





Juventudes: otras voces, nuevos espacios



JUVENTUDES: OTRAS VOCES, NUEVOS ESPACIOS

Confrontando la teología
y la misión

FRATERNIDAD
TEOLÓGICA
LATINOAMERICANA



2018

Ediciones FTL, 2018
Colección número 44

Editores: Priscila Barredo Panti / Nicolás Panotto

Diseño de tapa e interior: Hernán Morfese
Corrección: www.lascorrectoras.com

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
<i>Érika Izquierdo-Paiva</i>	
INTRODUCCIÓN.....	15
<i>Priscila Barredo Pantí-Nicolás Panotto</i>	
JUVENTUDES EN AMÉRICA LATINA.....	19
De objetos de misión a sujetos de transformación - Las personas jóvenes en la sociedad y en el ámbito eclesial	21
<i>María Alejandra Andrade Vinuesa</i>	
Entre mitos, miedos y expectativas: miradas y presiones que pesan sobre las juventudes de América Latina y el Caribe	23
Las personas jóvenes en el ámbito eclesial	28
De objetos de misión a sujetos de transformación	34
Conclusiones: hacia una Iglesia que transforme el mundo, desde las juventudes.....	39
Entre juvenicidios y expectativas juvenilistas - El papel de los y las jóvenes y la búsqueda de una teología rejuveneciente	43
<i>Viviana Carolina Machuca Martínez</i>	
Pistas del papel de los y las jóvenes: una relectura de Hechos 5.1-11....	46
Teologías juveniles: aquellas que florecen de las experiencias, cuerpos y voces de las y los jóvenes.....	49
Referencias bibliográficas	50

Dios es joven, Jesús es joven, el Espíritu siempre es joven y habita entre nosotros.	53
<i>Victoria Cesari</i>	
Miradas	53
¿Cómo nos mira Dios? ¿Cómo se posiciona frente a nosotros?	54
Condiciones para escoger la vida.	56
Juventudes con poco margen de elección.	56
Jóvenes y adolescentes en Uruguay: mirar desde el miedo y la desesperanza	57
Mirar a los jóvenes como participantes protagonistas	58
¿Qué es la Campaña de Buentrato?	59
Testimonios de adolescentes voluntarios en las campañas.	60
¿Qué genera la participación?.....	62
 VOCES SILENCIADAS EN RESISTENCIA	 63
 Las narrativas como resistencia política - La experiencia de la nación Gunadule	 65
<i>Jocabed Reina Solano Miselis</i>	
Las narrativas como resistencia política	67
Construyendo la choza	70
El tejido como creación política.	72
Los sentidos como una forma de comunicación política	73
Las revoluciones de la nación gunadule	73
Narrativa, teatro y resistencia guna	75
Conclusión	76
Referencias bibliográficas	77
 Voces silenciadas, rostros escondidos - El movimiento cristiano de la diversidad sexual en Latinoamérica	 79
<i>Juan Fonseca</i>	
Un movimiento transformador en el cristianismo latinoamericano	80
La experiencia de la Comunidad Cristiana EcuMénica Inclusiva	
El Camino	84
Nuevas metodologías para una espiritualidad inclusiva.	88
Un desafío para las teologías.	92
Referencias bibliográficas	94

Niñez y juventud para un futuro mejor. ¡Un mundo no apto para “adultos”!	95
<i>Edesio Sánchez Cetina</i>	
El centro de todo y su definición	97
El marco de vida de los valores del Reino de Dios	102
A manera de conclusión	107
Referencias bibliográficas	108
Recorridos de fe y resistencia. Las mujeres en las travesías de la historia.	109
<i>Priscila Barredo Pantí</i>	
Introducción	109
Voces que claman en el desierto y rompen los silencios.....	111
Nosotras, la vid y el buen fruto.....	115
Entre la memoria y la actualidad: las luchas feministas hoy	121
Referencias bibliográficas	123
REJUVENECIENDO EL QUEHACER TEOLÓGICO	125
Dejar mi barca para embarcarme en el proyecto del Reino de Dios - Desafíos desde los jóvenes para la misión integral	127
<i>Eva Esther Morales Gutiérrez</i>	
Desafíos	132
Referencias bibliográficas	133
¿“Cosa de grandes”? Miedo a la ambigüedad y la teología como paliativo	135
<i>Nicolás Panotto</i>	
I.....	135
II	137
III	140
IV	145
Referencias bibliográficas	150
Juventud, cultura contemporánea y unidad en el espíritu	153
<i>David Mesquiati de Oliveira y Kenner Roger Cazotto Terra</i>	
Introducción	153
Comprendiendo la categoría juventud	154

Nacidos de lo Alto y del Espíritu: Juan 3.....	160
Consideraciones finales.....	164
Referencias bibliográficas.....	165
Missão integral. Das divergências epistemológicas ao poder dos “likes” nas comunidades virtuais.....	169
<i>Robinson Jacintho</i>	
Introdução.....	169
O Momento da Teologia da Missão Integral.....	171
Teologia da Missão integral, território de disputa em seus núcleos de significado.....	174
Conclusões preliminares.....	185
Referencias bibliográficas.....	189
Desmissionalizando o seguimento de Jesus. Algumas propostas iniciais.....	191
<i>Isaac Palma</i>	
Qual missão? De quem?.....	192
Jesus a partir do Encontro.....	196
Missão ou encontro? Algumas pistas para um cristianismo não dominador.....	200
Género y teología juvenil pentecostal en América Latina.....	203
<i>Jeferson Rodríguez</i>	
Introducción.....	203
Iglesias pentecostales colombianas y la “ideología de género” en el proceso de paz.....	204
Aportes desde la teología juvenil pentecostal para abordar temas de género y de oración.....	206
a. Iglesia pentecostal: sus prácticas extáticas y el género.....	208
b. Re-lecturas bíblicas y teológicas sobre el género desde un énfasis en el Espíritu Santo y la escatología en su acción en el ser humano y la naturaleza.....	209
Conclusión.....	212
Referencias bibliográficas.....	213

PRÓLOGO

Érika Izquierdo-Paiva

*“Dime que no me conformarás nunca,
ni me darás la felicidad de la resignación,
sino la felicidad que duele de los elegidos,
los que pueden abarcar el mar y el cielo con sus ojos
y llevar el Universo dentro de sus cuerpos.”*

Gioconda Belli

Frente al mar que baña Lima el horizonte nos embiste de promesa, no importa si el rugir del oleaje también levanta maldiciones. Ataviados de cielo gris, farrucos tonos de vibrar la existencia se asoman, insurgentes, en el invierno de 2017.

Conspiradora, la Fraternidad Teológica Latinoamericana se autoinvoca a abandonar el limbo de la mansedumbre teológica y recuperar el aura de una temeridad extraviada.

Reunirá a provocadoras autoras y autores en el sentido foucaultiano del término, aquel en el que la autoría comienza en la medida en que alguien pueda ser castigado por su obra.

Enarbolando su bandera de ignorados, los/las/les jóvenes explicarán, interpretarán e inventarán la naturaleza extraña y provocadora de los pateados, de los últimos de la fila después de la última fila.

Se enfrentarán a los custodios de la sumisión. La teología (la suya) es infalible (dicen). *Performance* alarmista, de los que reclaman sus lecturas intocables del mundo.

Pero las juventudes son textos que hay que rumiar. Textos vivos, móviles, en escritura permanente, hechos de estéticas, deseo, inconformidad, rabia. Textos habitados por lo onírico. Textos que no deben ser leídos solamente como resistencia, sino como una intuición, una fuerza, una guía espiritual.

No obstante, estos textos también se rubrican sobre los territorios donde el mandato de productividad y éxito, la *iconocracia* de la “La embriaguez digital” que describe Byung-Chul Han y el individualismo rampante, narcisista y mercurial del *Ser-selfie* megalómano se intrincan con el *Ser-progresista*.

Lo invasivamente artificial se erige entonces como una prótesis de la lucha del progresismo bienpensante: teclear, postear y twitear, en lugar de actuar. La degradación en lo “progre” ansioso y farandulesco, hiperconectado en el “enjambre digital” pero que no se radicaliza contra lo que nos rodea y aplasta. Un crimen de sentido y voz que, en la práctica teológica, hiede. Aquí el amor al otro no punza.

Jóvenes, “habrá que distanciarse de toda revolución que se distancia de sí misma”, masculla —todavía— Saramago.

El otro siempre debe hacer temblar el lenguaje. Hay que saber desear.

“Me viene —hay días— una gana ubérrima, política, de querer”.
César Vallejo.

Frente al legado cruel, abismal y desesperanzador que heredan, el quehacer teológico de las juventudes consiste en parirse en medio de quiebres, enajenación, subversión y ternura radical. Entre el amor y lo incierto.

La teología que es “sangrada, luchada, pervivida” humea. Se forja con memoria, argumentos, activismo, goce estético, pasión, amores fervorosos. Se cuestiona en cada paso y se desgarrar.

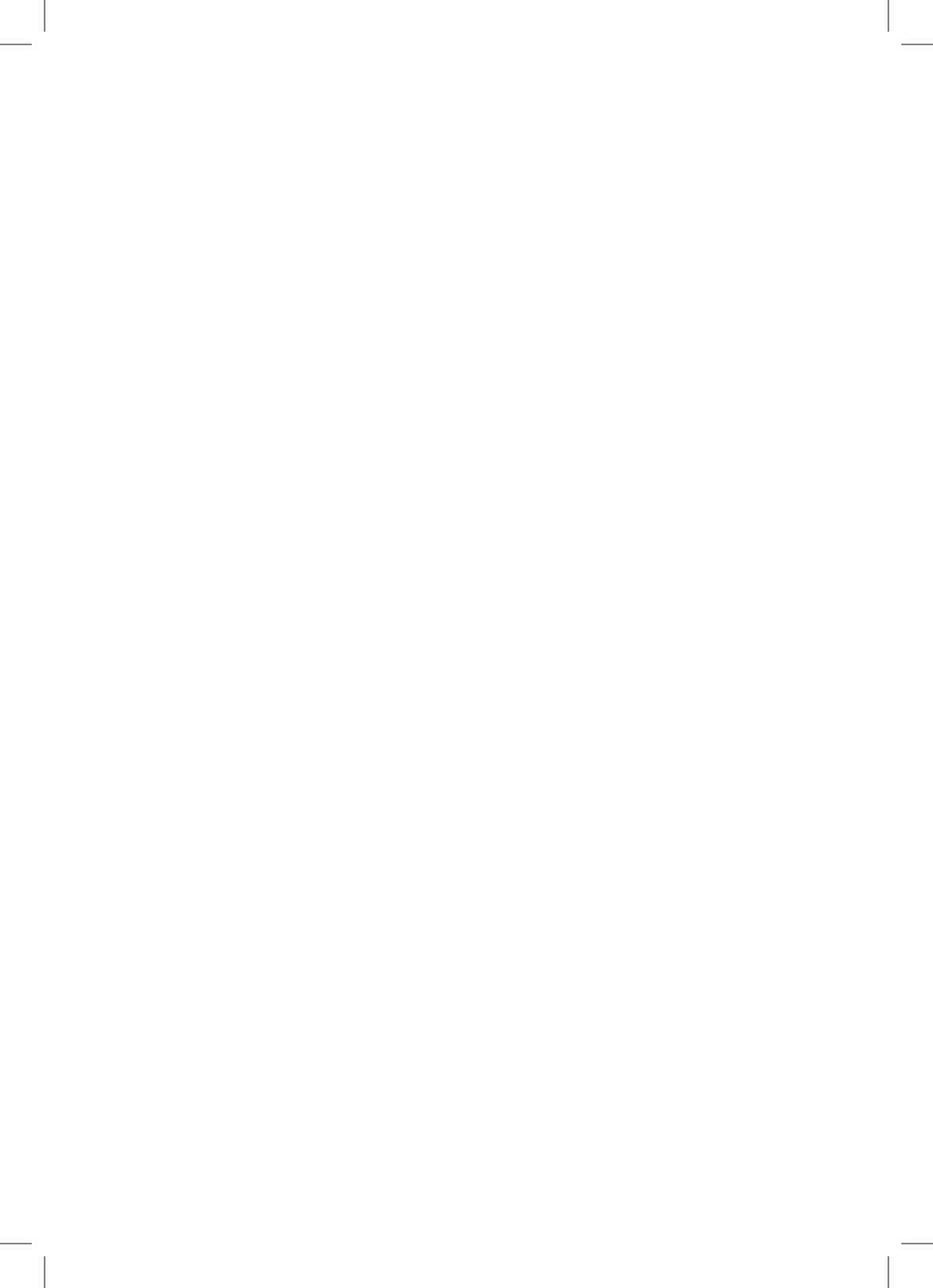
Habrá que sentipensarse con hondura, cariño, búsqueda, curiosidad, deseo. Asumir la profecía más arrojada y política: la del amor extravagante de Corintios 13, “empuñando alevosía y candor” en condiciones de extremo despojo, con total prescindencia de soportes superfluos.

Una revolución del tramado, de la proximidad, de la fiesta, de la creatividad, de la convivialidad, de la comensal a. El proyecto histórico del vínculo contra el proyecto histórico de la cosificación; una revolución lúdica con toda la fuerza y el potencial de los que cruzan las nieblas de la imaginación. Porque, como para el Subcomandante Marcos, “no solo hay dolores y penas en nuestro horizonte, hay también colores por descubrir y mundos por hacer”.

Ante el cliché de soñar lo imposible, mejor apostemos por juventudes que nos arrojan a lo inesperado. Huyamos de donde todo está resuelto. Enfrentemos el implacable porvenir, con la impresión de que se recibe el secreto del universo.

La  nica utopía viva es el carácter incontrolable de la historia. Así que para la teología relevante que hoy nos urge no hay que llegar a ningún lugar, hay que estar en el lugar. No nos preocupemos por el *hasta donde*, preocup monos por el movimiento de la historia. Improvisemos en ese horizonte abierto del que nos habl  Aníbal Quijano, porque la historia es indomable y hay potencial sagrado en la incertidumbre.

“Late, corazón... No todo se lo ha tragado la tierra”. Antonio Machado.



INTRODUCCIÓN

Mucho se habla de la necesidad de renovar el quehacer teológico. Pero a veces no estamos dispuestos a tomar los pasos necesarios para hacerlo. Como nos provoca la parábola sobre los odres viejos y el vino nuevo (Mc 2.22): ¿puede acaso algo innovador provenir de las mismas formas, voces y estructuras de siempre? Claro que no. Lo mismo pasa con la fe, la teología, la iglesia.

La tradición teológica latinoamericana ha planteado hace tiempo que Dios se manifiesta desde los márgenes. Es decir, desde los lugares excluidos por los discursos, instituciones y marcos que pretenden hegemonía. Son esos lugares donde se concentra la injusticia del desprecio, de la arrogancia, de la acumulación del poder. La renovación de la teología, desde esta mirada, tiene que ver con aquellas voces y aquellos cuerpos que han sido relegados por la avaricia humana pero que son dignificados por la manifestación de Dios. No hablamos simplemente de un nuevo uso de las concepciones establecidas, sino de nuevas presencias que traen consigo otras tonalidades, otros acentos, otros gestos.

Mucho de la teología cristiana se ha fundado bajo un gran abanico de exclusiones. Una teología sin mujeres, sin niñez, sin diversidad cultural, entre otros. Siempre defendiendo, a costa de todo precio, por lugares de seguridad, de unicidad y universalidad, de “unidad” pero no en la diversidad. Todo esto bajo el costo de anular cualquier disidencia que confronte un concepto de Dios que parece no contar ni con el paso del tiempo, ni con la

diversidad de los contextos en que habitamos. En fin, un Dios muy lejano de esa Ruaj, ese Espíritu que se mueve por doquier.

Las y los jóvenes son de esos tantos grupos y sectores que históricamente han sido relegados del quehacer teológico. Dicha tarea siempre fue “cosa de grandes”, con todas las implicancias simbólicas y prácticas que ello tiene: la teología es solo hecha por adultos y, como tal, debe comprenderse como el producto de algo acabado, muestra de una “madurez” alcanzada de una vez por todas, dejando atrás todo aquello vinculado con la niñez y la juventud como el juego, la rebeldía, la improvisación, el proceso, el crecimiento.

¿Pero es esto realmente teología? ¿Un discurso acabado y universalizable? ¿Un marco dogmático fuera de los movimientos del cuerpo, del disfrute del juego, de la tensión de la discusión, de la sorpresa del proceso? ¿Qué Dios nos muestran estos discursos? El poeta y teólogo brasileño, Rubem Alves, insiste en recordarnos el carácter y propósito de una teología danzante:

Y descubrimos algo curioso: que el lenguaje teológico, lenguaje del cuerpo sobre sí mismo se ríe de los breves académicos en que los teólogos serios lo colocaron, voltea cercos y va cantando por el mundo afuera, en los poemas de los poetas, en las canciones de los cantores, en las confidencias de los amantes, en los cuentos de los literatos, en los chistes de los humoristas y payasos, jugando siempre y diciendo que a causa del Gran Misterio es posible reír y amar.¹

Por esto, como Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), quisimos convocar un encuentro donde destacaran esas voces

¹ Alves, Rubem. *La Teología como juego*. Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1982. p. 143.

que han contribuido significativamente a la reflexión teológica pero que, por diferentes razones, no han sido suficientemente escuchadas por algunos sectores. Es así que llevamos a cabo la consulta continental “Juventudes: otras voces, nuevos espacios”. Confrontamos la teología y la misión, durante los días 8 y 9 de julio de 2017 en Lima, Perú, con el objetivo de proponer un espacio de diálogo desde la fe, donde los y las jóvenes se concibieran como protagonistas de un ejercicio teológico abierto y honesto y donde también pudiéramos inspirar el diálogo intergeneracional. En cuanto a esto último, Sidney Roy, teólogo pionero de este movimiento, nos modeló cómo es posible transitar entre la enseñanza y el aprendizaje, escuchando y tomando apuntes de cada ponencia, conversando, jugando y riendo con las decenas de jóvenes presentes de varios países de América Latina.

Cuando nos planteamos el nombre de la consulta y su enfoque basado en “juventudes” no pensamos en un grupo homogéneo y menos aún aludimos a cierto sentido romántico que no tiene en cuenta las tensiones y discrepancias que forman parte de ese gran y difuso campo. Desde el inicio consideramos la diversidad y complejidad de las juventudes, que trascienden las edades y etapas de vida; en ese aspecto, el proceso de planificación y el resultado fue muy motivador, pues recorrimos rutas poco exploradas en la FTL, pero necesarias y esperadas por su esencia plural y transformadora.

Dos fueron los elementos que movilizaron la construcción de este espacio: el reconocimiento de la juventud como uno de los sectores más activos de la iglesia, que merece ser reconocido como una voz fundamental para el quehacer teológico, y “las juventudes” como aquel espacio que nos brinda un conjunto de imaginarios muy necesarios para la teología latinoamericana actual como son la renovación, el proceso, la frescura, el cambio, las rupturas. Para lo anterior utilizamos los paradigmas de las comu-

nicaciones digitales con el fin de apuntar a lógicas horizontales, en red, interconectadas, descentralizadas que ayudaran a enriquecer el diálogo sobre los aportes y perspectivas juveniles a los campos de la teología y la misión en nuestras regiones.

Con este libro no solo buscamos amplificar algunas de las voces diversas sino que pretendemos aventurarnos en un recorrido que pasa por campos verdes, ríos frescos y caudalosos, árboles frondosos que dan sombra, montañas elevadas que requerirán más impulso de nuestra parte y, en general, senderos conocidos y desconocidos que esperamos traigan nuevos desafíos y provocaciones a nuestra vida cristiana.

¡Que el Espíritu de vida danzante en el caos, nos acompañe a seguir reproduciendo esta polifonía teológica!

Priscila Barredo Pantí
Nicolás Panotto

Editores

JUVENTUDES EN AMÉRICA LATINA



De objetos de misión a sujetos de transformación - Las personas jóvenes en la sociedad y en el ámbito eclesial

María Alejandra Andrade Vinuesa¹

En la última década, América Latina se ha caracterizado por dos realidades sociales paradójicas: su población joven y su crecimiento económico. Con respecto a lo primero, pese a la reciente tendencia decreciente en la curva demográfica, en nuestra región, el 51% de la población tiene menos de 24 años.² En cuanto a lo segundo, la realidad es que el crecimiento económico ha estado acompañado de un incremento de los niveles de desigualdad y de violencia al punto que, actualmente, nuestra región es la más desigual del mundo³ y también la más violenta, albergando a 10 de las 50 ciudades más violentas.⁴ Las personas jóvenes han sido

¹ Ecuatoriana. Socióloga y especialista en Cooperación Internacional para el desarrollo. Magíster en Gerencia de Proyectos y en Estudios Internacionales de la Niñez, de la universidad King's College London. Cuenta con formación ejecutiva en Harvard, en the *Human Rights Educational Associates* y con formación universitaria en Teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es Gerente de Relaciones Estratégicas y Teológicas para América Latina y Caribe en Tearfund-Reino Unido.

