exploración de 70.000 publicaciones científicas.

9. Normas de citación y referencias en Normas APA 6ª. edición.

Ejemplos de referencias

• **Artículo de revista electrónica sin doi:**

Apellidos completos e iniciales de los autores. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*, (número), 20-26. Recuperado de <http://www.unimonserrate.edu.co>

• **Artículo de revista con doi:**

Apellidos completos e iniciales de los autores. (Año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*, (número), 30-36. doi: xxxxxxxx

• **Artículo de periódico impreso con autor:**

Apellidos completos e iniciales de los autores. (Día, mes y año). Título del artículo. Nombre del periódico, p. 20-40.

• **Artículo de periódico impreso sin autor:**

Título del artículo. (Día, mes y año). *Nombre del periódico*, p. 10.

• **Artículo de periódico electrónico con autor:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Día, mes y año). Título del artículo. *Nombre del periódico*, 20-40. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/>

• **Libro impreso:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). *Título del libro*. Ciudad - País. Editorial:

• **Libro electrónico sin doi:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). *Título del libro*. Recuperado de: <http://www.xxxxxxxx>

• **Libro con doi:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). *Título del libro*. doi: xxxxxxxx

• **Capítulo de libro:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). Título del capítulo. En iniciales de los nombres de los nombres y apellidos completos de los (editores), *Título del libro*. páginas (pp. 3-10). Ciudad-País: Editorial.

• **Capítulo de libro electrónico sin doi:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). Título del capítulo. En: iniciales de los nombres y apellidos de los editores o compiladores (Ed.). *Título del libro*, 20-40. Recuperado de: <http://www.xxxxxxxx>

• **Capítulo de libro con doi:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). Título del capítulo. En: iniciales de los nombres y apellidos completos de los editores o compiladores (Ed.). *Título del libro*, 20-40. doi: xxxxxxxx



- **Autor corporativo, informe gubernamental:**

Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de: <http://www.xxxx.xxxx>

- **Tesis de grado:**

Apellidos completos e iniciales de los nombres de los autores. (Año). *Título de la tesis*. (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución. Lugar de publicación.

- **Simposios y conferencias:**

Apellido, A., & Apellido, A. (Mes, Año). Título de la presentación o ponencia. En A. Apellido del Presidente del Congreso. (Presidencia), Título del simposio. Simposio dirigido por Nombre de la Institución Organizadora, Lugar. Ejemplo:

- **Blogs:**

Apellidos, A. (Fecha). Título del post [Mensaje en un blog]. Recuperado de <http://xxxxxxxx>

- **Página web:**

Apellidos e iniciales de los nombres. (Fecha). *Título de la página*. Lugar de publicación. Recuperado de <http://www.xxxxxxxxxx>

- **Película o cinta cinematográfica:**

Apellidos del productor y apellidos del director. (Año). *Nombre de la película*. País: productora.

- **Fotografías:**

Nombre de la fotografía y apellidos de los fotógrafos. (Lugar. Año). Nombre de la colección. Ubicación.

Notas aclaratorias de la Editorial:

- Los artículos deben ajustarse a lo solicitado en las Instrucciones para Autores. Se otorga al Editor (a) y al Comité de Publicaciones, la responsabilidad de dictaminar la procedencia o no de las contribuciones para ser remitidas al proceso de arbitraje por el equipo de expertos.

- El envío de un artículo a la **Revista Hojas y Hablas** implica que los autores autorizan su reproducción y difusión en otros medios, tanto físicos como electrónicos, siempre y cuando se cite la fuente y no tenga fines comerciales.

- La recepción de un artículo no implica el compromiso de la **Revista Hojas y Hablas** para su publicación.

- La **Revista Hojas y Hablas** se reserva la facultad de hacer las modificaciones que considere oportunas en la aplicación de las Normas APA, de conformidad con los criterios de la Dirección Editorial.

- Ni el Editor, ni el Comité de Publicaciones de la Unimonserrate son responsables de las ideas o conceptos emitidos por los autores en sus artículos, pero sí se reservan el derecho de publicación según el contenido de los textos.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Hojas y Hablas is a Fundacion Universitaria Unimonserate half-yearly research journal interested in reflecting and researching on pedagogy, language and social studies. It is refereed by academic peers and indexed in Latindex and in Sociology Source Ultimate de EBSCOhost Research Databases.

Types of papers

Hojas y Hablas Journal accepts the submission of original or unpublished articles, product of research results or research in process; reflection, review and case studies articles and book reviews.

1. Result of Scientific Research or research in process article(20 pages): Material that presents original results of completed research projects in detail. The structure generally used has: Title, Abstract, Keywords in Spanish and English, Introduction, Metodology, Results, Discussion, Conclusions and references.

2. Article of reflection (15 pages): Document presenting research results finished from an analytical, interpretative or critical perspective of the author on a theme, using original sources. The structure generally used has: Title, Abstract, Keywords in Spanish and English, Introduction, reflection on the problem, Conclusions and references.