² PNUD, *Estado de la Población Mundial 2017*, p. 129. Disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/sowp/downloads/UNFPA_PUB_2017_ES_SWOP_Estado_de_la_Poblacion_Mundial.pdf.

³ CEPAL, *Panorama Social de América Latina 2016, 2017*, p. 11. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/41598-panorama-social-america-latina-2016-documento-informativo>.

⁴ <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/judicial/1/10-ciudades-mas-violentas-del-mundo-estan-en-america>

afectadas de manera particular por el crecimiento de la brecha de desigualdad, la exclusión y la pobreza; 41% de los y las jóvenes vive en condiciones de pobreza y 15% de pobreza extrema.⁵ La violencia, por otro lado, impacta de maneras concretas y complejas a la población joven,⁶ la delincuencia y el crimen organizado (que afecta principalmente a jóvenes varones⁷) y la violencia sexual (que afecta en especial a mujeres jóvenes⁸) son ejemplos de esto.

¿Qué miradas pesan sobre las juventudes de América Latina y el Caribe? ¿Qué espacio tienen en las comunidades de fe? ¿De qué manera el texto bíblico reivindica su lugar en la construcción del Reino? En el presente artículo plantearé algunos insumos y reflexiones desde los ámbitos socio-político y bíblico-teológico, con el fin alimentar el debate acerca del papel de las juventudes en la sociedad y en el ámbito eclesial.

Comenzaré por enfatizar que los contextos sociales, económicos, culturales, así como condiciones físicas como género, raza, o condición de capacidad especial (o discapacidad), determinan profundamente la experiencia de “ser joven”,⁹ por lo cual, en adelante, evitaré referirme al “joven latinoamericano” en singular.¹⁰

⁵ B. Kliksberg, *El contexto de la juventud en América Latina y el Caribe: interrogantes, búsquedas, perspectivas*, p. 5. Disponible en: <https://www.fundacionreciduca.org.ar/wp-content/uploads/El-contexto-de-la-juventud-en-LA-B-Klisberg.pdf>.

⁶ Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, *Informe Global sobre Homicidio*, 2011

⁷ B. Kliksberg, *El contexto de la juventud en América Latina y el Caribe: interrogantes, búsquedas, perspectivas*, op. cit. p. 20.

⁸ UNICEF, *Progreso para la infancia: un balance sobre la protección de la niñez*, 2009

⁹ C. Duarte Quapper, *Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción*, 2012, p. 117. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362012000100005

¹⁰ *Ibid.*, p. 114.

En palabras del sociólogo Claudio Duarte Quapper: “Esta *universalización* como *homogeneización* produce una idea cristalizada de que «son todos iguales», existe sólo *una juventud*, singular y total al mismo tiempo”.¹¹ Me referiré, pues a “las juventudes”, como una opción política e intencional de reconocer el carácter plural y diverso inherente de esta población, en una región en la que ser indígena o negro, o mujer, homosexual o tener alguna capacidad especial, es determinante en el acceso a educación, servicios de salud, empleo, el espacio en la sociedad, y la propensión a sufrir algún tipo de agresión a lo largo de la vida.¹²

En un primer momento, me enfocaré en la presión social que pesa sobre las personas jóvenes de nuestro continente. En un segundo momento, reflexionaré sobre el lugar de la generación juvenil en el ámbito eclesial. Finalmente, a partir del texto de 1Timoteo y de un estudio de caso, plantearé algunos elementos necesarios para que las comunidades de fe permitan que las personas jóvenes participen, de manera protagónica, en la construcción del Reino.

Entre mitos, miedos y expectativas: miradas y presiones que pesan sobre las juventudes de América Latina y el Caribe

En esta sección exploraré algunos de los mitos y estereotipos sobre las juventudes. Por un lado, las juventudes son deposita-

¹¹ *Ibid.*, p. 101.

¹² CEPAL, “Pese a avances recientes, América Latina sigue siendo la región más desigual del mundo”, 2017. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-pese-avances-recientes-america-latina-sigue-siendo-la-region-mas-desigual-mundo>.

rias de grandes expectativas y responsabilidades —que ellas no pidieron— de cambiar un mundo que desafía su propia existencia y en el que han tenido pocas oportunidades de incidir. Sin embargo, esta visión idealista coexiste con una mirada negativa y desconfiada acerca de las personas jóvenes, como veremos a continuación. Estas imágenes —o muy positivas, o muy negativas— son, ambas, inexactas y son el fruto de una visión adultocéntrica que mira a la generación joven como una “fase de subordinación, de marginación, de limitación de derechos y de recursos, como incapacidad de actuar como adultos, como fase de semi-dependencia entre la infancia y la edad adulta”.¹³ Esta visión dicotómica de las juventudes, propia de la adultez, ejerce presión sobre ellas y permea todos los espacios de la sociedad, incluyendo los espacios académicos, políticos y, también, los eclesiales.

Una visión dicotómica: entre el idealismo y la desconfianza

Cuando se dice que América Latina y el Caribe es un continente joven, generalmente se refiere a esta característica como algo positivo, una señal que trae esperanza. Se dice que las personas jóvenes tienen disposición para comprometerse con causas nobles, con ideas, con retos colectivos; que tienen flexibilidad, capacidad de innovación y que, además, son los protagonistas de la revolución tecnológica.¹⁴ Según Kuasñosky y Szulik, esa idea casi mítica de “la juventud” como portadora intrínseca —es decir, por

¹³ C. Duarte Quapper, *Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción*, op. cit., p. 105.

¹⁴ B. Kliksberg, *El contexto de la juventud en América Latina y el Caribe: interrogantes, búsquedas, perspectivas*, op. cit., p. 3.

el simple hecho de ser jóvenes— de una fuerza, vigor, criticidad e innovación, refuerza la imagen de que las personas jóvenes están llamadas a “salvar al mundo”.¹⁵

Esta idealización de la supuesta vocación transformadora inherente a las juventudes que conlleva a pensar que “todo lo juvenil es bueno” puede llegar a ser tan falsa y dañina como algunas de las imágenes negativas que permean las visiones, relaciones, actitudes, comportamientos y políticas públicas. Kliksberg resume esa visión negativa en tres mitos comunes en torno a la generación joven: 1) Son una generación sin inquietudes; 2) No se esfuerzan lo suficiente; 3) Tienen tendencia a la conflictividad, e incluso a la violencia.¹⁶ A esto, Duarte Quapper responde que la estigmatización hacia las personas jóvenes, sus prácticas y discursos, resulta en su objetivación, deshumanización e invisibilización por ser considerados un problema para la sociedad.¹⁷ Con respecto al papel de las personas jóvenes en la sociedad, el sociólogo agrega que:

Ser joven y comprometerse con la transformación social es una opción de vida que no está condicionada por las características del desarrollo hormonal puberal. Ser joven y comprometerse con la transformación social está en directa relación con las experiencias sociohistóricas que cada sujeto experimenta y los aprendizajes que desde ellas pueda elaborar.¹⁸

¹⁵ C. Duarte Quapper, *Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción*, op. cit., p. 114.

¹⁶ B. Kliksberg, *El contexto de la juventud en América Latina y el Caribe: interrogantes, búsquedas, perspectivas*, op. cit., p. 27.

¹⁷ C. Duarte Quapper, *Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción*, op. cit., p. 115.

¹⁸ *Ibid.*

Las juventudes en la política pública

Hemos dicho que esta visión dicotómica y estigmatizada sobre las juventudes es una visión adulta. Como tal, está presente en el sector público y en la política internacional en donde, pese a algunos esfuerzos intencionales, aún existe una marcada tendencia a ver a la juventud como una etapa inacabada y de transición. Entre las consecuencias se encuentran el poco protagonismo de las personas jóvenes en las políticas públicas y la existencia de políticas públicas mal concebidas y parcialmente efectivas. De manera general, en nuestra región el abordaje a estas problemáticas responde más a sus síntomas que a sus causas, lo cual conduce a la implementación de políticas criminalizatorias que no solucionan los problemas de fondo. A continuación menciono un par de ejemplos.

El primer ejemplo presenta a la generación joven como el motor de la dinamización económica. La teoría del “capital humano” se basa en la necesidad de generar un dividendo demográfico¹⁹ por medio del aumento de la población activa, la reducción del número de “dependientes” y la generación de más fuerza de trabajo. Desde esta lógica, invertir en la población joven es, pues, necesario, porque es ella quien debe dinamizar la economía. Así, aunque los discursos promuevan una mayor inversión las juventudes, la motivación de fondo es meramente económica y no ética (no se busca el bienestar de las personas jóvenes por ser sujetos de derechos). Este tipo de enfoques presenta una visión salvífica de las juventudes pero al mismo tiempo utilitarista convirtiéndolas en “objetos pasivos de políticas públicas”.

El segundo ejemplo muestra una visión más bien negativa de las juventudes, en consonancia con los mitos de Kliksberg; se

¹⁹ Sobre el dividendo demográfico: <http://www.unfpa.org/es/dividendo-demogr%C3%A1fico>

trata de la delincuencia juvenil. Varios informes han demostrado que las políticas de “mano dura” (como la reducción de la edad penal) han resultado en el aumento de gastos en seguridad así como en la degradación de jóvenes —cada vez menores— en las cárceles; sin embargo no han logrado reducir las tasas de delincuencia pues no abordan las causas estructurales. Según un informe de Unicef y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Diciembre, 2004): “Las políticas estatales en la materia deben dirigirse a la satisfacción de necesidades fundamentales, a la creación de oportunidades de vida y al respeto a los derechos civiles y políticos, incluyendo el derecho a un juicio justo” pues “muchos de los integrantes de las pandillas pertenecen a los sectores más pobres de la población por lo que no tienen acceso a educación, alimentación, habitación, salud, seguridad personal, protección familiar y posibilidades de trabajo”.²⁰

En conclusión, el problema con los mitos —positivos y negativos— es que están basados en prejuicios y generalizaciones que no son siempre correctas, y que están ampliamente difundidas en el imaginario colectivo, incluyendo gobiernos, organizaciones sociales, comunidades de fe y sociedad en general. Esta visión adultocéntrica y dicotómica (idealista y pesimista) contribuye a que las agendas públicas estén, a menudo, desconectadas de las problemáticas reales y, por ende resulten, inefectivas. Finalmente, tal como estos ejemplos pusieron en evidencia, ni en el idealismo juvenil, ni en los prejuicios, las personas jóvenes tienen la posibilidad de ejercer un rol protagónico e impactar en sus entornos. Como podemos imaginar, esta visión adultocéntrica no es ajena a muchas de nuestras comunidades de fe en la región, por lo cual permea, también, el trabajo que desarrollan numerosos ministe-

²⁰ B. Kliksberg, *El contexto de la juventud en América Latina y el Caribe: interrogantes, búsquedas, perspectivas*, op. cit., p. 21.

rios juveniles alrededor del mundo. A continuación reflexionaré sobre por qué esta visión puede ser problemática.

Las personas jóvenes en el ámbito eclesial

Para explorar la visión que existe en la mayor parte del sector evangélico me basaré en dos estudios de campo que se llevaron a cabo entre 2001 y 2011 con población juvenil entre 13 y 19 años. Se trata del “Estudio Nacional sobre Juventud y Religión”,²¹ desarrollado entre 2001 y 2005 por los sociólogos de lo religioso Smith y Denton, y la investigación de la organización *One Hope* sobre “Actitudes y comportamientos: un estudio espiritual de los jóvenes del mundo”,²² desarrollado entre 2007 y 2011. El propósito principal de estos estudios fue explorar la visión y la experiencia de lo religioso en dicha población. A pesar de que ninguna de las dos pesquisas se desarrolló específicamente con personas jóvenes latinoamericanas y caribeñas, las incluí en este artículo por dos razones: 1) Existen pocos estudios de este tipo a nivel global y ninguno enfocado, específicamente, en la población joven latinoamericana y 2) puesto que la influencia del “Norte Global” es muy fuerte en América Latina y el Caribe, incluso en el sector evangélico, los hallazgos de las investigaciones son pertinentes para nuestra región también.

Ambos estudios arrojaron hallazgos muy interesantes y reveladores, han servido para enfocar o reorientar el trabajo de numerosos ministerios juveniles alrededor del mundo, por lo

²¹ Los resultados de ese estudio fueron publicados en el libro de Smith y Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

²² *One Hope, Attitudes and Behaviours of Youth*, 2012.

cual lejos de describir o criticar los resultados, reflexionaré, desde un punto de vista crítico, sobre el marco de análisis de estos estudios. Me enfocaré, pues, en interpretar “detrás de las cifras”, en torno a cuatro aspectos que considero importantes y que podrían enriquecer estudios similares en el futuro: la lectura de la realidad de las personas jóvenes, el carácter global de la cultura juvenil, la visión de discipulado cristiano y los espacios de protagonismo juvenil.

Un joven fuera de su entorno

Inicié el presente artículo presentando un panorama de la realidad de las personas jóvenes en América Latina y el Caribe porque considero que, si la fe y la práctica de una religión se desarrollan en un contexto específico, es importante reconocerlo e identificar cómo influye en la experiencia de la fe de las personas. Sin embargo, parecería que ambos estudios estudian “al joven” sin darle suficiente importancia a su entorno. Problemáticas como la pobreza, la exclusión, la violencia generalizada y la falta de acceso a educación, empleo y servicios de salud —que son ciertas para América Latina pero también para el resto del mundo— parecen estar ausentes del lente de los investigadores. No obstante, estos aspectos inciden directamente en la experiencia que las juventudes tienen de Dios y en las maneras en las que entienden y nutren su espiritualidad, por lo que tomarlos más en cuenta podría inclusive explicar los resultados obtenidos. Según el modelo ecológico de Bronfenbrenner,²³ existen cuatro niveles (o sistemas) que

²³ A. Cortés Pascual, “La contribución de la psicología ecológica al desarrollo moral. Un estudio con adolescentes”, *Anales de Psicología*, vol. 18, nº 1, 2002, p. 121. Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/167/16718107/>

influyen en todas las dimensiones de la vida de los individuos, incluyendo la espiritual: microsistema (relaciones interpersonales), mesosistema (organizaciones), exosistema (comunidad) y macrosistema (sociedad). Por lo tanto, a todo intento de comprender la realidad de la generación joven y de diseñar estrategias para su bienestar integral, le sería útil tomar en cuenta a la persona joven, así como todos los sistemas con los que interactúa. Eso fue lo que Jesús hizo al encarnarse: fue un hombre judío que vivió en un contexto específico; contexto que conocía y con el que interactuaba en diferentes niveles (desde lo interpersonal hasta lo gubernamental). El conocía la realidad de su pueblo, sus luchas y sus esperanzas, por lo cual es ese modelo encarnacional que debería guiar nuestro modelo de hacer ministerio.

Una cultura juvenil global

En segundo lugar, es interesante ver que, mientras sociólogos y estudiosos del fenómeno juvenil han defendido el carácter diverso y plural de las juventudes y han denunciado que existen muchas personas jóvenes que experimentan varios tipos de exclusión basadas en características fisiológicas o propias a su contexto; los dos estudios a los que nos hemos referido concluyen y concuerdan que es posible hablar de “el adolescente”, aduciendo a la existencia de características comunes que estarían presentes aún en contextos geográficos (urbano/rural, Norte/Sur global) y religiosos distintos. Desconocer que existen factores como raza, condición socio-económica, condición física-mental o de género que definen las vidas de las personas jóvenes —y, por ende, también su experiencia de fe— acarrea la tentación de ofrecer soluciones estandarizadas a problemáticas complejas y diversas. Existen varias investigaciones académicas que demuestran que la concep-

ción de Dios y la experiencia de fe de un individuo están permeadas por su experiencia de vida, por lo que resulta difícil aceptar generalizaciones sobre lo que las personas jóvenes piensan acerca de Dios y sobre cómo entienden su misión (más adelante veremos un ejemplo que nos desafía a nosotros, adultos). Esa tendencia a encasillar a las personas jóvenes en una categoría homogénea y única refleja, como se explicó anteriormente, una profunda visión adultocéntrica que conlleva soluciones que corren el riesgo de estar descontextualizadas y ser inefectivas. Contraria a esta tendencia tan humana a generalizar, en Jesús vemos el modelo de alguien que sabía moverse en la diversidad que lo rodeaba: sabía interactuar con audiencias diferentes —judíos, no judíos, romanos, líderes religiosos, personas que sufrían algún tipo de exclusión, etc.— y sabía cómo desarrollar su ministerio con cada una de esas audiencias, en qué lenguaje hablarles, qué ejemplos podían entender y cómo desafiarles en su seguimiento a Dios.

Un discipulado fragmentado

Mi tercera observación tiene que ver con la visión del discipulado cristiano, o lo que significa ser una persona joven cristiana en el mundo actual. Al considerar lo que los estudios plantean como reflejo de lo “bueno” y lo “malo”, pareciera que el lente mediante el cual se mide el carácter cristiano está más relacionado con aspectos morales como la sexualidad, el consumo de alcohol y drogas, el robo y la mentira, que con la construcción del Reino de Dios, reflejado en la toma de opciones y acciones decididas y coherentes para que toda la creación goce de una vida plena conforme al propósito de Dios. Preguntas sobre cómo la fe interactúa con las problemáticas sociales y cómo valores como el amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, lealtad, humildad y

dominio de sí mismo (Gálatas 5.22) están casi ausentes. Los estudios hacen poca o ninguna mención a preocupaciones de personas jóvenes relacionadas con el mundo en el que viven: su involucramiento en movimientos sociales, su lucha por la justicia, su preocupación por la pobreza, el cuestionamiento de poderes de opresión, una propuesta de estilo de vida diferente, el cuidado del medio ambiente (por cierto, este último está totalmente ausente de los estudios, como si el discipulado cristiano no tuviese nada que ver con la mayordomía de la creación). Es como si Dios estuviese interesado en una parte de la vida de las personas jóvenes pero no en su totalidad. De este modo, el parámetro del discipulado cristiano pareciera ser más una fe individual e individualista, enfocada en el respeto de normas morales y no una fe constructora de un Reino que es futuro pero también presente, que impacta la totalidad del ser y que abarca a toda la creación. Cuando consideramos el hecho de que América Latina y el Caribe es el continente más cristianizado, pero al mismo tiempo el más desigual y violencia, vale la pena preguntarse si esta reducción del discipulado cristiano a una serie de preceptos morales contribuye con esta triste realidad. Por esta razón, considero que la reflexión crítica, constructiva y práctica sobre el significado, los alcances y las implicaciones del discipulado cristiano integral es necesaria y urgente.

Un protagonismo limitado

Finalmente, los estudios rescatan poco del rol positivo que pueden jugar las personas jóvenes en el avivamiento de sus comunidades de fe y en el mejoramiento de sus sociedades, desde su propia identidad, sus personalidades, sus gustos y su estilo. En consonancia con los mitos que Kliksberg afirma, ambos estudios

reflejan una mirada preocupante sobre las juventudes: su fe es frágil y sus prácticas morales son cuestionables. Al considerar el no cuestionamiento de la Biblia como un valor positivo, toda iniciativa de las personas jóvenes de hacer una relectura de los textos bíblicos es percibida por el mundo adulto como una falencia en la fe. Un marco de análisis más positivo sobre las juventudes hubiese podido ver, en los cuestionamientos de las personas jóvenes hacia los textos bíblicos, una voz profética que nos llama a considerar la Biblia a la luz de nuestro tiempo y que admite que Dios se revela también por medio de las generaciones más jóvenes. La pedagogía de Jesús fue dialéctica y estuvo llena de metáforas, conversaciones y preguntas. Lejos de reprimir las preguntas relacionadas con la fe, Jesús las alentó; al hacerlo, a menudo desafió tradiciones que habían perdido su esencia, provocando, en no pocas ocasiones, escándalos y conflictos. ¿Podría suceder que, si diéramos más espacios en nuestras congregaciones para escuchar las voces de las personas jóvenes —sus dudas, cuestionamientos y propuestas— de manera genuina y sin prejuicios, podríamos recibir de Dios revelaciones importantes para nuestro tiempo?

A manera de conclusión de esta sección, al analizar las miradas hacia las juventudes desde el ámbito eclesial, considero que nos encontramos frente a una doble dicotomía entre lo “adulto-joven”, por un lado; y entre lo “espiritual”-“material”, por otro. Al igual que en la mayoría de sectores de la sociedad, en muchas comunidades de fe prima una visión adultocéntrica de las juventudes, marcada por la desconfianza y el miedo a perder el “status quo” (como si cualquier tiempo pasado hubiese sido mejor). Sin embargo, la dicotomía “espíritu-materia” está más presente en las comunidades de fe que en el resto de la sociedad y explica por qué se presta mayor atención a algunos aspectos de la vida cristiana que a otros. Esta dicotomía es herencia de la cultura helénica y ha sido promovida, con mucha fuerza, por el “evangelicalismo

norteamericano” que tiende a interpretar los textos bíblicos de manera literal, entendidos como la única verdad absoluta; reducir el cristianismo al cumplimiento de una serie de requerimientos morales y a marginar a todo aquel –“otro” que piense diferente. Bajo ese lente, es fácil percibir a las juventudes cristianas como una generación en decadencia a la que hay que rescatar del secularismo y la relatividad. Probablemente, una manera de combatir estas dicotomías, acoger una visión más integral del discipulado cristiano y desarrollar ministerios juveniles contextualizados sea, por un lado, fortalecer el diálogo con otras disciplinas, incluyendo el derecho, las ciencias sociales, el desarrollo humano, la bioética, entre otros; y por otro, promover más espacios para escuchar, de manera genuina, las voces de las personas jóvenes. Sobre esto último me referiré a continuación.

De objetos de misión a sujetos de transformación

A continuación exploraré cómo las comunidades de fe podrían contribuir a cambiar el paradigma imperante en nuestra cultura, con el fin de permitir que las juventudes pasen de ser vistas como objetos de misión a sujetos de transformación.

“Que nadie te menosprecie por ser joven”: un mandato contra-cultural ayer y hoy

“Que nadie te menosprecie por ser joven.

Al contrario, que tu palabra, tu conducta, tu amor, tu fe y tu limpio proceder te conviertan en modelo para los creyentes” (1 Tim 4.12).

He leído, escuchado y compartido sobre este pasaje un sinnúmero de veces desde que comencé a asistir a la iglesia evangélica, a

mis 17 años, pero nunca tuvo tanto significado como cuando lo leí desde el contexto en el que viven las personas jóvenes en la actualidad. A la luz de la realidad descrita en las primeras secciones de este artículo, la sociedad, claramente, menosprecia a las personas jóvenes. ¿Cómo las menosprecia? Lo hace cuando desconoce su realidad y niega su carácter diverso y plural. Lo hace cuando convierte en normativas las prácticas de discriminación hacia los y las jóvenes pobres, indígenas, afrodescendientes, homosexuales, migrantes, entre otros. Lo hace cuando las mira con prejuicio y desconfianza. Lo hace cuando no reconoce sus voces y les niega espacios de expresión y acción protagónica, utilizando su presencia solamente como íconos decorativos. Lo hace cuando les entrega un planeta contaminado, con suelos deforestados, ecosistemas destruidos y recursos agotados por satisfacer un presente que no piensa en un futuro. Lo hace cuando justifica, permite y promueve acciones violentas en su contra como el castigo físico, el abuso sexual, la explotación laboral y la violencia policial. Lo hace cuando los gobiernos no garantizan el acceso para todas las personas jóvenes a una educación de calidad, a un servicio de salud no discriminatorio y a opciones de generación de ingresos que les permitan romper el ciclo de pobreza. Lo hace cuando no les garantiza oportunidades y entornos seguros, dejándoles pocas opciones, como las de involucrarse con grupos criminales. Existen muchas maneras en las que menospreciamos a las personas jóvenes, todos los días, en diversos ámbitos.

Pero no son solamente la sociedad y el gobierno quienes menosprecian a las juventudes. Las iglesias también lo hacen y de muchas maneras. Pocos espacios de expresión y protagonismo, estereotipos y prejuicios sobre las personas jóvenes, recursos limitados destinados a los ministerios juveniles y diversos tipos de violencia dentro de las iglesias —como la violencia sexual y el abuso espiritual— son algunas situaciones comunes en nuestras

comunidades de fe. Menospreciamos a las juventudes de nuestros países cuando, como iglesias, desconocemos la situación de exclusión en la que vive un buen porcentaje de ellas y esto no nos incomoda ni nos interpela a actuar por medio de proyectos concretos o a través de la incidencia pública. Resulta irónico que, en muchas iglesias, sea más problemático que una joven fume a que viva en situación de abuso permanente en su hogar, o que no cuente con recursos para estudiar. No preocuparnos por el bienestar integral de nuestra generación joven y no darle espacios para expresarse, cuestionar y co-construir dentro nuestra congregación son también maneras en las que la menospreciamos.

Es por eso que este versículo tan breve tiene un mensaje profético. Pareciera que, del tiempo de Pablo al nuestro, la situación de las personas jóvenes no ha cambiado mucho, ni en las comunidades de fe ni en la sociedad en general. El espacio de las juventudes ha sido, desde siempre, un espacio en disputa que no ha carecido de cuestionamientos y dudas. Y, ahí, en un mundo adulto, las palabras del apóstol “Que nadie te menosprecie por ser joven” resuenan como un llamado a la comunidad de creyentes a escuchar al no escuchado, a darle un lugar al que no pertenece y a ser guiados por el “menos experimentado”. Se trata de un mensaje contra-corriente para las sociedades del primer siglo que sigue siendo válido veinte siglos después.

Llama la atención que Pablo se dirige a Timoteo (y no a los ancianos, obispos y diáconos para quienes, en el resto de la carta, deja instrucciones detalladas en cuanto a su vida y ministerio) para que asuma su lugar en la congregación. Ya en los primeros versículos del libro de Timoteo, Pablo lo había llamado “mi verdadero hijo en la fe”, dándole identidad y respaldando su ministerio. En el capítulo 4, en cambio, lo afirma como un protagonista de la misión de Dios y lo ubica públicamente como portador del mensaje divino, por encima de los adultos de la congregación.

Aún más que eso, Pablo plantea un cambio de paradigma al proponer a Timoteo como un “modelo” para el resto de comunidad de creyentes: no solamente para los más jóvenes que él sino también para los adultos, los ancianos, los obispos y los diáconos. ¿Cómo recibieron ellos este mensaje? A lo mejor les resultó tan incómodo como resultaría a varios líderes y lideresas cristianas de nuestros tiempos pues ni nuestras mentes, ni nuestra cultura, ni nuestras estructuras están preparadas para que las personas más jóvenes sean “el modelo”. Me pregunto, pues ¿qué se necesita para que, en nuestras comunidades de fe, dejemos de ver a las personas jóvenes como objetos de misión a sujetos de transformación? A continuación quiero rescatar una experiencia en la que juventudes latinoamericanas y caribeñas acogieron la invitación de 1 Timoteo 4.12 y se propusieron ser ejemplo para el resto de creyentes en palabra, conducta, amor, fe y limpio proceder.

Las personas jóvenes reclaman su espacio

En el 2012, en Costa Rica, se llevó a cabo el Vto Congreso Latinoamericano de Evangelización. Por primera vez en un evento de este tipo, se propuso escuchar, de manera intencional, las voces de personas jóvenes de toda la región. Fue así como representantes de varias organizaciones y movimientos de jóvenes de varios países de América Latina²⁴ iniciaron un proceso de construcción participativa de la Consulta “Jóvenes Protagonistas para la Transformación”. A raíz de las discusiones que se lle-

²⁴ Entre esas: Transforma Joven, Red Miqueas, Desafío Miqueas, Kairós – Comunidad y Cambio, Red Fale, CIEE, JPC Uruguay, Compassion, CLAI y Visión Mundial.

varon a cabo durante ese período surgió una Carta Pastoral²⁵ así como una serie de acuerdos de articulación,²⁶ de donde destaco algunos elementos.

El primero tiene que ver con los sueños, compromisos y aspiraciones de este grupo de jóvenes creyentes. Ellos y ellas comienzan por destacar la historia y el legado que recibieron de las generaciones que las precedieron. Al hacerlo, reconocen la importancia del diálogo y de la construcción intergeneracional. Asimismo, el grupo reconoce la importancia de hacer una relectura de los textos bíblicos a la luz de nuestro contexto actual, buscando la relevancia de la Biblia en nuestro momento histórico y quebrando la dicotomía existente entre lo “sagrado” y lo “mundano”. Finalmente, este grupo de jóvenes aspira a vivir un discipulado que involucre la totalidad de su vida (no solamente unos cuantos preceptos morales), lo cual implica encarnar la propuesta de Jesús y modelar una vida coherente con los principios del Reino de Dios y su Justicia. Similar al desafío que Pablo le plantea a Timoteo, esto conlleva a tener un rol activo en las comunidades de fe, asumiendo derechos y deberes, y transmitiendo un mensaje profético con la creatividad y el dinamismo que caracteriza a las juventudes. Para que esto sea posible, este grupo de juventudes hace una invitación a la comunidad de creyentes, la de no ser vistos como objetos de misión o consumidores de actividades, contar con espacios en los que puedan ejercer un protagonismo genuino y tener la libertad de revisar y proponer alternativas a los modelos y estructuras adultocéntricas presentes.

Es evidente que existe un claro contraste entre lo que las personas adultas piensan de las juventudes —y de su lugar en la

²⁵ <http://institutopaz.net/sistema/data/files/Cartaprotagonistatransformacion.pdf>

²⁶ <https://jovenescladev.wordpress.com/carta-pastoral/>

misión— y lo que algunas juventudes piensan de ellas mismas y cómo ven su rol en el plan divino. Esta Carta Pastoral refleja la gran capacidad que tienen las personas jóvenes para leer su contexto, entender sus responsabilidades y derechos, y articular propuestas contundentes para que puedan asumir un papel protagonista en la construcción del Reino de Dios. Al dimensionar la profundidad de su análisis y las implicaciones de sus propuestas, es imposible afirmar que la fe de estos jóvenes creyentes es frágil e incomprendida, tal como afirman Smith y Denton. De hecho, considero que es lo contrario: su visión de Dios, de la fe y del mundo pueden hacer un aporte invaluable a sus congregaciones, de manera que, al silenciar o “domesticar” sus voces no solamente pierde la generación de jóvenes sino que pierde la comunidad entera.

Conclusiones: hacia una Iglesia que transforme el mundo, desde las juventudes

En este artículo he querido presentar algunas de las maneras en las que los gobiernos, la sociedad en general y las comunidades eclesiales las perciben, interactúan y responden a sus problemáticas. Asimismo, por medio del análisis crítico de dos investigaciones de campo sobre juventud y religión, he querido afirmar que la visión más común en el ámbito eclesial sobre la generación joven refleja una doble dicotomía: la distancia entre lo “adulto” y lo “joven” y entre lo “espiritual” y lo “material”. Esta visión adlococéntrica es problemática ya que conduce al desconocimiento de la realidad que viven las personas jóvenes, niega su carácter plural y diverso y se deja guiar por mitos que van de la idealización extrema de las juventudes a la desconfianza y la estigmatización. Al tener un panorama incompleto de la situación de las personas

jóvenes, cualquier intento de aportar a su bienestar por medio de programas de gobierno, iniciativas comunitarias o ministerios juveniles, corre el riesgo de ser ineficiente e insostenible. Sin embargo, más allá de la eficacia de las estrategias de intervención, hay otra razón por la que un cambio de paradigma es urgente: las personas jóvenes son sujetos de derecho. Tan importante fue afirmarlo que, en 2008 entró en vigencia la Convención Iberoamericana de los Derechos de los Jóvenes con el fin de que se:

supere prejuicios y concepciones despectivas, paternalistas o meramente utilitarias de los jóvenes, reivindique su condición de personas, ciudadanos plenos, sujetos reales y efectivos de derechos, garantice la igualdad de género, su participación social y política, la aprobación de políticas orientadas al ejercicio pleno de sus derechos, satisfaga sus necesidades y les reconozca como actores estratégicos del desarrollo.²⁷

En el caso de las comunidades de fe, cambiar la perspectiva sobre las personas jóvenes va más allá del deseo de tener ministerios juveniles más eficaces y de la voluntad de respetar y promover sus derechos; se trata de un mandato bíblico. Los ejemplos en la Biblia sobre personas jóvenes utilizadas por Dios son innumerables: pastores (David), reyes (Josías), jóvenes esclavas (la criada de la esposa de Namaán), migrantes (Daniel), profetas (Jeremías), jóvenes viviendo en situación de ocupación (María), entre muchas otras. Pablo, como vimos anteriormente, con un mensaje contundente y contracorriente, encomendó y empoderó al joven Timoteo para que lidere a su congregación y sea un modelo de discipulado que, por medio de la totalidad de su vida, impacte a

²⁷ Sobre la Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes: <http://juventud.org/convenciondederechos>

jóvenes y adultos. La frase corta pero profunda: “Ninguno tenga en poco tu juventud” trae a la mente el sinnúmero de momentos y espacios en los que las juventudes son tenidas por menos, en contraste con el firme deseo de Dios de que todas y todos experimentemos una vida plena, incluyendo las generaciones más jóvenes. “Ninguno tenga en poco tu juventud” se convierte en un ideal, un lema, un horizonte que nos anima a seguir caminando en un mundo adulto que desconfía de todo lo que constituye “otro”. Felizmente, existen congregaciones que se están esforzando por hacer cambios intencionales por reconocer y afirmar el lugar de las generaciones más jóvenes; es junto a ellas que debemos seguir aprendiendo, desafiándonos y soñando.

Creo firmemente, que, en un mundo adulto que homogeniza y excluye, las comunidades de fe tienen la oportunidad de hacer una propuesta contracultural y modelar una vida en comunidad en donde las relaciones se caractericen por la equidad, la inclusión y el amor, y en donde adultos, jóvenes y niños y niñas puedan aprender y aportar por igual; todos y todas como miembros iguales de la *Ekklesia*. Dar un espacio para que las generaciones más jóvenes tengan un rol protagónico en sus comunidades no solamente beneficiaría a los individuos jóvenes, sino que beneficiaría enormemente a toda la congregación, al escuchar a Dios revelado en otras voces y permitirse a sí misma cuestionar sus propias prácticas y abrirse a nuevas posibilidades. Esto requiere, sin embargo, que las comunidades de fe estén dispuestas a hacer cambios mentales, culturales y estructurales para identificar, desafiar y superar el adultocentrismo presente en las iglesias; pasar del utilitarismo al protagonismo juvenil; animar la construcción intergeneracional; aceptar, respetar y valorar la diversidad; dialogar con otras disciplinas que permitan comprender la realidad y desarrollar marcos teológicos que afirmen y promuevan la coexistencia intergeneracional. Con una generación joven apa-

sionada por Dios, consciente de su papel único en el plan divino y activa en la construcción del Reino, las comunidades de fe podrían convertirse en semilleros de transformación integral, desde las juventudes.

Entre juvenicidios y expectativas juvenilistas - El papel de los y las jóvenes y la búsqueda de una teología rejuvenecedora

Viviana Carolina Machuca Martínez¹

Para pensar algunas pistas en relación con el rejuvenecimiento de las teologías y los quehaceres desde la fe, se propone en primera instancia acercarnos a por lo menos dos concepciones en tensión sobre las juventudes en América Latina. Por un lado, a los y las jóvenes se les asocia con peligros, amenazas y problemas, asuntos que han devenido en una respuesta violenta y estigmatizante contra ellos. Es lo que hoy se categoriza con un neologismo necesario para recoger la complejidad de la problemática: el *juvenicidio*, es decir, una “condición límite en la cual se asesina a sectores o grupos específicos de la población joven”.² Asesinatos sistemáticos y colectivos de los sectores más vulnerables por su condición socio-económica, por su color de piel o su orientación sexual, pero especialmente por sus militancias en movimientos sociales y colectivos, como ha sido evidente en la memoria histórica de nuestros contextos latinoamericanos mediante, por ejemplo, asesinatos colectivos de jóvenes en medio de las dictaduras, de la

¹ Colombiana. Bachiller superior en Teología, Licenciada en Ciencias Teológicas, (c) Magister en Filosofía Latinoamericana, con estudios en género y construcción de paz. Actualmente es Gerente de Relaciones Interinstitucionales de World Vision Colombia. Sus áreas de investigación y trabajo tienen que ver con enfoques diferenciales de derechos, especialmente de la niñez más vulnerable y mujeres en el marco de conflictos armados.

² J. M. Valenzuela Arce, *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Barcelona, Ned ediciones, 2015, p. 15.

guerra y hasta en la actualidad: uno de los casos más reciente y emblemático el caso de Ayotzinapa.

El *juvenicidio*, entonces, alude entre otras cosas a procesos de estigmatización, criminalización, precarización y muerte, asuntos contruidos por los centros de poder y hegemonías culturales que estereotipan a los sujetos juveniles creando la predisposición a la descalificación.³ Es una práctica socialmente aceptada y hasta valorada, como es el caso de los jóvenes señalados como pandilleros o delincuentes o en contextos de conflicto armado. Aunque desde luego se expresa en países como Estados Unidos en los bien documentados casos de asesinatos en manos de policías de jóvenes afrodescendientes por sospecha.⁴

Una parte de esta realidad se refleja en estadísticas, pues según informes de UNICEF una quinta parte de las víctimas de homicidio en todo el mundo son niños, adolescentes y jóvenes menores de veinte años. América Latina y el Caribe es la región con la más alta proporción de víctimas de homicidio de personas menores de veinticuatro años. En orden descendente, El Salvador, Guatemala y Venezuela son los países con tasas más elevadas de homicidio de niños, niñas, adolescentes y jóvenes menores de veinte años. Y en los tres países el homicidio es la principal causa de muerte entre los varones adolescentes.

Por otro lado, y por el contrario, a los y las jóvenes se les carga de un cierto mesianismo, o de ser responsables de cambiar y redimir las estructuras actuales, viciadas por las pasadas generaciones, lo que se ha definido como una lógica *juvenilista*, entendida como:

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ Un solo ejemplo de esto: https://www.abc.es/internacional/abci-estados-unidos-policia-californiana-mata-joven-negro-armado-iphone-201803221903_noticia.html

Creencia o ideología según la cual *les corresponde* a los [y las] jóvenes asumirse como avanzada histórica y como redentores sociales, por adjudicárseles la mayor dosis de inconformismo, desinterés y creatividad, se asocia así dicha etapa de la existencia con un accionar que incita a dirimir los trastornos mundanos y ejercer un cambio de estructuras tendiente al establecimiento de relaciones humanas ⁵

Una expectativa bastante pretenciosa y un deber para el cual no se brindan ni capacidades críticas para tal transformación, ni en realidad la posibilidad y el espacio para siquiera intentarlo. En este sentido, tendríamos que decir que por supuesto no queremos que los y las jóvenes sean ni víctimas, ni ponerles la carga mesiánica de salvar quizá lo insalvable, o por lo menos no desde un solo sector de la sociedad.

De esta tensión en la que viven los y las jóvenes, entre expectativas juvenilistas y la estigmatización de la juventud llevada a su máxima expresión en los juvenicidios, se desprenden necesidades desde múltiples sectores y dimensiones. Para el caso del sector religioso surgen desafíos eclesiológicos, pastorales y en el trabajo de las redes y movimientos, entre otros, pues requieren procesos que cuestionen y propongan alternativas al adultocentrismo y a la estigmatización de la juventud. Dichas lógicas se reflejan en la promoción de, por ejemplo, la legitimidad y el apoyo a leyes como la reducción de la edad penal o en la falta de oportunidades para esta población.

⁵ H. Biagini, “Los movimientos juveniles y la filosofía”, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, México D.F., Siglo XXI, 2011, p. 620.

Pistas del papel de los y las jóvenes: una relectura de Hechos 5.1-11

5. Pero cierto hombre llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una heredad,²y sustrajo parte del precio, sabiéndolo también su mujer; luego llevó solo el resto y lo puso a los pies de los apóstoles.³Pedro le dijo:

—Ananías, ¿por qué llenó Satanás tu corazón para que mintieras al Espíritu Santo y sustrajeras del producto de la venta de la heredad? ⁴Reteniéndola, ¿no te quedaba a ti?, y vendida, ¿no estaba en tu poder? ¿Por qué pusiste esto en tu corazón? No has mentido a los hombres, sino a Dios.