3. Review Article (20 pages): Document resulting from a completed investigation where the results of other research, published or not (on scientific or technological fields) are analyzed, systematized and integrated, in order to account for the advances and trends of development. This article has the characteristic of having a careful bibliographic review of at least 50 references. The structure generally used

has: Introduction, Metodology, Discussion, Results. Conclusions and References

4. Case Study: The structure generally used has: Title, Abstract, Keywords in Spanish and English, Introduction, Metodology (qualitative and quantitative), Tables and figures, Conclusions and references.

1. Papers Delivery:

Papers must be sent in Word through OJS – Open Journal System after registering as Author at <http://virtual.fum.edu.co/publicaciones/index.php/hojasyhablas/user/register>

For more information:

revistahojasyhablas@unimonserate.edu.co

2. Presentation of Papers. Papers must be submitted as follows:

- Font Times New Roman 12 points
- Spacing 1,5cm
- Margins 2.0cm
- Article title in English and in Spanish (maximum 12 words)
- Author's full name
- Author's e-mail address
- Type of article
- Indicate if the author belongs to a research group or a research seedbed.
- Inform the origins of support or funding for the research project (if provided)
- Tables, graphs or images must be located after the paragraph where they were mentioned. They must have a title, present the source data, and be enumerated in order of appearance. It is author's responsibility to send the journal the authorizations for its use when required.



3. Structure of the Papers:

- **Abstract in English and in Spanish** (máximo 200 words). The abstract must present the research question and the main results.

- **Keywords** in English and in Spanish (mínimo 3 and máximo 6)

- **Introduction:** It presents the research purpose and the bibliographic background that bases the hypothesis and the objectives.

- **Methodology:** It includes the description of place, population, duration, research method applied.

- **Results and discussion:** It presents the results obtained and points out the similarities or divergences with those reported in other research works. In the discussion, the cause-effect relationship derived from analysis is highlighted.

- **Conclusions:** It presents the relevant results related to the research objectives and hypothesis. It should include citations of articles (related to the same topic) published in periodical journals of wide circulation.

- **References taking into account APA rules 6th edition.**

4. Ethical responsibility of the Authors

The opinions and statements appearing in the articles are the sole responsibility of authors, and are expected to ensure quality, scientific rigor and respect for copyright and intellectual property rights in the articles they submit to the journal.

The articles must be original and unpublished and should not be simultaneously in the process of evaluation, or have editorial commitments with any other publishing house.

- It is the responsibility of the authors to avoid any conflict of interest in the publication of data and results (financial, institutional, collaborative, or other relationships between evaluators and authors).

- The authors must give the credits to people or institutions that have participated in the research.

- If the authors include in their article excerpts from previous works, they should be cited and referenced so they do not incur plagiarism.

- The selection and final approval of an article will depend on the academic concept of peer reviewers and the willingness of the authors to make the modifications within the deadlines established by Hojas y Hablas Editorial Board.

- If any of the academic pairs requests changes, the authors commit to make the adjustments within the term indicated by the Editorial Board of the Journal.

- If an author finds a fault or inaccuracy in the content of his/her published article, it will be his/her responsibility to inform the Editorial Board of Hojas y Hablas Journal.

5. Process of evaluation and opinion by the academic evaluators

- Every original article published by Hojas y Hablas Journal will undergo a process of review and evaluation by two (2) peers or academic arbitrators specialized in the area covered by the journal.

- The peers can be members of the publishing entity - La Unimonserrate- as well as other national or international Higher Education Institutions.

- The evaluation process is “doubly blind”, in which neither authors nor peers know their respective identities.

- If both pairs accept the article with or without modifications and the author accepts them, the article is published.
- If an article is rejected by one of the peer reviewers, the Editorial Board of the Journal will designate a third evaluator.
- If the third evaluator accepts with modifications and the author accepts them, the article is published
- If the third evaluator accepts with modifications, but the author does not accept them, the article is not published.
- If the third evaluator rejects, the article is not published.
- If the article is rejected by one of the two peers, the Hojas y Hablas Journal editor will assign a third evaluator to settle if the paper will be published.

6. Ethical responsibility of the Evaluating Peers. The Evaluation Pairs commit:

- To accept only the jobs that correspond to their academic specialty.
- To do a second reading to evaluate if their suggestions for changes and / or adjustments have been taken into account by the authors.
- To respect the confidentiality of the opinion of the articles.
- To do strictly academic evaluations.
- Not to disseminate by any means the content received for review.
- To inform the Editorial Board of the Journal if they evidence plagiarism in the materials they are reviewing.
- To inform if the material to be evaluated in whole or in part may conflict with their own investigations.
- Not to use the information contained in the

manuscripts for personal investigations.