⁵Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. *Y sobrevino un gran temor sobre todos los que lo oyeron.* ⁶Entonces se levantaron los jóvenes, lo envolvieron, lo sacaron y lo sepultaron.

⁷Pasado un lapso como de tres horas, sucedió que entró su mujer, sin saber lo que había acontecido. ⁸Entonces Pedro le dijo:

—Dime, ¿vendisteis en tanto la heredad?

Y ella dijo:

—Sí, en tanto.

⁹Pedro le dijo:

—¿Por qué convinisteis en tentar al Espíritu del Señor? He aquí *a la puerta* los pies de los que han sepultado a tu marido, y te sacarán a ti.

¹⁰Al instante ella cayó a los pies de él, y expiró. *Cuando entraron los jóvenes, la hallaron muerta; la sacaron y la sepultaron junto a su marido.*¹¹Y sobrevino gran temor sobre toda la iglesia y sobre todos los que oyeron estas cosas. (Hch 5.1-11, RVR, 1995)

Ante estas realidades, y a partir de una muy corta referencia a una sospecha bíblica del papel de los y las jóvenes (especialmente en medio de la Comunidad de Bienes del Libro de los Hechos de los Após-

toles), en el capítulo 5.1-11 se sugiere que los jóvenes cuentan con una *contribución* —“no salvación”— en los procesos de transformación eclesial. De suerte que, aunque no son los protagonistas, ni los salvadores de esta historia, aportan sensiblemente a la comunidad, ya que en un momento determinado de temor (en este caso de una cierta “parálisis” de la comunidad eclesial) se levantan y *envuelven los cuerpos para sacarlos de la iglesia. Sacan de la iglesia estos cuerpos que representan* los antivalores de la Comunidad de Bienes, del Reino de Dios, como la hipocresía, la corrupción, el individualismo, el engaño y la desconfianza, entre otros. Es decir, el primer desafío del texto para los y las jóvenes es la contribución que pueden hacer para ayudar a *sacar* de la iglesia lo que no debería estar en esta.

Recordemos que en el libro de Hechos se “narra el acontecimiento muchos años después de que ocurriera y es probable que, para entonces, la imaginación popular hubiera agrandado y dramatizado los sucesos. De todas formas, así los cuenta Lucas. Y quizá se concebía que “a veces merece la pena contar una historia terrible para amonestar y poner en guardia a la comunidad”⁶ como este caso. Más allá de un literalismo bíblico del “castigo divino”, que sería en este caso algo bien trágico y terrible, cabe notar que la actitud de los jóvenes es ante todo diaconal, de servicio y de movimiento ante esta estupefacción de la comunidad. Es una actitud de estar “pa’ las que sea” en medio de situaciones adversas y de necesidad. No es casualidad que en casos de desastres naturales y respuestas de emergencia sean los y las jóvenes las que están más listas para trabajos voluntarios, como lo ha evidenciado en su trabajo World Vision en América Latina.

Por otro lado, el texto refleja bien la posición de los jóvenes en medio de la comunidad, pues estos realizan un trabajo muy im-

⁶ L. A. Schökel, *Biblia de nuestro Pueblo*, Buenos Aires, Ediciones Mensajero, 2008.

portante pero “impuro”: recoger, preparar y enterrar los cuerpos, rol de las mujeres. Sin embargo, quisiera proponer una relectura de este acto como un acto humanitario, pues nadie más recoge los cuerpos, es decir, no se dejan ni paralizar, ni niegan el buen trato a los cuerpos. Esto, pues, podríamos asociarlo con la posibilidad de superar actitudes que niegan a los demás por no pensar o actuar según las convenciones establecidas en sus comunidades. Los y las jóvenes cuentan con la posibilidad de generar puentes de diálogos, de nuevas preguntas y compromisos, nuevas formas de hacer las cosas en medio de la diferencia. Por ello es necesario darles un espacio central, no silenciar y más bien escuchar y construir integrando sus ideas, sueños y preguntas.

En relación a Hechos 5.9, podríamos reconocer el lugar de los jóvenes: en la puerta, una metáfora fértil para oxigenarse, para que sin dejar de estar comprometidos con sus comunidades puedan también salir a reconocer y aprender de la acción de Dios fuera de la iglesia. Por ejemplo, en la búsqueda de la justicia, la vida humana concreta que se puede dar también en movimientos y colectivos que pueden ampliar los esquemas estrechos que predominan en la gran mayoría de las iglesias.

Como este texto, habría que retrabajar otros casos en clave juvenil, tratando de buscar iluminación de la vida de los y las jóvenes, como ya se ha venido haciendo desde muchos espacios. Pero sobre todo será importante, en este camino bíblico y teológico, reconocer la importancia de, y el camino que abren, las teologías de la niñez, del juego, de la ternura, desarrolladas por muchos de los miembros de la FTL. Reconozcamos que si trabajamos desde los primeros años de la vida de los niños y niñas como sujetos centrales y protagónicos en nuestras iglesias, se dará con mayor naturalidad tal rol en la juventud. Siguiendo esta línea de la teología *desde y con* la niñez, proponemos rejuvenecer a Dios, es decir, reconocer el compromiso con la vida plena de las y los jóvenes.

Rejuvenecerlo será posible desde la reflexión y experiencia de la vida de los y las jóvenes.

Teologías juveniles: aquellas que florecen de las experiencias, cuerpos y voces de las y los jóvenes

Para concluir, señalamos algunas ideas y definiciones de los expertos y expertas sobre una teología juvenil:

- “Sentir que somos sagrados, que nuestros cuerpos son sagrados como lo es la naturaleza, los otros y otras, los cultivos, el agua, pero también es sagrada la ciudad, la música, el arte, la danza, la amistad, el parche, lo afectivo, lo diverso y lo equitativo”.⁷
- Es una teología que busca un Dios cercano que se identifique con las juventudes: campesinas, indígenas, urbanas, entre otras.
- Es reconocer que como jóvenes se tiene la necesidad de Dios y la necesidad de realmente ser jóvenes en medio de una sociedad que hace de los adultos y viejos sujetos sin esperanza.
- Es una teología abierta que no se queda aferrada a las tradiciones eclesiales.
- Una teología juvenil es aquella que recupera las vivencias y manifestaciones culturales y artísticas de los y las jóvenes.

Una teología juvenil trae necesariamente una dimensión que hoy es innegociable en todo. Para rejuvenecer la teología se propone

⁷ M. H. Céspedes, M. E. Espitia, J. Vargas Reina y W. Acosta, *Soy joven, creo en Dios... ¿y qué?* Miradas de teología y espiritualidad juvenil sistematización de saberes, Bogotá, Condice, 2008, p. 107.

la importancia del cuerpo, de la corporeidad y las emociones — asuntos considerados negativos y exclusivamente femeninos—. Y por esta vía se encuentra la necesidad metodológica y temática de las pastorales juveniles, en el sentido de integrar estas dimensiones como un hilo conductor indispensable para la educación cristiana en las comunidades de fe.

En conclusión, debemos partir desde las realidades de las y los jóvenes, desde sus miradas y búsquedas, para generar espacios de participación real donde se construyan los planes familiares, comunitarios y sociales juntos con ellos y ellas. En el marco de las iglesias y las organizaciones basadas en la fe es necesario un trabajo desde la primera infancia hasta la juventud que permita generar un pensamiento crítico, solidario y activo tanto dentro de sus comunidades como fuera de estas, en la búsqueda de procesos alternativos a las violencias a las que están expuestos en contextos frágiles como en nuestros países. Son estos sujetos la clave para avanzar en los diálogos y puentes intergeneracionales e interdisciplinarios que tanta falta hacen en los contextos eclesiales, especialmente ante las actuales polarizaciones y fundamentalismos que predominan en América Latina.

Referencias bibliográficas

- BIAGINI, H., “Los movimientos juveniles y la filosofía”, en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, México D.F., Siglo XXI, 2011.
- CÉSPEDES, M. H, M. E. Espitia, J. Vargas Reina y W. Acosta, *Soy joven, creo en Dios... ¿y qué? Miradas de teología y espiritualidad juvenil sistematización de saberes*, Bogotá, Condice, 2008.

- DUARTE, C., & B. Tobar, *Rotundos invisibles: ser jóvenes en sociedades adultocéntricas*, La Habana, Caminos Teológicos, 2003.
- SCHÖKEL, L. A., *Biblia de nuestro Pueblo*, Buenos Aires, Ediciones Mensajero, 2008.
- UNICEF, *Ocultos a plena luz. Un Análisis estadístico de la violencia contra los niños*, 2014.
- VALENZUELA ARCE, J. M. (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Barcelona, Ned ediciones, 2015.



Dios es joven, Jesús es joven, el Espíritu siempre es joven y habita entre nosotros

Victoria Cesari¹

Miradas

Comienzo por hablar de miradas para contarles algo que me pasó en el encuentro de la Red Miqueas en Brasil, durante los días 10 y 12 de julio del 2017. En las reuniones compartimos lindos momentos de canto y alabanza pero aunque yo tenía ganas de cantar, no conocía ninguna canción. El último día, desde el baño, escuché una melodía conocida que me traía recuerdos de encuentros con amigos y compañeros de camino, recuerdos de resistencia. Me evocaba a mi tierra. Era un tango escrito por el pastor y activista en derechos humanos Federico Pagura. Salí cantando del baño, feliz. Seguí el sonido de la música que me llevó hasta dos jóvenes, hasta dos miradas. Me senté a cantar con ellos y luego me dijeron: “Hoy a la noche cantamos juntos, vos en español y nosotros, en portugués”. Les dije que no, que no me animaba a cantar sola frente a 180 personas, en una lengua que pocos hablaban. Además, no creía que cantara suficientemente bien. Sin embargo, esos dos jóvenes, excelentes músicos, me miraron diferente, me

¹ Uruguay. Psicomotrista. Trabaja con familias acompañando la crianza y el desarrollo de niñas/os de 0 a 3 años, desde el área clínica, en un centro educativo infantil. Está vinculada con el programa CLAVES como voluntaria y como tallerista es promotora de Buentrato desde hace varios años. Es Coordinadora de Miqueas Joven Latinoamérica.

vieron como alguien que podía y tenía algo para compartir, más allá de cómo entonara. Ellos me observaron de una manera que habilitó que yo pudiera desarrollarme, expresar y compartir. Finalmente, acepte la invitación.

Me quedé pensando mucho en esto. Más tarde me acerqué a esos jóvenes para agradecerles por tener esa mirada que permite que el otro sea, exista, se desarrolle y sea desafiado a nuevos retos. Les agradecí porque con su forma de mirar y pararse frente al otro, estaban encarnando el evangelio de Jesucristo. Estaban imitando a aquel que con su caminar y su mirada reconocen que el otro sea y exista en plenitud.

Todo aquel que se encontraba realmente con Jesús, llegaba a sentirse partícipe y protagonista de su propio caminar y del caminar de su comunidad. Jesús, al ir al encuentro del otro, mira y pregunta, porque considera que el otro tiene voz, tiene opiniones y pensamientos que para él tienen valor. Cuando le pide agua a la mujer samaritana, sabe que ella puede dar. Al encomendarle predicar la buena noticia le dice que tiene una voz que necesita ser escuchada. Cuando mira a los niños y los coloca en el centro les da un lugar protagónico en el Reino, les señala que tienen mucho para enseñarnos a los adultos. ¿Cómo miramos nosotros al otro, a la otra? ¿Cómo miramos a los jóvenes? ¿Tenemos una mirada que habilita, que da libertad, que promueve equidad y participación?

¿Cómo nos mira Dios? ¿Cómo se posiciona frente a nosotros?

Desde el Antiguo Testamento vemos que Dios contempla a la humanidad de una forma que genera libertad, que posibilita que escojamos, que seamos partícipes y protagonistas en la historia. En los relatos de Deuteronomio, cuando el pueblo de Israel es-

taba por entrar a la tierra prometida, Dios le dijo: “te he dado a elegir entre la vida y la muerte, entre la bendición y la maldición. Elige, pues, la vida, para que vivan tú y tus descendientes”.² Dios coloca a su pueblo en la situación de elegir aquello que les daría vida. Y compromete su presencia al invitarnos a todos y todas a escogerla. Nos invita a elegir aquello que nos da vida buena, sana, solidaria, abundante. Jesús, a través de su caminar, una y otra vez nos invita a escoger la vida plena, al igual que el padre. La vida es plena y abundante en la medida que trae plenitud a los otros.

Al invitarnos, Dios se involucra con nuestra historia y nos coloca como co-protagonistas de la transformación de nuestra comunidad y a ser constructores de su Reino. Al darnos la libertad de escoger, al invitarnos a seguirle, Dios confía plenamente en nuestras capacidades, nos revaloriza y nos coloca en un lugar donde todos tenemos algo para aportar. Elegir la vida es salir de un sistema donde reina el consumo, el individualismo y la acumulación de poder. Teresa de Jesús puso en poesía la invitación de Dios: “vivir la vida de tal manera que vida quede en la muerte”. De eso se trata esta invitación, de ser partícipes de la transformación de nuestro entorno.

Dios nos da capacidad de participación desde el inicio de la vida. Desde antes de nacer ya somos capaces de transformar nuestro entorno. Los bebés con apenas horas de vida, participan y promueven activamente uno de los vínculos más importantes de la existencia humana, el apego. Con sus miradas, con sus gestos, con un apretón de manos, con un llanto o una sonrisa promueven que el adulto se movilice, en un movimiento que es a favor de la vida y el cuidado. El apego seguro nos permite sobrevivir y nos marca positivamente en nuestro caminar en esta tierra. Cada

² Deuteronomio 30.19 NVI.

nacimiento, cada nueva vida, es capaz de generar una revolución en su micro cosmos. Pero después, la cultura adultocéntrica progresivamente limita y restringe esa iniciativa, esa capacidad de ser partícipes de la transformación.

Condiciones para escoger la vida

Hace unos meses participé de un curso llamado “Facilitadores para el cambio”,³ donde nos invitaron a pensar la forma en la que, como iglesia, nos acercamos al otro. Trabajamos sobre el planteo de la brasileña Frances O’Gorman, quien propone una serie de enfoques para el desarrollo de las comunidades. A través de uno de sus enfoques de desarrollo transformador, dice que debemos apuntar a que todos, todas, grandes y chicos, estén en condiciones de escoger la vida. Reflexioné mucho sobre qué significaba “condiciones para escoger la vida” y me hice algunas preguntas: ¿todos estamos en igualdad de condiciones para escoger la vida?, ¿los jóvenes de América Latina están en igualdad de condiciones de escoger la vida? Evidentemente no.

Juventudes con poco margen de elección

Muchos de los y las jóvenes de América Latina no están en igualdad de condiciones para escoger, ni para participar en sus entornos, pues se parte de lugares muy diferentes. La violencia, el machismo, la desigualdad, el abuso de poder, la opresión, la falta de acceso a educación, la pobreza, la falta de oportunidades dignas, la frustración, la desesperanza, la lógica del mercado- individual-

³ Organizado por Comunidad y Cambio y el Programa Claves.

lista y consumista que lleva a algunos jóvenes a matar o matarse por tener, por ser —entre otras tantas situaciones— nos colocan en desigualdad de condiciones para escoger.

Jóvenes y adolescentes en Uruguay: mirar desde el miedo y la desesperanza

¿Cómo miramos a los jóvenes? ¿Cómo se miran entre ellos? ¿Cómo los mira la iglesia, la sociedad? Hablaré desde mi contexto pero probablemente esto se repita en otras partes de América Latina.

La fragmentación social se refleja en los adolescentes y jóvenes. Las clases sociales a las que pertenecen marcan el recelo o el resentimiento con el que se ven. Los espacios en los que se mueven, las oportunidades de educación y trabajo, las penalizaciones, la maternidad y paternidad, son muy diferentes para cada grupo. Sus itinerarios raramente se cruzan, excepto en los ámbitos de algunas iglesias, en el deporte, o en grupos de autoayuda y tratamiento de adicciones o enfermedades. En Uruguay, los adolescentes y jóvenes son vistos de forma negativa en varias situaciones por pertenecer a esa franja etaria. Escuchamos frases que indican el lugar en el que los posicionan como, por ejemplo: “no les interesa nada, solo el celular”, “son unos vagos” o “no tienen valores”, “son unos drogadictos”, “no tienen cultura de trabajo”, “quieren ir contra la corriente”, “no quieren estudiar”, “la juventud de antes era diferente”, “en mi época los jóvenes éramos más responsables”, “hacen mucho ruido”, “son rebeldes”, “solo quieren divertirse”, “se dejan llevar por las emociones”. A los adultos les suele incomodar las posturas de los jóvenes y, sobre todo, los cuestionamientos al mundo adulto.

Este señalamiento se acentúa con los que están en situaciones de pobreza porque se los asocia con la criminalidad. En las calles

es muy fuerte el estigma que hay hacia los jóvenes pobres que se visten de determinada manera, hasta el punto de evitarlos, por miedo. ¿Cómo repercuten esas miradas en la construcción de los jóvenes, en lo que son, hacen y dejan de hacer?

Mirar a los jóvenes como participantes protagonistas

Quiero compartir una experiencia de participación adolescente, en la que estuve involucrada desde la niñez. Se trata de una campaña que mira a los jóvenes como protagonistas. Una de las cosas que promueve es que se visibilice que los adolescentes y jóvenes tienen mucha energía, empatía, solidaridad y ganas de ir contra una corriente que nos está trayendo muerte como comunidad: el maltrato hacia la infancia. La forma en la que nos estamos relacionando como personas y, sobre todo, la forma en la que tratamos a los más pequeños es cuestionada por muchos adolescentes en todo el Uruguay y en varios países de América Latina.

Ellos están saliendo a las calles y desde su creatividad y con sus maneras están escogiendo la vida y el deseo de vida plena para la infancia y adolescencia, e invitándonos como sociedad a hacer lo mismo. Esas características tan criticadas por el mundo adulto, como el inconformismo, la rebeldía, el ir contra la corriente son las cosas que permiten que se generen movimientos y transformación. Participar significa “tomar parte”. Es el proceso que lleva a las personas a involucrarse en las decisiones que les afectan. Participar es un derecho, es una forma de construir ciudadanía y fortalecer la democracia. La participación nos permite encontrar un sentido para la vida, nos permite trascender, incidir, generar transformación.

¿Qué es la Campaña de Buentrato?

La Campaña de Buentrato es una acción de *sensibilización pública* sobre el maltrato hacia niños, niñas y adolescentes, desarrollada sobre el *protagonismo adolescente*. A través de esta campaña se promueven mejores formas de relación, basadas en el respeto hacia sus derechos.

La Campaña de Buentrato trabaja sobre estos dos ejes:

1. Promoción de convivencia: “Un trato por el Buentrato”

Luego de un proceso de capacitación, a través de actividades creativas, los adolescentes logran captar la atención de las personas adultas y las desafían a vacunarse simbólicamente contra el maltrato. La vacuna es un caramelo de miel que representa la dulzura necesaria en los gestos cotidianos. Los adolescentes invitan a los adultos a comprometerse con una cultura del Buentrato a través de acciones concretas como escuchar, crear, incluir y proteger a los niños, niñas y adolescentes, así como también denunciar toda situación de violencia.

2. Campaña de prevención de la explotación sexual hacia niños, niñas y adolescentes en espacios turísticos: “País de Buentrato”

A través de la entrega de un pasaporte simbólico, adolescentes y jóvenes capacitados como promotores de Buentrato, invitan a los turistas, a los comerciantes, a los transportistas, a comprometerse con la prevención de la explotación sexual de niños, niñas y adolescentes. Se crean *spots* y se diseñan folletos, mapas, cartelera y otras herramientas de comunicación que ayudan a difundir el mensaje.

En términos de su organización, la Campaña de Buentrato tiene dos etapas fundamentales: *Capacitación y Sensibilización*

Pública. Durante la etapa de *capacitación* se reúne a adolescentes delegados de diversas instituciones, de diferentes contextos socioeconómicos, con sus referentes educativos. Luego llevan a cabo una capacitación con sus pares en sus instituciones, donde replican los contenidos y herramientas adquiridos. Durante la etapa de *sensibilización pública* cada grupo organiza diversas formas de sensibilizar en las calles por medio del arte y realiza las acciones específicas propias de cada campaña.

Testimonios de adolescentes voluntarios en las campañas

Paula, 18 años

“Participar de la campaña ha sido importante en mi vida por la visión que me brindó sobre las situaciones más sencillas y cotidianas. Me impulsó a *promover el cambio no solo en los demás, sino que en mí misma para acercarnos lo más posible a una cultura de paz*. Ver tanta energía y compromiso por parte del equipo y de los voluntarios y *ser parte de eso, de esa apuesta al cambio, llena*. Es una gran experiencia y es increíble lo que se siente desde adentro, como voluntario. Por ello invitaría a otros jóvenes a involucrarse y compartir la campaña desde este lado para *generar compromiso con la comunidad*.”

Sabine, 17 años

“Participar como voluntaria *te llena el alma de alegría*. Encontré *un lugar donde expresarme libremente*, un lugar donde siempre te tienen en cuenta y se generan vínculos afectivos valiosos. Además aprendés a tratar con la gente y adquirís nuevas formas de pensar debido a la amplia diversidad del grupo. Ser voluntario es una experiencia que todas las personas deberían vivir por lo menos una vez en la vida. Sin dudas, *ayuda al crecimiento personal*.”

Ángel, 19 años

“Para mi vida fue muy importante participar de la campaña “Uruguay, País de Buentrato”, por las grandiosas experiencias y amistades que me dejó durante este tiempo, personas maravillosas que *me demostraron que vivir al servicio de los demás es la mejor opción*. Me enseñó que *la vida tiene muchas cosas buenas pero ocurren muchas injusticias contra las cuales, como personas activas en esta sociedad, debemos luchar para que los jóvenes formen parte de un cambio, para saber que estás dejando una huella en el camino hacia una sociedad mejor para todos, en el camino de un país de Buentrato, para saber que soy parte de ese cambio.*”

Shakira, 17 años

“Los intermediarios para hacer llegar a los adultos el mensaje de Buentrato son los adolescentes. *Y es bueno destacar eso, porque a veces los adultos creen que los adolescentes somos el problema*. Participar, promover el buen trato, aunque el aporte sea muy pequeño *te hace sentir pleno*. Puede que sea algo utópico, el vivir libre de violencia, y lograr un país de Buentrato pero creo que *es importante, y súper necesario, luchar para que no se naturalice la violencia, para que la gente vea que hay personas que luchan para cambiar esa situación y lograr un país mejor.*”

Michael, 16 años

“Me dio la oportunidad de ayudar a otros. Es importante porque *me nutre* en muchas cosas buenas en mi vida y *yo lo tomo como un gran compromiso de terminar algún día con el maltrato*. Aunque algunos digan que es pérdida de tiempo o que no va servir mucho lo que hacemos, tengo la esperanza de que, con un granito de arena, con un gesto de Buentrato que cada uno comparta podemos terminar con el maltrato. Hace poco, una mujer de la iglesia

me encontró en la calle vacunando y me preguntó: ‘¿Cuándo se van a poner a evangelizar?’. Me reí por dentro y le dije: ‘*Esto es evangelizar*’.”

¿Qué genera la participación?

La participación causa transformación personal, sentimiento de pertenencia y compromiso, produce aprendizaje y crecimiento. Además genera sentido de trascendencia, desarrollo de capacidades, plenitud, esperanza, oportunidad de incidir y ayudar a otros, construcción de ciudadanía y democracia.

Como niña y adolescente también fui marcada por la posibilidad de ser protagonista y participé en mi comunidad. Esta experiencia marcó mi forma de entender y vivir la fe, la manera en la que me acerco a los otros, me aportó en mi opción y formación profesional. Los invito a mirar con ojos que habiliten a que los adolescentes y jóvenes participen desde sus maneras, desde sus contextos, desde su diversidad, los invito a generar espacios para la construcción colectiva.

VOCES SILENCIADAS EN RESISTENCIA



Las narrativas como resistencia política - La experiencia de la nación Gunadule

Jocabed Reina Solano Miselis¹

En una comunidad gunadule, se escucha el cantar de un *sagla* (líder gunadule) en la casa de congreso (*onmaggedneg*), que trae al corazón y comparte las memorias de los ancestros. Su cantar relata lo siguiente:

Los abuelos construían su choza, tenían buenas chozas, pero sin orden, sin la forma compacta que tenemos hoy. Entonces, Ibeorgún enseñó a los ancianos a construir mejores chozas, a definir bien todas las partes que la constituyen, a darles identidad. Llamó *buwar*² al palo que se coloca en el centro de la choza –macizo, recto, difícil de pudrirse, pesado para que lo levante una sola persona–. *Uusor*³ denominó al palo donde reposa

¹ Originaria de la nación Guna, Panamá. Co-directora de Memorias Indígenas y co-coordinadora del grupo temático “Identidad, Indigenidad e Interculturalidad” de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Es Maestranda en Teología Interdisciplinaria por la Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI).

² *Buwar*: Palo fuerte y resistente que se coloca vertical en la parte central de una choza. Su número depende de la amplitud y dimensión de la choza. En lenguaje figurado del *sagla*. Aiban Wagua, *En defensa de la vida y su armonía*, 2 ed., Panamá, Emisky y Pastoral, 2011. Todas las citas explicativas sobre el idioma guna son tomadas de este libro.

³ *Uusor*: Se refiere a palos fuertes y relativamente cortos que sostienen el esqueleto de una choza en la parte central y en los cuatro extremos de la casa guna. *Ibid.*

el *nagubir*⁴ de los extremos. Nominó *baggu* y *nagubir*⁵ a otros palos que permiten ser verdadero *buwar* al poste central. Esos palos menores mantienen al *buwar*, lo sostienen; dan solidez a toda la choza. El palo fuerte debe apoyarse sobre los más pequeños para que el más fornido dé fuerza a los más débiles, y a su vez, tome de ellos su vigor y su estatura.

Los palos conversan entre sí. El palo fuerte, el potente *buwar*, dice a otros palos amigos suyos: “Yo no puedo solo”. No puedo sobrellevar solo el peso de toda la choza. Soy fuerte pero ustedes son quienes me dan su resistencia, su flexibilidad y me las dan para mantener toda la choza, toda la casa, para que la choza no se la lleve el viento, para que el temblor de la tierra no la desbarate. Por eso necesito de ti, *dior*,⁶ aunque seas el más pequeño; necesito a *magged*⁷ para que me ayude. El amigo *saderbir* también me va a dar una mano. Todos necesitamos la mano de todos. Solamente la unión de nuestras fuerzas hará feliz a quienes van a dormir debajo de nosotros. Yo le doy la mano al *dior*; este a su vez, le da la mano a *magged*; *magged* ofrece su lomo a *saderbir*⁸; y así todos nos damos la mano. Todos necesitamos del *sargi*.⁹ El *sargi*, nos va a unir para que no nos vayamos cada uno por nuestra cuenta. Los palos fuertes tenemos necesidad de otros pequeños. Cuando todos quedamos unidos por el *sargi*, el gran bejuco,

⁴ *Nagubir*: Parte de la choza guna. Palo que atraviesa de parte en parte la anchura de la choza, y lo utilizan para guindar las sogas de las hamacas. *Ibid.*

⁵ *Baggu*: Es el palo que baja desde la parte más alta de la choza hacia el suelo. Sirve para una mejor distribución de pajas, suelen ser varios. *Ibid.*

⁶ *Dior*: El relato alude al palo corto y relativamente delgado que se amarra fuertemente en forma horizontal en la punta del palo central. *Ibid.*

⁷ *Magged*: Parte importante de una choza. Palo que atraviesa a lo largo el esqueleto de una choza. Suelen ser varios en cada choza. *Ibid.*

⁸ *Saderbir*: Parte de la choza guna. *Ibid.*

⁹ *Sargi*: Bejuco. *Ibid.*

cuando nos sentimos unos pegados a otros, estamos en capacidad de sobrellevar el peso de *sosga*, que viene a cubrir nuestros huesos. No podemos permitir que uno solo lleve el peso, aunque seamos más fuertes. Todos unidos nos tenemos que defender contra la agresividad de los vientos, temblores de tierra que nos van a sacudir. La casa es de todos los que ponemos los hombros para mantenerla firme.¹⁰

La nación guna es un pueblo de poetas. La vida misma se vive a través de una narrativa y una poesía llena de colorido, imágenes, simbolismo, contrastes, imaginación, magia, asombro, perplejidad, lo oculto, lo misterioso, los sentidos. Se evocan cantos que son contados de generación en generación a través del tiempo. El *sagla* (líder gunadule) canta en su hamaca sobre el origen de nuestra organización social y política. Desde los más pequeños hasta los más adultos hacen silencio cuando el gran líder empieza a narrar las memorias colectivas y ancestrales de un pueblo que se ha mantenido firme en medio de tantas adversidades.

Las narrativas como resistencia política

Desde la época de la colonización, Abya Yala ha sido golpeada por las ideologías hegemónicas e imperantes de Occidente. Es necesario preguntarnos: ¿de qué manera tantas naciones originarias han resistido a estas amenazas? Desde esta mirada quisiéramos proponer una de las formas en que la nación gunadule lo ha hecho: a través de sus narrativas.

Las memorias de nuestro pueblo sustentan la organización político-social. Ellas nos dan sentido e identidad. Su interpreta-

¹⁰ Aiban Wagua, *Ibid.*

ción y relación con el mundo están basadas en nuestra espiritualidad. Este imaginario colectivo se ha ido formando poco a poco, de generación en generación, a partir de cada momento histórico, como las luchas y revoluciones de nuestro pueblo. Y son una parte muy importante en la construcción de nuestra cosmovisión.

En este sentido, las narrativas juegan un papel importante como resistencia política. Nuestras historias importan y no son tomadas en vano. Son una memoria sagrada que nos permite analizar nuestro ser y entender, en relación al mundo donde vivimos, cómo hemos participado desde la disidencia en la construcción de la sociedad. Pero a su vez, en la misma constitución del ser gunadule reconocemos que se trata de una vocación recibida del creador.

Las narrativas gunas están presentes en cada aspecto de la vida de la comunidad. Los líderes, al aconsejar a la población, utilizan los cantos como una forma de crear conciencia sobre la realidad que vivimos, están basados en los cantos ancestrales, que tienen una connotación profundamente social. Estas narrativas tienen fuertes simbolismos que se relacionan con la madre tierra y con la interdependencia entre los seres vivos como armonía que constituye una parte importante del desarrollo de un pueblo. Se realizan las imágenes que se describen de manera tan detallada que, aunque no haya recursos visuales tangibles, la narración es muy impactante; provoca en el oyente la capacidad de recrear sus propias imágenes, que quedan grabadas en la vida cotidiana. Se utilizan figuras, historias y elementos que el gunadule procura en su día a día y que, al verlos en su casa y trabajo, recuerda y asocia con las narraciones.

Por otro lado, estos relatos tienen el poder de traer las memorias colectivas de los ancestros, utilizando repeticiones que, desde la mirada occidental, a veces son consideradas vanas alocuciones. Por el contrario, cada repetición tiene el ingrediente de lo nove-

doso, que impulsa a saber qué va a pasar. Aquí entra en juego lo asombroso y misterioso y se añaden elementos nuevos que crean otras alternativas para poder ver y vivir la vida. El narrador se une con quien originalmente narró aquella historia, y el oyente dialoga con el que narra. El lugar es importante para los relatos guna. Se narra desde el origen y, aunque somos hijos de otra época, nos permite viajar por el tiempo y conectarnos con nuestros abuelos y abuelas. Este momento es sagrado, porque la nación gunadule sabe que se están contando historias sagradas que tienen el poder de transformar su mundo.

El propósito de narrar no es el entretenimiento, sino que se trata de un acto puramente político y religioso. Se relata para que las nuevas generaciones no olviden de dónde vienen, cómo han caminado en el tiempo hasta hoy, cuáles fueron las luchas de los abuelos y cuál es la importancia de la identidad como señal de resistencia en una sociedad que quiere imponer sus normas para vivir la vida. En el fondo, se escucha esta expresión: “¿cómo te lo narro de tal manera para que no lo olvides?”. Estos relatos tienen elementos profundamente espirituales y quienes los cuentan no son cualquier persona, sino líderes que se han preparado con el conocimiento y la sabiduría de la educación guna. Han estudiado los tratados, los cantos, los símbolos. Conocen la lengua de los sabios, además de todo lo relacionado con la madre tierra y las medicinas naturales, entre otros temas.

Sin embargo, se comprende que la narrativa tenga una fuerte interpretación de quien la cuenta y, luego, de quien la escucha. Los oyentes no son entes pasivos, porque son personas que tienen una función transformadora en el lugar donde viven y co-existen con el pluriverso simbólico del gunadule. Es decir, la autonomía que tiene cada receptor es dinámica. Se invita a que se apropien de lo que escuchan y lo actualicen en su vida. Un ejemplo de esto es la historia de Duiren, un joven que enseñó al pueblo gunadule

la capacidad de defenderse, de utilizar estrategias en contra de las amenazas externas que vivía el pueblo guna. En este canto, que empieza con la niñez de Duiren y continúa hasta su vida adulta, se ve detallado cómo el pueblo guna va madurando en el tema de la defensa de la vida. El *sagla*, cuando narra la canción, dice

y ustedes hijos, hijas, hoy son llamados a ser como Duiren, a defender y utilizar las estrategias recibidas de nuestras madres y padres en medio de las amenazas de la globalización, el cambio climático, el capitalismo, y de aquellos que desean que nuestra identidad muera. No dejen que el espíritu guna muera y vivamos como quienes sabemos quiénes somos en esta tierra de Abya Yala.

Construyendo la choza

La narrativa política en la nación gunadule es el fundamento de la construcción de la choza. Para el pueblo guna, la política está enraizada con la vida diaria, sumergida de elementos necesarios, como dónde vamos a dormir, qué vamos a comer, cómo nos relacionamos el uno con el otro y cómo cuidamos la madre tierra. Por lo tanto, cuando se piensa en la construcción de la choza, este elemento trasciende la comprensión de una acción que se da solo en el momento temporal, sino que construir la choza para vivir está relacionado con algo mayor: cómo vivimos todos en la *gran choza* (el cosmos) y cómo, a partir de nuestra relación continua entre nuestra choza y la gran choza, hay una espiritualidad que se manifiesta en nuestra organización sociopolítica.

La choza, en *dulegaya* (lengua del pueblo gunadule), se conoce como *nega* (casa). Pero cuando hablamos de organización política, la palabra “casa” se transforma en *onmagged neg* (*onma-*

gged es “congregarse”). Las dos palabras unidas significan “casa de congreso”. “En el inicio, los abuelos, construían chozas; eran buenas chozas, pero no tenían orden, como las compactas que tenemos hoy”, cuenta la narrativa. Este aprendizaje para construir la choza está relacionado con la capacidad de ver más allá, con una visión más amplia que ha sido otorgada por Baba y Nana (creador y creadora). Las épocas ancestrales pasaron y así también la organización fue madurando.

Este momento de profundización de la política guna se relaciona con dos personajes: Iberogun y Giggardiryai.¹¹ “Ibeogun enseñó a los ancianos a construir mejores chozas, a definir bien todas las partes, a darle identidad.” En la organización política del pueblo guna, la *Ammar Burba Emarbi Niggad* (literalmente: “nosotros del mismo Espíritu”) significa identidad y es fundamental para comprender quiénes somos, de dónde venimos, cómo nos relacionamos, cuáles son nuestros valores, cuál es el propósito de la existencia. Estas y muchas otras preguntas surgen al pensar cómo nos vamos a organizar. Ibeogun empezó a mostrarles la manera de construir la choza, desde un *sentido de comunidad*, en donde cada parte de la *nega* es muy importante. Hay diferencias entre un palo y el otro. Algunos son más fuertes, pero todos importantes. La *nega* no existe sin el elemento más pequeño. Por lo tanto, cada participante del pueblo guna es imprescindible para la toma de decisiones.

Esta interacción y este diálogo entre el uno y el otro es señal de que nuestro círculo no se desintegrará si entendemos la importancia de este valor. Porque así como trabajamos aquí por nuestra *nega*, también los animales, las plantas y la madre tierra son parte de la armonía que tenemos todas y todos, como hijos e hijas que

¹¹ Ibeogun y Giggardiryai: Personajes de la cultura guna que enseñaron a los abuelos a organizarse política y socialmente. Fueron enviados por Baba y Nana.

co-existen en la gran choza que tiene un sistema político y de la cual nosotros aprendemos. Para construir la choza no solo se necesitan los materiales que la constituyen, sino también el sistema comunitario. Es aquí donde quisiéramos abordar esta construcción política desde la mirada de Giggardiryai.

El tejido como creación política

“La gran abuela Giggardiryai también enseñaba a nuestras ancianas, enseñaba a tejer hamacas; y las iba llamando por su uso, por sus tamaños y diseños.”¹² Nuestra organización no solo es externa, sino también interna y va entrelazada una con la otra. El gobierno *gunadule* va madurando también con cada miembro. El camino es que cada *dule* (ser vivo) participe de manera autónoma. Por lo tanto, es importante comprender cada aspecto de la vida diaria como un acto político. Por ejemplo, la hamaca es el corazón de la cultura guna. Allí los grandes sabios cantan, pero también es el lugar en el que cada guna duerme y el sueño es muy importante. Cuando uno se levanta en la mañana, la pregunta que te hacen es: “¿qué soñaste?”. La gran abuela enseñó cómo tejer la hamaca y, sin el tejido, la choza no podría ser una choza guna. En este momento, la narrativa empieza a tomar más fuerza en la comunidad. La integración se expresa con los tejidos. El *ammar daet* literalmente quiere decir el comportamiento, la actitud, la forma de ser de los gunas. Estas dan vida y permiten la articulación entre los miembros de la comunidad. Esta conexión de la narrativa se genera a través de los sentidos.

¹² Aiban Wagua, recopila, interpreta, sintetiza, en defensa de la vida y su armonía, Panamá 2011, Emisky- Pastoral, segunda edición ampliada, p 108

Los sentidos como una forma de comunicación política

“Los palos conversan entre sí. El palo fuerte, el potente *buwar*, dice a otros palos amigos suyos: “Yo no puedo solo”. No puedo sobrellevar solo el peso de toda la choza”. En Occidente, la articulación de las palabras es importante en la política. Mientras más se habla, más se convence al auditorio, se presentan propuestas inteligentes desde lo económico, lo social y lo político. Y mientras más se utiliza el discurso y se lo maneja, se cree que se es capaz de ser un líder que puede dirigir una sociedad. Pero para el pueblo guna la lógica es diferente. No solo hablamos con la boca y el discurso, sino que hablamos con todo lo que somos, y eso involucra a todos los sentidos. Este líder que dialoga se relaciona desde una mirada horizontal, porque el poder no nos hace más que el otro; el poder tiene la esencia de servir al otro y de reconocer que necesitamos de otros.

Para que esto sea real, el poder se vive desde la praxis y lo que se dialoga se hace con todos los sentidos. Cuando se construye la casa de alguien, todos construimos juntos y allí está involucrado el ojo, la piel, el olfato, el oído, la boca y el gusto, porque el trabajo incluye toda la corporalidad. Un joven guna al ver a su *sagla* (*buwar*) trabajar en la comunidad con los demás, sin pretensiones jerárquicas, es impactado desde un modelaje que habla con el ser. Y, por lo tanto, las palabras ya no son solo palabras. Las narrativas cobran vida, invitan a los más pequeños a vivir el “Yo no puedo solo, no puedo llevar el peso de la otra choza”.

Las revoluciones de la nación gunadule

Los abuelos y las abuelas nos han contado sobre la historia guna. Podemos señalar en dulegaya (lengua gunadule): “Am-

mar dadgan daniggid”, el camino por donde vienen nuestros abuelos. Además, “*Bab gan*” y “*Nan gan uilesat se daniggid*”, es decir, el camino en el que vienen luchando y sufriendo nuestros padres y madres. Entre nuestras historias se cuenta de las revoluciones del pueblo gunadule en Panamá. Quiero relatar la del año 1925.