- To review the works objectively, indicating the reasons for the rejection, as well as the clarity and coherence in the orientation to the authors to improve the article.
 - To deliver the evaluation within the deadlines agreed with the Editorial Board of the Journal.
- All Evaluating Pair will have a Master's degree or PhD.

7. Hojas y Hablas Journal publishes under the guidelines of the **Creative Commons 4.0 License, Attribution - Noncommercial - Share the same**: "The licensee has the right to copy, distribute, display and represent the work and make derivative works for non-commercial purposes." (Creative Commons, 2018).

8. Anti-Plagiarism System: *Hojas y Hablas Journal* has the services of the Xci Detecting Anti-plagiarism Xcientia Research Community - EE-UU, with a search and analysis spectrum of 52 billion current and filed pages; trackers on 10 million daily web pages; searches for over 40 million articles, books and lectures records and an exploration of 70,000 scientific publications.

9. Citation rules and references in APA Standards 6th. edition.

Examples of references

• Electronic journal article without doi:

Surnames and initials of author's names (Year). Article title. Name of the journal, volume, (number), 20-26. Retrieved from <http://www.unimonserrate.edu.co>

• Journal article with doi:

Surnames and initials of author's names (Year). Article title. Name of the journal, volume, (number), 30-36. doi: xx.xxxxx

- **Printed newspaper article with author:**

Surnames and initials of author's names (Day, month and year). Article title. Name of the newspaper, p. 20-40.

- **Printed newspaper article without author:**

Article title. (Day, month and year). Name of the newspaper, p. 10

- **Electronic newspaper article with author:**

Surnames and initials of author's names (Day, month and year). Article title. Name of the newspaper, 20-40. Retrieved from: <http://www.eltiempo.com/>

Printed and electronic books - printed and electronic book chapters

- **Printed book:**

Surnames and initials of author's names (Year). Title of the book. City - Country. Editorial:

- **Electronic book without doi:**

Surnames and initials of author's names (Year). Title of the book. Retrieved from: <http://www.xxxxxxxxxx>

- **Book with doi:**

Surnames and initials of author's names (Year). Title of the book. doi: xx.xxxxxx

- **Chapter of the book:**

Surnames and initials of author's names . (Year). Title of the chapter. initials of the names and surnames of of the (editors), Title of the book. pages (pp. 3-10). City-Country: Editorial.

- **Chapter of electronic book without doi:**

Surnames and initials of author's names . (Year). Title of the chapter. In: initials of the names and surnames of the editors or compilers (Ed.). Title of the book, 20-40. Retrieved from: <http://www.xxxxxxxxxx>

- **Book chapter with doi:**

Surnames and initials of author's names (Year). Title of the chapter. In: initials of the full names and surnames of the editors or compilers (Ed.). Title of the book, 20-40. doi: xx.xxxxxx

- **Corporate author, government report:**

Organization name's. (Year). Title of the report (Publication number). Retrieved from: <http://www.xxxx.xxxx>

- **Thesis:**

Surnames and initials of author's names . (Year). Title of the thesis. (Undergraduate, master's or doctoral thesis). Name of the institution. Publication place.

- **Symposia and conferences:**

Surname, A., & Surname, A. (Month, Year). Title of the presentation or presentation. In A. Last name of the President of the Congress. (Presidency), Title of the symposium. Symposium directed by Name of the Organizing Institution, Place. Example:

- **Blogs:**

Surnames, A. (Date). Title of the post [Message in a blog]. Retrieved from <http://xxxxxxxx>

- **Web page:**

Surnames and initials of the names. (Date). Page title. Publication place. Retrieved from <http://www.xxxxxxxxxx>

- **Film or film tape:**

Surname of the producer and surnames of the director. (Year). Name of the movie. Country: producer.

- **Photographs:**

Name of the photo and surnames of the photographers. (Place, Year). Name of the collection Location.

Explanatory notes of the Editorial:

- The articles must conform to what is requested in the Instructions for Authors. It is granted to the Editor and to the Publications Committee, the responsibility of dictating the origin or not of the contributions to be sent to the arbitration process by the team of experts.
- The sending of an article to *Hojas y Hablas Journal* implies that the authors authorize its reproduction and dissemination in other media, both physical and electronic, as long as the source is cited and has no commercial purposes.
- The reception of an article does not imply the commitment of *Hojas y Hablas Journal* for its publication.
- *Hojas y Hablas Journal* reserves the faculty to make the modifications that it considers opportune in the application of the APA rules, in accordance with the criteria of the Editorial Board.
- Neither the Editor nor the Publications Committee of Unimonserrate are responsible for the ideas or concepts issued by the authors in their articles, but they do reserve the right to publish according to the content of the texts.

REVISTA HOJAS Y HABLAS

Hojas y Hablas No. 20, julio - diciembre de 2020. ISSN en línea 2539-3375

Periodicidad semestral: julio / diciembre

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA MONSERRATE - UNIMONSERRATE

Av. Calle 68 N° 62-11

Bogotá – Colombia