Según el pensamiento que se gesta en la narración guna, cada gota derramada de sangre en la tierra es señal de sacrificio por lo que se ama. Si nuestros abuelos lucharon para que hoy estuviéramos presentes y nuestra nación no muriera, es necesario que luchemos aun defendiéndola con nuestra vida. Con “revolución de los guna” nos referimos al conflicto sangriento de febrero de 1925 entre los gunas del entonces San Blas y los agentes de policía colonial insertados en varias comunidades. Las causas de la revolución han sido tan variadas como extremas:

- Imposición cruenta de cambio de la mola al traje de tipo occidental; atropellos, ultrajes, violación de mujeres.
- Represión y abolición violenta de ceremonias y de ritos propios, por parte de la policía colonial e indígenas escolarizados en la ciudad de Panamá.
- Encarcelamientos injustificados de aquellos que contradecían a los policías; creación de clubes para bailes.
- Expropiación de lotes de terrenos, robos; invasiones, penetraciones irregulares en las propiedades comunales.
- Explotación de mano de obra en beneficio estrictamente de la policía.
- Asesinatos (desde 1921 en adelante) y tiros a mansalva de policías contra aquellos que respondían a sus provocaciones.
- Incendio de la comunidad de Niadub y amenazas permanentes de quema de otras comunidades por parte de los policías coloniales.

Cada año, esta revolución es relatada para que no lo olviden las siguientes generaciones. Se realiza una conmemoración festiva, y uno de los elementos principales que utiliza el pueblo guna es la narrativa a través del teatro.

Narrativa, teatro y resistencia guna

Una de las metodologías pedagógicas en esta conmemoración tiene que ver con el papel que cada persona representará al dramatizar la historia. En muchas de las comunidades, se incentiva a que los jóvenes tengan alguna participación, aunque sea una vez en su vida. Cada personaje, por lo general, es designado de generación en generación. Es decir, si yo soy descendiente de alguna persona que participó en la revolución guna, mi papel será el que mis abuelos o abuelas desarrollaron en esa época. Esto crea en la persona una mayor conexión con la dramatización: se vive desde la raíz y se crea un personaje que no es ficticio porque la familia recuerda el sacrificio de sus ancestros.

Por otro lado, entra en juego la corporalidad. Estamos en el mismo espacio con otros cuerpos que no son ajenos a nuestro sufrimiento, nuestra celebración y nuestras expectativas. Nos movemos en los mismos espacios desde el conocimiento y también desde el ser. La corporalidad trasciende la abstracción filosófica y se enrola en la realidad filosófica para crear algo místico. Es decir, para que el pueblo una vez más, desde su cuerpo, viva su narrativa para re-imaginarse y recrear nuevas alternativas de propuestas políticas frente a los desafíos actuales de la nación guna. El teatro es un espacio de incertidumbre en donde el asombro y lo que uno siente se unen no solo para los que participan actuando. También se invita a los espectadores a ser parte de la obra. De esta manera, el pueblo guna reconstruye los hechos, los actualiza y sigue en-

señando a las nuevas generaciones la importancia de no olvidar. Desde allí se continúan formando generaciones que contribuyen a la organización sociopolítica con un compromiso fundamentado en los valores comunitarios.

Conclusión

Hay mucho para profundizar respecto de las narrativas como resistencia política en el pueblo guna desde la experiencia en Panamá. En este escrito solo lo comento de manera general. Todavía falta seguir analizando las narrativas cantadas creadas por las mamás, abuelas, así como los cantos medicinales, las danzas y mucho más. De todos modos, creo que es necesario tomar como modelo al pueblo gunadule para pensar nuevas dinámicas políticas y seguir observando la incidencia de sus narrativas.

Sí, la vida misma se vive en narrativa y está se alimenta del *Ba-gigala*: el camino de Baba y Nana, el camino de Dios que explica la creación del universo, de los seres, los seres humanos, el desarrollo de la madre tierra. Esta relación dinámica que existe con la espiritualidad sustenta la forma de vivir la vida, en la que cada gunadule se hace necesario como parte de la construcción de la choza. Las relaciones entre las distintas generaciones son necesarias, pero no solo las que existen hoy, sino también las relaciones con los ancestros a partir de las memorias. También la relación de la niñez y los ancianos y la relación entre la tierra y nosotros. Construimos la choza cuando somos capaces de reconocernos unos a otros y otros a unos como una comunidad que vive bajo el legado de Baba y Nana. Una vez más resuena en nuestra memoria esta frase de la canción:

Los palos conversan entre sí. El palo fuerte, el potente *buwar*, dice a otros palos amigos suyos: “Yo no puedo solo”. No puedo

sobrellevar solo el peso de toda la choza. Soy fuerte pero ustedes son quienes me dan su resistencia, su flexibilidad y me las dan para mantener toda la choza, toda la casa, para que la choza no se la lleve el viento, para que el temblor de la tierra no la desbarate. Por eso necesito de ti, *dior*, aunque seas el más pequeño.

Referencias bibliográficas

WAGUA, Aiban, *En defensa de la vida y su armonía*, 2 ed., Panamá, Emisky y Pastoral, 2011.



Voces silenciadas, rostros escondidos - El movimiento cristiano de la diversidad sexual en Latinoamérica

Juan Fonseca¹

Daniel es un joven enfermero. Durante años asistió a una congregación bautista, hasta que asumió su homosexualidad y sintió que en su iglesia ya no tenía lugar. Jean Carlo es diseñador gráfico y fue líder de oración en la Iglesia Bíblica Emanuel, una de las congregaciones carismáticas más conocidas de Lima, hasta que asimiló su condición de homosexual y tuvo que abandonar su iglesia. Guillermo es un psicólogo que durante su juventud se embarcó en su gran sueño de vida: ser sacerdote. Cuando estaba a punto de ser ordenado, confesó a su guía espiritual que era gay y de inmediato fue expulsado de la Iglesia. Guiliana es contadora y en su adolescencia soñó con ser religiosa. Cuando estaba en el noviciado, confesó a su superiora que era lesbiana. A los pocos días, tuvo que abandonar el convento. Francis es una chica trans que trabaja en el negocio de su familia y también como voluntaria en una ONG. Desde niña fue una católica ferviente, pero debido a su elección de género no pudo incorporarse a una comunidad parroquial, pues el rechazo era demasiado evidente.

¹ Peruano. Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es egresado de la Maestría de Historia de la misma universidad. También ha realizado estudios en la Maestría de Estudios Culturales. Actualmente trabaja como Profesor de Humanidades en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC) y como Editor Ejecutivo en el Grupo Santillana. Es fundador de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva *El Camino*.

Estos son algunos de los nombres de aquellas voces silenciadas, de los rostros escondidos, de los cuerpos rechazados por la institucionalidad cristiana en el Perú debido a su orientación sexual, a su identificación de género distintas de la mayoría. No obstante, son también nombres que representan a personas que no se quedaron inmobilizadas por el rechazo de las iglesias ni abandonaron su espiritualidad asumiendo que la discriminación eclesial implica el rechazo de Dios a su diversidad. Desde la experiencia de la exclusión, caminaron hacia la búsqueda de la reconciliación entre su fe y su orientación sexual y construyeron juntas y juntos una comunidad inclusiva: la Comunidad Cristiana Ecu­ménica Inclusiva El Camino.

Un movimiento transformador en el cristianismo latinoamericano

La experiencia de El Camino no es única. En realidad, en los últimos años han surgido, a lo largo de Latinoamérica, nuevas y diversas comunidades de fe integradas por personas de la diversidad sexual. Este movimiento se está desarrollando en un contexto particular: un continente con una fuerte impronta religiosa conservadora en el que, a su vez, se están abriendo los caminos para el reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBT.² A la vez, una fuerte ola de reacción integrista, promovida por las alas más conservadoras del catolicismo y evangelicalismo, amenaza con bloquear el avance del reconocimiento de los derechos de

² Hasta julio de 2018, el matrimonio igualitario es reconocido en Brasil, Argentina, Uruguay y Colombia, así como en varios estados mexicanos. Adicionalmente, la unión civil está reconocida en Chile y Ecuador, mientras que en Costa Rica se reconoce una forma de cohabitación.

la diversidad sexual. Esta novedosa alianza, a la que los teólogos Antonio Spadaro y Marcelo Figueroa han denominado el “ecumenismo del odio”,³ también ha provocado un endurecimiento de las posturas homofóbicas dentro de las iglesias, en muchas de las cuales se han iniciado verdaderas cacerías contra pastores o teólogos que asuman una actitud comprensiva hacia las minorías sexuales. A pesar de ello, las comunidades cristianas de la diversidad sexual florecen.

El movimiento cristiano de la diversidad sexual agrupa en la actualidad a una gran variedad de formas eclesiales. De manera general, estos grupos pueden clasificarse de la siguiente manera:

Tipo	Características	Casos
Denominaciones LGBT	Estructuras denominacionales, nacionales o internacionales formadas, exclusiva o principalmente, por fieles LGBT. Se identifican confesionalmente con alguna tradición específica del cristianismo o con una rama general de este. Suelen ser rechazadas por el resto de las denominaciones cristianas del <i>establishment</i> .	<ul style="list-style-type: none"> - MCC - Affirming Pentecostal Church International (APCI) - Iglesia Cristiana Contemporánea en Brasil

³ A. Spadaro y M. Figueroa, “Fundamentalismo evangélico e integrista católico. Un ecumenismo sorprendente” en *La Civiltà Cattolica*, 14 de julio de 2017. Recuperado de <https://bit.ly/2w2Wxly>

continuación

Tipo	Características	Casos
Denominaciones establecidas que avalan ministerios o grupos LGBT.	Pastorales y ministerios organizados o autorizados por las jerarquías de aquellas denominaciones, principalmente protestantes históricas, que han adoptado una política oficial de inclusión de la comunidad LGBT. En algunos casos, se trata de parroquias específicas para grupos LGBT. El grado de integración de ellas con el resto de la denominación es variable.	<ul style="list-style-type: none"> - Ministerio de Diversidad Sexual / San Juan Evangelista - Iglesia Episcopal Salvadoreña - Comunidad de la Diversidad – Iglesia Luterana Costarricense - Diversidad Cristiana – Iglesia Antigua del Uruguay
Comunidades LGBT no reconocidas por las denominaciones a las que pertenecen	Grupos de creyentes LGBT que participan dentro de una denominación cristiana, pero que no son reconocidos por la jerarquía. En algunos casos son grupos de presión dentro de la denominación y, en otros, grupos casi clandestinos.	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad San Sebastián – Bogotá - Comunidad Homosexual Católica – Lima - Afirmación – Mormones LGBT
Comunidades inclusivas autónomas	Grupos de creyentes LGBT organizados que forman comunidades de fe autónomas. Suelen adscribirse a una tradición confesional, aunque algunas son interconfesionales. Su grado de aceptación dentro del <i>establishment</i> denominacional cristiano es variable.	<ul style="list-style-type: none"> - Comunidad Cristiana de la Esperanza – México - Comunidad Vino Nuevo – México - Comunidad Cristiana EcuMénica Inclusiva El Camino – Lima.
Ministerios dirigidos a la comunidad LGBT	Ministerios autónomos que buscan producir recursos y dar acompañamiento pastoral a la comunidad LGBT y hacer presión afirmativa dentro de las denominaciones cristianas.	<ul style="list-style-type: none"> - CEGLA – Cristianos LGBT de Argentina. - Ministerio Otras Ovejas

Aunque no necesariamente interconectados, estos grupos comparten una serie de características en sus acontecimientos fundantes, su pensamiento teológico, práctica misionera y relación con el cristianismo establecido.

En primer lugar, su punto de partida común es el “afuera”, el reconocimiento de ser el “otro radical” dentro de la comunión cristiana. Ello implica que, aun cuando se hayan desarrollado dentro de una denominación cristiana establecida, su inclusión siempre ha sido producto de un proceso lleno de tensiones, temores y osadías dentro de la institucionalidad eclesial. En muchos casos, ha implicado salir o quedarse fuera para poder desarrollarse con cierto nivel de libertad.

En segundo lugar, su creación ha implicado procesos de reflexión teológica problematizadora, cuestionadora, atrevida. Estas formas de eclesialidad no siempre corresponden a los lineamientos de la teología gay o la *queer*, pero en muchos aspectos se alimentan de ellas y viceversa. Son movimientos que crean nuevas preguntas que la teología cristiana convencional no siempre comprende y, a veces, ni siquiera quiere escuchar.

En tercer lugar, su práctica misionera ha implicado desarrollar un trabajo dentro de la comunidad LGBT, una especie de “campo blanco” que demanda empatía, creatividad y amor. En la mayoría de los casos, son movimientos que se han construido como núcleo de refugio exclusivo para personas LGBT y que, por ello, no se han abierto al resto del cristianismo heteronormativizado. Hay allí un reto para el futuro.

Finalmente, son movimientos que se han integrado, en mayor o menor medida, al activismo político y social con diferentes intensidades. No ha sido sencillo, porque, así como dentro de la Iglesia establecida hay mucha sospecha y muchos temores hacia ellos, también pasa lo mismo con el movimiento LGBT, que en muchos sectores es fuertemente antirreligioso.

Para ejemplificar el proceso de construcción (y deconstrucción) de los movimientos cristianos de la diversidad sexual, utilizaré el caso de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, espacio de fe que tuvo el privilegio de fundar hace nueve años junto con algunos hermanos en la fe en Lima, Perú.

La experiencia de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino

Este espacio⁴ de fe inicialmente congregó a un grupo de cristianos disidentes con sus comunidades de procedencia, de mayoría evangélica. Al principio, la vivencia comunitaria se basaba en una reunión semanal y un servicio eucarístico mensual en la casa del fundador. Además, el grupo estaba compuesto exclusivamente por hombres gays. Sin embargo, poco a poco empezó a diversificarse, tanto de manera confesional como en las identidades sexuales de sus integrantes. Así, de pronto aparecieron católicos y adventistas; incluso durante un tiempo se unieron mormones gays. En 2011 llegaron las primeras mujeres lesbianas y, el año siguiente, algunas mujeres trans. Ello provocó ciertos problemas de integración con algunos de los miembros originales de la comunidad que no concordaron con la apertura hacia una plena inclusividad y ecumenismo.

⁴ Para esta parte me he basado en E. Vega-Dávila, *Ecumenismo desde la diversidad sexual: La experiencia de El Camino* [Ponencia para el Congreso Internacional: Recuperando la Historia del Ecumenismo en América Latina y el Caribe], Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017 y en J. Fonseca, "CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima", en Lima, S., Boehler, G. y Bedurke, L. (eds.), *Teorías Queer y Teologías: estar en otro lugar*, San José, DEI, 2013. Debo aclarar que, dado que yo fui uno de los fundadores de la comunidad, en esta parte combinaré el análisis con mi propia experiencia.

Luego de algunos años de desarrollo casi clandestino, en 2012 el grupo decidió dar pasos cruciales para su futuro. Por una parte, el liderazgo asumió que era importante su institucionalización, por lo que se elaboró un estatuto en el que se plasmaron los aspectos fundamentales de la identidad de la comunidad: lo cristiano, lo inclusivo y lo ecuménico. Por otra parte, ese mismo año, el liderazgo también decidió participar en la Marcha del Orgullo LGBT en Lima. Esta decisión provocó cierta ruptura con los integrantes originarios que sospechaban que así la comunidad perdería su esencia “cristiana” y se convertiría en un grupo de activismo. A pesar de ello, se decidió participar y esto constituyó una experiencia inédita, tanto para el grupo como para las organizaciones LGBT peruanas, pues nunca antes una colectividad religiosa había formado parte de una Marcha del Orgullo. Desde entonces, la comunidad ha participado todos los años. En el año 2014 se inició, además, la tradición de celebrar una liturgia previa a la movilización, la cual siempre ha tenido una notable cobertura de la prensa. No obstante, en más de una ocasión este proceso también ha provocado reacciones negativas de parte de los grupos religiosos ultraconservadores, cuyos integrantes en varias oportunidades han atacado la celebración litúrgica previa a la Marcha.

Actualmente, la comunidad realiza sus servicios religiosos los domingos, en un local en el distrito limeño de Jesús María. Además, existen las células, grupos pequeños que se reúnen en las casas de algunos miembros en otros distritos de la ciudad: Cercado de Lima, San Juan de Lurigancho, Los Olivos y Miraflores. La asistencia regular fluctúa entre 40 y 50 personas entre gays, lesbianas, trans y heterosexuales.

Para comprender las características de la comunidad es necesario entender su naturaleza experimental y experiencial. Con esto me refiero a que nada de lo que ahora es el grupo fue pensado o planificado cuando se fundó. La teología, la liturgia, la orga-

nización, la acción socio-política y la misión de la comunidad se fueron construyendo a lo largo de los años, aprendiendo a través de las experiencias vividas y experimentando con formas novedosas de comprender la espiritualidad.

Por ejemplo, en el aspecto litúrgico, inicialmente las reuniones eran bastante parecidas a las de una célula evangélica, había cantos, lectura bíblica, reflexión y oración. Cuando encontramos un espacio más apropiado para un servicio religioso, empezamos a construir un estilo litúrgico que incluyera tanto elementos católicos como evangélicos, así como también que expresara nuestra particularidad como cristianos de la diversidad sexual. De esa forma, el servicio comenzó a combinar aspectos de la liturgia católica (eucaristía semanal, oraciones leídas, uso del Leccionario Común, oración del Padre Nuestro) alternados con elementos evangélicos, como los cantos celebrativos y la oración espontánea en parejas. Adicionalmente, en la ambientación se colocaba, por ejemplo, una estola con los colores de la bandera del Orgullo sobre una cruz vacía y es usual proclamar el Credo de la Diferencia, una formulación adaptada al contexto de la diversidad sexual que aparece más adelante en este artículo.

En el aspecto administrativo, la comunidad elaboró sus estatutos en el año 2012 y estos entraron en vigencia desde 2013. Para determinar qué tipo de estructura organizativa tendríamos, se estudiaron las diversas formas que existen en la tradición cristiana, y finalmente se optó por la de tipo presbiteral. Así, el Presbiterio General, conformado por cinco miembros plenos elegidos en la Asamblea General, es el cuerpo gobernante de la comunidad. Los pastores no son necesariamente parte del Presbiterio General, salvo que la Asamblea decida elegir a uno de ellos como integrante. Además, se determinó que la membresía era de dos tipos: plena, cuando un fiel asume todos derechos y responsabilidades en la vida de la iglesia; y fraterna, cuando un fiel solo explicita

su adhesión a la comunidad, pero sin la obligación de aportar económicamente a su sostenimiento. Asimismo, se formaron los Ministerios, que son los equipos a través de los cuales la comunidad realiza su misión en Evangelización, Pastoral, Formación Discipular, Administración y Finanzas, Acción Social y Liturgia. En ese sentido, la estructura es de tipo evangélico. En el caso del Equipo Pastoral, fue importante el contacto con los mormones LGBT, un grupo que participó en la comunidad durante un tiempo. De ellos se tomó la idea de un pastorado voluntario, no sostenido económicamente. En el mormonismo, no existe un clero rentado. Así, se asume que todos los miembros son equitativamente responsables en el desarrollo de la comunidad.

En el aspecto sociopolítico, como lo mencionamos antes, fue importante el involucramiento no solo en las Marchas del Orgullo LGBT sino también en otras marchas y procesos de defensa de los derechos y la democracia en nuestro país. Así, la comunidad ha estado presente en las convocatorias a favor de la unión civil, contra la violencia de género, a favor de los derechos de las mujeres y contra la corrupción. Aunque muchos de los miembros no estuvieron de acuerdo con esta participación, en particular quienes provenían de la tradición evangélica o de grupos católicos muy conservadores (como el Camino Neocatecumental), el liderazgo de la comunidad tomó esta opción de incidencia, asumiendo que era parte de la misión cristiana. Además, la comunidad tiene sólidas relaciones con los grupos del activismo LGBT y feminista, así como con algunas ONG cristianas que trabajan por los derechos humanos. Incluso, desde 2017, fue seleccionada como uno de los centros de trabajo para la prevención del VIH en Lima, como parte de un proyecto financiado por el Fondo Mundial para la lucha contra el SIDA, la tuberculosis y la malaria. Este paso fue muy importante, pues para lograrlo la comunidad tuvo que obtener el respaldo y reconocimiento de las organizaciones

del activismo LGBT y del propio Ministerio de Salud del Estado peruano. Asimismo, debemos anotar que dentro de la comunidad hay un número importante de personas seropositivas, para las cuales se ha desarrollado un trabajo pastoral específico.

La presencia de la comunidad en la vida del país y de las iglesias no ha pasado desapercibida. Hasta ahora, la televisión nacional y la prensa escrita han realizado varios reportajes sobre nuestra labor, y siempre desde una perspectiva positiva. A nivel académico, son frecuentes las visitas de estudiantes y académicos para realizar investigaciones. Hasta el momento conocemos que se están elaborando dos tesis de maestría enfocadas en nuestra experiencia de fe.

Nuevas metodologías para una espiritualidad inclusiva

La experiencia de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino es un buen referente para entender cómo las comunidades de la diversidad sexual están encontrando nuevas maneras de desarrollar la espiritualidad dentro de una población históricamente marginada como la LGBT. No es sencillo construir espiritualidad desde el rechazo pero, a la vez, es un gran desafío para la creatividad desde la fe. Tal vez ese sea uno de los grandes aportes del movimiento cristiano de la diversidad sexual: desarrollar nuevas metodologías para fundar una nueva espiritualidad cristiana, que sea además inclusiva, ecuménica y contextual.

¿Por qué es necesario repensar la espiritualidad desde la diversidad sexual? Porque no existe forma de ser cristiano LGBT sobre la base de la reproducción acrítica de los modelos establecidos de espiritualidad cristiana. Porque la espiritualidad se desarrolla desde experiencias de vida muy concretas, de personas con cuer-

po y sexualidad, con historias de amor y de odio, con experiencias de opresión y de liberación. Entonces, la espiritualidad de la diversidad sexual tiene que ser, necesariamente, crítica, inclusiva y liberadora, pues se desarrolla desde la experiencia del gay, la lesbiana, el/la trans, el bisexual o el/la heterosexual que busca encontrar la esencia de su fe reconciliándose con su sexualidad.

Esto implica tener en cuenta un proceso que, en líneas generales, tiene tres momentos:

- a. La conciencia de la exclusión. En esta fase, el creyente LGBT deja de justificar la exclusión eclesial a partir de un proceso de reforzamiento de su identidad o su orientación como persona LGTB y de explicitación del discurso pastoral excluyente. Por el lado de la heteronormatividad, también implica reconocer cómo esta se convierte en un discurso de exclusión. Implica reconocer de qué manera los discursos implícitos y explícitos de la publicidad, de la familia, del Estado, y hasta de la ciencia, están instrumentalizados por un modelo que naturaliza la exclusión del gay, la lesbiana o la trans.
- b. La crítica de la tradición. En esta fase, el creyente LGBT empieza a repensar los discursos que ha recibido y que justifican su propia exclusión. Este proceso se desarrolla desde diversos niveles. Primero, la defundamentalización de la hermenéutica implica releer la Biblia, no solamente desde los ojos de la inclusión, sino en general desde los ojos de la desmitificación de las tradiciones confesionales. A continuación, este proceso produce los componentes metodológicos que facilitan al creyente LGBT el cuestionamiento de la heteronormatividad.
- c. La construcción de una nueva espiritualidad. Luego del proceso de deconstrucción de los discursos que lo excluyen, el cristiano LGBT es animado a construir una espiritualidad nueva y creativa. Ello implica metodologías como:

- La articulación de las tradiciones confesionales con una espiritualidad ecuménica e inclusiva. Fue significativo, por ejemplo, consensuar en una manera de celebrar la eucaristía teniendo en cuenta las tradiciones católica y evangélica. La convivencia transitoria con un grupo de integrantes mormones implicó un reto adicional debido a las peculiaridades de dicha tradición religiosa en relación con las otras tradiciones cristianas.
- La reconceptualización de las representaciones de Dios, la oración ecuménica y el Credo de la diferencia. Este último, una adaptación creativa de un Credo escrito por Luiz Carlos Ramos, se ha convertido en un elemento distintivo de la fe de la comunidad. Reza así:

Creo en la diferencia

Creo en Dios, Padre de todas las gentes,
Madre de todas las razas

Y en Jesucristo, Dios humano,
en todo semejante a nosotros
en su sangre, roja en su color
y en su sangre vertida en el dolor.

Creo en el Espíritu de la Vida,
consolador de tantos llantos,
pacificador de tantas luchas,
inspirador de la vida santa.

Creo en la comunión del pueblo oprimido
en la resurrección de los cuerpos abatidos
y en el gesto eterno del pan repartido.

Creo en la vida plena para todos los pueblos,
del Norte y del Sur, del Este y del Oeste.

Creo en la paz para todos los pueblos,
blancos, negros, amarillos y rojos.

Creo en la justicia para todos los hombres
y en el derecho para todas las mujeres.
Creo en la equidad para todas las personas,
homosexuales, lesbianas, transexuales o heterosexuales,
que desde la diversidad de su sexualidad,
son hijos e hijas de Dios.
Creo, en fin, que somos
idénticos en el color de la sangre,
diferentes en el color de la piel,
y equivalentes en la comunidad humana,
rumbo a la plenitud divina.
Amén.

- La re-creación de elementos de la liturgia cristiana desde el paradigma de la diversidad. Ello se ha desarrollado, por ejemplo, a través de la incorporación de los colores representativos de la diversidad sexual (los del arcoíris) en la decoración litúrgica: cruces, mesa de la comunión, Biblia, etc.
- La reconciliación de la espiritualidad con la sexualidad. Esto ha implicado propiciar en los integrantes de la comunidad un complejo y aún inacabado proceso de conciliación entre la vivencia libre y responsable de su sexualidad con el desarrollo de una espiritualidad auténtica y profunda.
- La legitimación del activismo social y político en la comprensión de la misión. Tal como ocurre con muchas comunidades cristianas tradicionales, los creyentes LGBT también tienen dificultades para entender que las luchas políticas son también parte de la misión. Muchos de ellos, en particular los que ya tenían experiencia en el activismo, al inicio separaban radicalmente lo político de lo misional. En la comunidad se entendió que la lucha por los derechos de las personas LGBT era también un aspecto de la misión

y, desde esa mirada, su involucramiento en el activismo político y social se ha integrado mejor a la comprensión de su espiritualidad.

Un desafío para las teologías

Una tarea pendiente en el análisis de los cristianismos de la diversidad sexual es su interconexión con la teología académica. Las teologías gay y lesbiana que han surgido desde el contexto de las identidades de la diversidad sexual expresan de alguna manera el proceso de afirmación de una espiritualidad inclusiva dentro de los marcos identitarios de la comunidad LGBT. El caso de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino es una experiencia que está produciendo una teología desde el caminar concreto de un grupo de personas identificadas con la diversidad sexual. La siguiente afirmación doctrinaria resume parte de la reflexión teológica producida desde dicha experiencia:

Afirmamos el gran valor cultural y religioso de la Biblia, pero a la vez renunciamos y denunciamos las lecturas heteronormativas, sexistas, etnocéntricas y sectarias que se han establecido como “lo establecido” en el mundo cristiano. Somos cristianos y cristianas porque nuestra fe está basada en Cristo, nuestra espiritualidad nace de la experiencia sacrificial de Cristo y nuestra praxis se somete al ejemplo inspirador de su vida en la Tierra. Pero también creemos que las representaciones del Cristo, humano y divino, y del Dios, uno y trino, han sido construidas a partir de cánones culturales que sustentan situaciones de exclusión, marginación e injusticia.

Por ello, nuestro cristianismo es deconstructivo con todo lo aprendido, pero constructivo con todo lo justo. Nuestra fe sospe-

cha de las ideologías que sustentan interpretaciones fundamentalistas y prejuiciosas de la Biblia, incluso de la que nosotros y nosotras mismas hacemos; pero a la vez afirma que en su sentido liberador y justo está precisamente aquello esencial que nos une con la experiencia histórica de la Iglesia y el sentido místico de unión con Dios. Creemos que Dios no solo es Padre, sino también Madre. Creemos que Dios se encarnó en Cristo, como un ser total e integral, incluyendo su sexualidad. Creemos que el Espíritu Santo no es solo un ser etéreo que propicia éxtasis, sino que expresa aquella dimensión ontológicamente amorosa y culturalmente “femenina” de Dios. Creemos que Dios es trino y uno, comunidad e individuo, esencia y *performance*, así como somos nosotros y nosotras. Nuestro cristianismo es y será una oportunidad para construir sueños de justicia con la inspiración superior de lo divino.⁵

En los últimos años, el contacto con la teología *queer* ha abierto nuevas posibilidades de creatividad teológica y de renovación de la espiritualidad, a partir de los paradigmas de aquello que Marcella Althaus-Reid denominó la teología indecente: una “teología feminista de la liberación que usa la sospecha sexual para dismantelar las ideologías sexuales que estructuran doctrinas y organizan las iglesias”.⁶ Así, el rico crisol teológico construido desde la teología de la misión integral, la teología de la liberación, la teología feminista, la teología gay/lesbiana y la teología *queer* puede significar la levadura de una gran reforma religiosa

⁵ J. Fonseca, “CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima”, *op. cit.*, p. 264.

⁶ M. Althaus-Reid, “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad», en *Numen. Revista de estudos e pesquisa da religião*, vol. 11, nº 1-2, 2008, p. 67.

en nuestro continente y ha entrado en diálogo con las experiencias pastorales concretas entre las comunidades cristianas de la diversidad sexual.

Quedan abiertos los caminos para seguir produciendo nuevas pastorales, nuevas teologías y nuevas espiritualidades desde las voces y los rostros silenciados de aquellos cristianos y cristianas de la diversidad sexual que han “sacado a Dios del closet” para persistir en el sueño de construir una iglesia diferente.

Referencias bibliográficas

- ALTHAUS-REID, M., “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad”, en *Numen. Revista de estudos e pesquisa da religião*, vol. 11, nº 1-2, 2008, pp. 55-69.
- FONSECA, J., «CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima», en Lima, S., Boehler, G. y Bedurke, L. (eds.), *Teorías Queer y Teologías: estar en otro lugar*, San José, DEI, 2013.
- SPADARO, A. y M. Figueroa, «Fundamentalismo evangélico e integrismo católico. Un ecumenismo sorprendente» en *La Civiltà Cattolica*, 14 de julio de 2017. Recuperado de <https://bit.ly/2w2WxIy>
- VEGA-DÁVILA, E., *Ecumenismo desde la diversidad sexual: La experiencia de El Camino* [Ponencia para el Congreso Internacional: Recuperando la Historia del Ecumenismo en América Latina y el Caribe], Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2017.

Niñez y juventud para un futuro mejor. ¡Un mundo no apto para “adultos”!

Edesio Sánchez Cetina¹

Durante sus años infantiles, mi hija me decía, cuando quería definir la profundidad y dimensión de su amor hacia a mí: “¡Papi, te amo hasta el cielo!”. Es decir, usaba una hipérbole, figura literaria cuya función es la de exagerar el argumento, para darle mayor fuerza retórica a la afirmación dada. De las figuras de dicción presentes en la Biblia, la hipérbole es una de las más comunes; lo que confirma la intención didáctica y kerigmática de su contenido. Es necesario, en nuestro trabajo interpretativo del texto sagrado, hacer un análisis estadístico de palabras que indican totalidad, abundancia y plenitud para corroborar dicha propuesta. Como ejemplo, cito dos textos del Nuevo Testamento.

Pablo, en la carta a los Filipenses, para aseverar que la búsqueda de la unidad en la iglesia es el tema central, cita de manera constante el adverbio “todo” en sus diferentes formas (37 veces), además de otras palabras que se refieren a lo mismo:

Capítulo uno

¹Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a *todos* los santos en Cristo Jesús que están en Filipos, con los obispos y diáconos...²Doy

¹ Mexicano. Doctor en Exégesis y Teología Bíblica. Consultor de traducciones bíblicas, participante y coordinador en varias traducciones de la Biblia tanto en idiomas amerindios como en español. Actualmente es Vice-Presidente del Comité Directivo continental de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

gracias a mi Dios siempre que me acuerdo de vosotros, ⁴siempre en *todas* mis oraciones rogando con gozo por *todos* vosotros... ⁷como me es justo sentir esto de *todos* vosotros, por cuanto os tengo en el corazón; y en mis prisiones, y en la defensa y confirmación del evangelio, *todos* vosotros sois participantes conmigo de la gracia. ⁸Porque Dios me es testigo de cómo os amo a *todos* vosotros con el entrañable amor de Jesucristo...¹³de tal manera que mis prisiones se han hecho patentes en Cristo en *todo* el pretorio, y a *todos* los demás... ²⁵Y confiado en esto, sé que quedaré, que aún permaneceré con *todos* vosotros, para vuestro provecho y gozo de la fe.

Capítulo cuatro

²¹Saludad a *todos* los santos en Cristo Jesús. Los hermanos que están conmigo os saludan. ²²*Todos* los santos os saludan, y especialmente los de la casa de César.²

En Lucas 19.1-10, Zaqueo, después de descubrir la gracia redentora de Jesucristo, sin que nada ni nadie mediara en su decisión, se levanta de manera espontánea y afirma:

⁸He aquí, Señor, *la mitad de mis bienes doy a los pobres; y si en algo he defraudado a alguno, se lo devuelvo cuadruplicado.* ⁹Je-

² Cuando no aparezca ninguna otra indicación, el texto citado pertenece a la RV60 (La Biblia Reina-Valera, revisión de 1960, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas en América Latina. Las otras versiones citadas en este ensayo son: TLA, *Traducción en Lenguaje Actual*, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas en América Latina en el 2006; DHH, *Dios Habla Hoy*, conocida también como “Versión Popular”, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas en América Latina en 1994; RVC, *Reina-Valera Contemporánea*, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas en América Latina en el 2010; NTV, *Nueva Traducción Viviente*, publicada por Tyndale House Publishers en el 2010.

sús le dijo: Hoy ha venido la salvación a esta casa; por cuanto él también es hijo de Abraham. ¹⁰Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido.

Hay, en los asuntos del Reino de Dios, un permiso especial o una actitud esencial por la cual los autores bíblicos y sus personajes apelan a la hipérbole para afirmar el compromiso de Dios con sus hijos e hijas, para que estos y estas respondan con la misma intensidad y dimensión con la que Dios los ama y bendice. Se usa también para balancear y restringir o aminorar el exagerado protagonismo y poder de los poderosos, los gobernantes, los acaudalados y todo aquel que en mayor o menor grado detenta el poder deshumanizante y opresor (esto incluye instancias de machismo, patriarcalismo, racismo y etnocentrismo).

El centro de todo y su definición

Considero, acompañado obviamente por la larga tradición judeocristiana, que el meollo o centro de la fe bíblica es el *Shemá* (Dt 6.4-9), con sus respectivas citas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Mc 12.28-34 y paralelos):

⁴¡Escucha, pueblo de Israel! Nuestro *único* Dios es el Dios de Israel. ⁵Ama a tu Dios con *todo* lo que piensas, con *todo* lo que eres y con *todo* lo que vales. ⁶Apréndete de memoria *todas* las enseñanzas que hoy te he dado, ⁷y repítelas a tus hijos a *todas horas y en todo lugar*: cuando estés en tu casa o en el camino, y cuando te levantes o cuando te acuestes. ⁸Escríbelas en tiras de cuero y átalas a tu brazo, y cuélgalas en tu frente. ⁹Escríbelas en la puerta de tu casa y en los portones de tu ciudad. (TLA)

De acuerdo con este texto, no hay manera de serle totalmente fiel a Dios si no se entra en el contexto de esa hipérbole del mensaje bíblico. Y, ¡gracias a Dios por esa santa exageración! a la que nos permite llegar la literatura, sus leyes y reglas. Deuteronomio 6.4-9 ofrece el marco de enseñanza, relación y vida que cada miembro de la familia de Dios, del pacto o alianza, debe obedecer y en el que debe sumergirse para poder vivir una vida protegida, por un lado, y de obligación con los demás, por el otro. Todo ello solo es posible cuando media el amor de Dios, hacia y desde nosotros. La singularidad de Dios (“único Dios”) y el amor total e indivisible a Dios (“Ama a tu Dios con todo lo que piensas, con todo lo que eres y con todo lo que vales”) sirven como malla o red protectora para nuestro vivir cotidiano y nuestras relaciones personales, tanto a nivel familiar, como de comunidad de fe y sociedad *at large*. He llegado a la conclusión de que nuestra vida, para vivirla en toda su plenitud, debe estar saturada del amor de Dios, de tal modo que todo nuestro vivir y nuestro relacionarnos con el otro y la otra se dé a través de ese tamiz o filtro del amor de Dios. Mis diálogos, relaciones, acciones y conducta con los demás solo podrán ser positivos y beneficiosos siempre y cuando Dios y su amor medien entre la otra persona y yo. De este modo, mi cariño, mi amor, mi respeto, pero también mi reproche, enojo o disciplina, solo podrán tener un resultado fructífero y positivo si entre la otra persona y yo media el Señor.

En su libro *Vida en comunidad*, Dietrich Bonhoeffer dice:

Entre mi prójimo y yo está Cristo. Por eso no me está permitido desear una comunidad directa con mi prójimo. Únicamente Cristo puede ayudarlo, como únicamente Cristo ha podido ayudarme a mí. Esto significa que debo renunciar a mis intentos apasionados de manipular, forzar o dominar a mi prójimo. Mi prójimo quiere ser amado tal y como es, independientemente de

mí, es decir, como aquel por quien Cristo se hizo hombre, murió y resucitó; a quien Cristo perdonó y destinó a la vida eterna. En vista de que, antes de toda intervención por mi parte, Cristo ha actuado decisivamente en él, debo dejar libre a mi prójimo para el Señor, a quien pertenece, y cuya voluntad es que yo lo reconozca así. Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que no podemos encontrar al prójimo sino a través de Cristo. El amor psíquico crea su propia imagen del prójimo, de lo que es y de lo que debe ser; quiere manipular su vida. El amor espiritual, en cambio, parte de Cristo para conocer la verdadera imagen del hombre; la imagen que Cristo ha acuñado y quiere acuñar con su sello... El amor psíquico vive del deseo turbador incontrolado e incontrolable; el amor espiritual vive en la claridad del servicio que le asigna la *verdad*. El uno esclaviza, encadena y paraliza al hombre; el otro le hace *libre* bajo la autoridad de la palabra. El uno cultiva flores de invernadero; el otro produce *frutos* saludables que crecen, por voluntad de Dios, en libertad bajo el cielo, expuestos a la lluvia, al sol y al viento.³

En un estilo de vida mediado por el amor del Señor, los antivalores del sistema del *statu quo* en el que vivimos no tienen cabida. Todo el libro de Deuteronomio, el Decálogo, un buen número de profetas, la enseñanza de Cristo y los escritos de Pablo son muy claros en eso. Pongo algunos ejemplos:

Deuteronomio 10.12-20 (TLA)

¹²¿Qué espera Dios de ustedes? Simplemente que lo respeten y obedezcan, y que lo amen y adoren con todo su ser. ¹³Dios espera que ustedes obedezcan todos sus mandamientos, para que les

³ Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 27-28.

vaya bien... ¹⁶Pero no sean tercos, ni se olviden jamás del pacto que tienen con Dios. ¹⁷Él es el Dios soberano de todos los dioses, de todos los reyes y de todas las naciones. Su poder hace temblar a todo el mundo. Cuando él toma una decisión, lo hace con justicia y nadie lo puede sobornar. ¹⁸Dios es justo con los huérfanos y las viudas, y muestra su amor dándoles ropa y comida a los refugiados que viven entre ustedes. ¹⁹Así que muestren amor a los refugiados, porque también ustedes fueron refugiados en Egipto. ²⁰Obedezcan a Dios y adórenlo sólo a él. No adoren a otros dioses. Si tienen que jurar, háganlo en nombre de nuestro Dios.

Oseas 4.1.3 (DHH)

¹Israelitas, escuchen

lo que dice el Señor.

Él ha entablado un pleito

contra los que viven en este país,

porque aquí ya no hay lealtad entre la gente,

ni fidelidad ni conocimiento de Dios.

²Abundan en cambio el juramento falso y la mentira,

el asesinato y el robo,

el adulterio y la violencia,

y se comete homicidio tras homicidio.

³Por eso, el país está de luto;

se quedan sin fuerzas los que viven en él;

y con los animales salvajes y las aves

mueren también los peces del mar.

Oseas 6.4-11 (DHH)

⁴Dice el Señor:

¿Qué haré contigo, Efraín?

¿Qué haré contigo, Judá?

El amor que ustedes me tienen
es como la niebla de la mañana,
como el rocío de madrugada, que temprano desaparece.

⁵Por eso los he despedazado mediante los profetas;
por medio de mi mensaje los he matado.
Mi justicia brota como la luz.

⁶Lo que quiero de ustedes es que me amen,
y no que me hagan sacrificios;
que me reconozcan como Dios,
y no que me ofrezcan holocaustos.

⁷Pero mi pueblo, lo mismo que Adán,
ha faltado a mi alianza y me ha sido infiel.

⁸Galaad es una ciudad de malhechores,
toda llena de huellas de sangre.

⁹Los sacerdotes son una pandilla de ladrones
puestos al acecho de la gente;
asesinan y cometen infamias
en el camino de Siquem.

¹⁰En Israel he visto cosas horribles:
Efraín se ha prostituido,
Israel se ha contaminado.

¹¹Y aun para ti, Judá,
ya he señalado el día de tu castigo.

Amós 5.21-24 (TLA)

²¹¡Yo aborrezco sus fiestas religiosas!
¡No soporto sus cultos de adoración!

²²Ustedes se acercan a mí
trayendo toda clase de ofrendas,
pero yo no quiero ni mirarlas.

²³¡Vayan a cantar a otra parte!
¡No quiero oír esa música de arpa!

²⁴Mejor traten con justicia a los demás
y sean justos como yo lo soy.
¡Que abunden sus buenas acciones
como abundan las aguas
de un río caudaloso!

Gálatas 5.19-26 (DHH)

¹⁹Es fácil ver lo que hacen quienes siguen los malos deseos: cometen inmoralidades sexuales, hacen cosas impuras y viciosas, ²⁰adoran ídolos y practican la brujería. Mantienen odios, discor- dias y celos. Se enojan fácilmente, causan rivalidades, divisiones y partidismos. ²¹Son envidiosos, borrachos, glotones y otras co- sas parecidas. Les advierto a ustedes, como ya antes lo he hecho, que los que así se portan no tendrán parte en el Reino de Dios. ²²En cambio, lo que el Espíritu produce es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, ²³humildad y dominio propio. Contra tales cosas no hay ley. ²⁴Y los que son de Cristo Jesús, ya han crucificado la naturaleza del hombre pecador junto con sus pasiones y malos deseos. ²⁵Si ahora vivimos por el Es- píritu, dejemos también que el Espíritu nos guíe. ²⁶No seamos orgullosos, ni sembremos rivalidades y envidias entre nosotros.

El marco de vida de los valores del Reino de Dios

Además de la lealtad total al Señor y la inundación de nuestras vidas dentro del gran océano del amor de Dios (Dt 6.4-5), la cer- teza de una vida ajena a los valores del *statu quo* (nuestro sistema neoliberal y mercantilista, globalizado y homogeneizador) se da cuando los niños, como ciudadanos del Reino, son el modelo de vida de ese Reino (Mc 10.13-16; Mt.18:1-5). En el desarrollo de una teología bíblica desde la metáfora del niño/niña, el mundo

del “adulto” no tiene cabida. En el actuar del Dios de la historia bíblica, el mundo “a lo adulto” es el responsable de la situación caótica de la sociedad y de nuestro hábitat. Las instituciones humanas (políticas, religiosas, económicas, sociales) a lo “adulto” son todas, en su mayor parte, un fracaso absoluto. Quizás esa sea la razón por la cual los dos primeros capítulos del Génesis —en un espíritu sardónico y cuasi humorístico— señalan que el ser humano creado, en primera instancia, haya sido, de entrada, adulto. Es en la poesía del salmo 8 y en la de Isaías 11.1-9 donde se da un cambio rotundo de la imagen adulta a la infantil. El salmo 8.2 indica que el ser humano que modela un tipo de gobierno instituido en la justicia y ausente de violencia contra el indefenso es precisamente un vulnerable e indefenso infante: “Las alabanzas de los niños de pecho son tu mejor defensa contra tus enemigos; ellas silencian a tus vengativos adversarios” (RVC). Y el profeta Isaías (11.1-9, TLA) lo constata en su descripción poética del Reino futuro de Dios:

Si de un tronco viejo sale un retoño,
también de la familia de David
saldrá un nuevo rey.
El espíritu de Dios estará sobre él
y le dará sabiduría,
inteligencia y prudencia.
Será un rey poderoso,
y conocerá y obedecerá a Dios.

No juzgará por las apariencias,
ni se guiará por los rumores,
pues su alegría será obedecer a Dios.
Defenderá a los pobres
y hará justicia a los indefensos.

Castigaré a los violentos,
y hará morir a los malvados.
Su palabra se convertirá en ley.
Siempre hará triunfar la justicia y la verdad.

Cuando llegue ese día,
el lobo y el cordero se llevarán bien,
el tigre y el cabrito descansarán juntos,
el ternero y el león crecerán uno junto al otro
y se dejarán guiar por un niño pequeño.
La vaca y la osa serán amigas,
sus crías descansarán juntas,
y el león y el buey comerán pasto juntos.
El niño jugará con la serpiente
y meterá la mano en su nido.
En la Jerusalén de aquel día
no habrá nadie que haga daño,
porque todos conocerán a Dios,
y ese conocimiento llenará todo el país,
así como el agua llena el mar.

No de balde, Jesús se atrevió a afirmar: “Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños” (Mt 11.25); “Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis; porque de los tales es el Reino de Dios. De cierto os digo, que el que no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él” (Mc 10.14-15). Existe una cualidad esencial en la niñez que no le pertenece al adulto: *poder entender mejor a Dios*. Lo que hace de Dios un “niño”, una “niña”. En otras palabras, el “gobernante” del Reino de Dios es niño, es joven. Cada vez que gobierna se reinventa e inventa; elementos necesarios para “nunca llegar a ser adulto”, “un niño los pastorea-

rá (...). No harán mal ni dañarán (...) porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová” (Is 11.6b, 9).

Derrotar al violento, al vengativo, al que vive buscando su propio bien a costa del otro, de la otra, es una tarea infantil (Sal 8.2; Is 11.4). No cabe duda de que el poder infantil causa terror, causa miedo, pero no al “niño”, no a la “niña”, sino al “adulto”. Esa es la única manera de entender la abrupta e irracional respuesta de Herodes ante el anuncio de los Sabios de oriente:

³Cuando el rey Herodes oyó eso, se perturbó profundamente igual que todos en Jerusalén... ¹³Después de que los sabios se fueron, un ángel del Señor se le apareció a José en un sueño. ¡Levántate! Huye a Egipto con el niño y su madre... Quédate allí hasta que yo te diga que regreses, porque Herodes buscará al niño para matarlo». ¹⁴Esa noche José salió para Egipto con el niño y con María, su madre... ¹⁶Cuando Herodes se dio cuenta de que los sabios se habían burlado de él, se puso furioso... Envió soldados para matar a todos los niños que vivieran en Belén y en sus alrededores y que tuvieran dos años o menos. (Mt 2.3,13-16, NTV)

El Dios de la Biblia, frente a estos y otros exabruptos y respuestas de excesiva violencia, hace frente común con los niños, con los desprotegidos y vulnerables. Y, en los Evangelios, eso se manifiesta de manera clara en los usos antónimos de la palabra griega *skandalon* (“tropezado”, “lo que hace caer en pecado”). Un recuento de todas las veces que aparecen el sustantivo y el verbo en el Nuevo Testamento revela dos cosas importantes: 1) Los adultos *pueden ser un tropiezo* para los niños; 2) Jesús *nunca es un tropiezo* para los niños, pero sí para los adultos. Es decir, los adultos pueden ser un obstáculo y hallar un obstáculo en el camino de la fe y la vida cristiana. Pero los niños tienen acceso libre a Dios en

Cristo. En este contexto, llaman poderosamente la atención las reflexiones de Juan Arias:⁴

La iglesia será el verdadero rostro de Dios cuando, como Cristo, escandalice a todos, menos a los niños.

Y Cristo fue un escándalo para *todos*: para los judíos por presentarse como Dios (Jn 10.29); para los fariseos (Mt 15.10) que lo llaman “endemoniado”; para los doctores de la ley, por su libertad de espíritu y su misericordia; para los apóstoles por sus exigencias (se escandalizan de la eucaristía, de su muerte, de su trato con las pecadoras); para los poderosos: Caifás le llamará “blasfemo”; para sus parientes que no creen en sus milagros; para sus amigos: para Marta y María porque dejó morir a su hermano Lázaro; para su misma madre: “¿Por qué nos has hecho esto?”, le recrimina cuando se perdió en el templo; para el “Pueblo” que, envenenado, acabará gritando: “crucifícale”.

Jamás un niño se escandalizó de Cristo. Él les defendió: “Porque han creído en mí”. Por eso el niño será siempre la imagen más clara y más evangélica de Dios. Los niños aceptaron a Cristo sin discutirle. Se dejaron atraer por él sin deseo de acaparárselo. El niño toca vitalmente el límite de la libertad en el abandono, en el amor. Para el niño es normal que su padre haga milagros, que sea el más poderoso, el mejor. Le parece normal ser corregido, enseñado; jamás podrá soñar que su padre se equivoque, aunque diga cosas que le resultan misteriosas. Hará preguntas, pero acabará creyendo.

⁴ Juan Arias, *El Dios en quien no creo*, Salamanca, Sígueme, 1970, pp. 21-23, el énfasis es mío.

El niño siente vitalmente que el amor es el centro de las cosas. Por eso es capaz de hablar con las piedras de la calle, con el agua de la fuente y con el barro de la cuneta. Jugará lo mismo con el hijo del barrendero que con el hijo del ministro, con el inocente que con la prostituta. Ellos dominan la materia y hacen caer al hombre de rodillas a sus pies. Sólo ante Dios y ante un niño es capaz de arrodillarse un hombre.

De acuerdo con Jesús, los niños tienen un patrimonio que los hace poseedores legítimos del Reino de Dios; y tienen un “conocimiento” que los coloca como modelo para los adultos (Marcos 10.15; Mateo 18.2-5; 21.15-16). Por ello, la enseñanza central de la Biblia, el *Shemá*, debe colmar la vida del niño y de la niña, y de toda la familia, por supuesto. Bien podrían aprender los adultos —papá, mamá, el pastor de la iglesia, los maestros y las maestras de catequesis y la escuela dominical— que deben entrenar a los menores bajo su cuidado a vivir inmersos en la Palabra. De acuerdo con Deuteronomio 6.4-9, esto es ni más ni menos que los versículos 4 y 5. Esos dos versículos forman la base de una familia, de una comunidad y de una sociedad basadas en el amor total a Dios y a los demás, cuyos principalísimos protagonistas son los niños, los jóvenes.

A manera de conclusión

Quizás este sea el momento de revertir toda la pastoral de la iglesia. El encuentro *Juventudes: otras voces, nuevos espacios* que celebramos en Lima, Perú, los días 8 y 9 de julio de 2017 puede servir como catapulta para lograr ese sueño. Recordémoslo: Dios quiere jugarse el destino de su ser (más bien, “de su estar con los que lo necesitan”) teniendo a los “niños” y “niñas” como sus colabo-

radores. No hay vuelta de página, los “adultos” han demostrado su desinterés e incapacidad para las cosas del Reino de Dios. El turno es de quienes se juegan el todo por el todo, a la manera de Dios, siendo y haciéndose como los pequeños. Solo así se podrá vivir en el ambiente del amor de Dios, ¡el centro de todo!

Referencias bibliográficas

ARIAS, Juan, *El Dios en quien no creo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
BONHOEFFER, Dietrich, *Vida en comunidad*, Salamanca, Sígueme, 2003.

Recorridos de fe y resistencia. Las mujeres en las travesías de la historia

Priscila Barredo Pantí¹

*Con ternura y rabia en la garganta
por mis ancestras, por mis abuelas
por las poetas olvidadas
por todas las nuestras
les mando fuerza de vuelta...
Nos acordamos de todas vosotras
y vuestro nombre ahora es eterno
lo gritaremos en la mesa
comiendo en las plazas de los pueblos
en las canciones y en los cementerios
os nombrará hasta el mismísimo silencio.
Rebeca Lane²*

Introducción

Inicio con una porción del rap feminista de la joven poeta y cantante guatemalteca, Rebeca Lane, quien con fuerza y creatividad utiliza su voz potente para denunciar las falacias y falencias del

¹ Mexicana. Comunicadora Social. Cuenta con una Maestría en Biblia y una Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Integrante del Comité Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), y del equipo coordinador la Red TEPALI (Teólogas, Pastoras, Activistas y Lideresas cristianas). Es coordinadora de comunicación de la Universidad Bíblica Latinoamericana y es parte de Miqueas Joven, el Observatorio Centroamericano de Género y Comunicación (GEMA) y del Movimiento Mujeres en Acción-Costa Rica.

² Socióloga, poeta y cantante guatemalteca de rap feminista.

sistema dominante. Su lírica, y lo que representa para muchas mujeres de todas las edades que la siguen, me hace recordar que, a pesar del dolor, la persecución y la injusticia padecida durante siglos a manos del patriarcado, este no ha conseguido callar nuestras voces ni bajar nuestros brazos, porque, emulando a Lane, la memoria de las resistencias hace que nos nombre “hasta el mismísimo silencio”.

Al respecto me ha interesado, cada vez más, conocer los aportes de las jóvenes en el ámbito musical, literario, cinematográfico, gráfico, entre muchos otros; especialmente porque con el arte esas voces evocan las luchas de nuestras ancestras, para transformar el presente y para encontrar un futuro más esperanzador. En particular me he fijado en esas presencias y voces existentes en el campo eclesial y teológico, en las organizaciones, los movimientos cristianos y otras iniciativas basadas en la fe. Ellas, nosotras, estamos trastocando esos espacios, abandonando los que se niegan a avanzar, re-construyendo otros y creando nuevos.

Distanciándome de esencialismos y romanticismos, veo con ánimo que muchas mujeres de las nuevas generaciones están apropiándose de los espacios, tirando muros, confrontando estructuras y no admitiendo bajo ninguna circunstancia teologías, prácticas o discursos excluyentes. Sucede que ante el recrudecimiento de las violencias ya no hay lugar para las medias tintas: o nos sumergimos y nadamos en las aguas desafiantes rumbo a otros horizontes, o de poco servirá mojarnos los pies en las orillas creyendo que con eso basta para la transformación. Es tiempo de ser radical, de tomar posicionamientos y no ser cómplice de acciones que lastiman nuestra dignidad y nuestros derechos como mujeres, como personas.

Por esto, considero que el tema “Juventudes: otras voces, nuevos espacios. Confrontando la teología y la misión”, de la Consulta 2017 de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, era urgente

para reflexionar, cuestionar y sentir sobre las voces históricamente “silenciadas” (o, más bien, no escuchadas) por los espacios religiosos; en este caso, las de las mujeres, las protagonistas invisibilizadas en este y otros ámbitos. Lo más motivador fue que estos sentipensares provinieron de decenas de jóvenes evangélicas/os que desde hace tiempo están haciendo la revolución en sus espacios, con sus ideas, emociones y cuerpos, desde sus experiencias cotidianas, propias y ajenas. No cabe duda, pensé: ¡Tenemos esperanza!

Voces que claman en el desierto y rompen los silencios

La esperanza no debe ser entendida como un mero deseo de que todo, algún día, sorpresivamente, mejore. Para las/los creyentes implica una participación activa y comprometida contra el pecado estructural, manifestado en la desigualdad, las opresiones e injusticias que se reproducen en distintas áreas de la sociedad, incluso en la iglesia. Implica una búsqueda incansable de la vida plena y digna para todas las personas, en particular para las poblaciones vulneradas.

En este sentido, tal como el profeta que denunciaba las injusticias de su tiempo y anunciaba la venida de un nuevo orden a través de Jesús, resulta imposible guardar silencio cuando millones de cuerpos en el mundo están siendo explotados, violados, ultrajados y asesinados por causa de la violencia machista. Y esta se fortalece a partir de las violencias sutiles perpetuadas, normalizadas y fomentadas en círculos religiosos, académicos, laborales, políticos y familiares. Asimismo, resulta inevitable que esa voz profética, que no cede ni negocia con la maldad, incomode a quienes argumentan que “denunciamos demasiado”, “exageramos las cosas”, o “nos victimizamos”. A continuación presento algunas

cifras alarmantes que nos revelan que, con todos los avances y conquistas de las mujeres, aún falta un largo camino por recorrer en justicia de género:

- Una de cada tres mujeres en el mundo sufre violencia física o sexual, principalmente a manos de un compañero sentimental.
- 14 de los 25 países del mundo con las tasas más elevadas de femicidio están en América Latina.
- Alrededor de 60.000 mujeres son asesinadas al año en América Latina.
- Se estima que en el mundo 7 de cada 10 mujeres sufre o sufrirá algún tipo de violencia en algún momento de su vida.
- Menos del 40% de las mujeres que sufren violencia buscan algún tipo de ayuda.
- En Argentina, el 79% de las mujeres fue tocada alguna vez en un transporte público, el 69% de las mujeres tuvo miedo de ser violada al menos una vez, el 99% vivió por lo menos una situación de violencia con alguna de sus parejas, el 95% de las mujeres sintió haber estado en una situación que ameritaba una denuncia y 1 de cada 3 no lo comentó con nadie. (Datos del colectivo #NiUnaMenos)
- En Brasil, cada seis horas una mujer es asesinada por su compañero íntimo. (ONU Mujeres, 2016)
- En México, entre 2012 y 2016 hubo más de 10.000 femicidios. Solo el 20% se reconocen como tal. Cada día 6 mujeres son asesinadas por ser mujeres.
- En Guatemala, desde enero de 2016 se reportan 49.397 casos denunciados y 228 por femicidio.³

³ Véase, con información de ONU Mujer y la OMS 2016: <http://cnnespanol.cnn.com/2016/11/25/la-violencia-contra-las-mujeres-en-america-latina-el-de>

Es por esta dolorosa realidad que, como nuestras antepasadas, seguimos clamando y resistiendo desde nuestras trincheras. Como mujeres de fe, nuestra reflexión teológica surge a partir de nuestras vivencias e historias, marcadas por el gozo y la alegría pero también por el abuso y la discriminación. Es ahí donde nuestra fe cristiana se vuelve liberadora y transformadora, donde resignificamos y releemos para darle razón a nuestra esperanza. Las teólogas Maricel Mena López y María Pilar Aquino lo describen así:

Al hacer teología, no podemos dejar de lado nuestros sufrimientos, nuestras alegrías y esperanzas, y a menudo es necesario dejar claro cuál es el cuerpo que está produciendo ese cuerpo literario. Junto con otras estrategias hermenéuticas, la hermenéutica del lamento sigue siendo una clave liberadora de nuestros cuerpos [...]. Por el bien de todas las mujeres que aspiran a un poco de bienestar, necesitamos hacer pública nuestra irritación y nuestro clamor por un cambio. Como lugar epistemológico, nuestro sufrimiento es importante y ha de ser visto en referencia a nuestros anhelos de paz y felicidad.⁴

En consecuencia, es imposible que pueda darse un cambio sin la denuncia pública, sin la protesta y la incidencia política. Sin embargo, esto no es bien recibido por quienes ven amenazados sus privilegios y por los que se creen poseedores de la “sana doc-

solador-panorama/#0, también: <https://actualidad.rt.com/actualidad/232863-ecatepec-peor-lugar-mexico>, y la información de: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37828573>

⁴ Maricel Mena-López y María Pilar Aquino, “Teología feminista intercultural: religión, cultura, feminismo y poder”, *Teología Feminista Intercultural*, México DF, Dabar, 2008, pp. 24-25.

trina”. Por otro lado, hay quienes respaldan la causa contra las violencias de género, pero apelan a acciones menos visibles en nombre del “buen testimonio”, apelan a un supuesto “pacifismo”, al “cuidado” institucional y a “lo pastoral”. En todo caso, con motivaciones distintas, tanto esos y aquellos olvidan el transitar de los profetas del Antiguo Testamento, cuyo llamado al arrepentimiento y anuncio de esperanza provenía desde la denuncia pública y la confrontación. Olvidan que ellos nunca fueron populares, aplaudidos o celebrados sino siempre incómodos, perseguidos y señalados, tal como muchas de nosotras cuando cumplimos nuestra acción profética en las calles, los espacios laborales, las casas, los gobiernos, las iglesias, los centros de estudio y las organizaciones.

Aunado a esto, una creencia que circula con fuerza pero que es engañosa, porque paraliza y disipa iniciativas, es que ya hemos superado la desigualdad de género y los diferentes niveles de la violencia patriarcal. Es verdad que, gracias a la lucha de las mujeres en la historia, muchos derechos se han conquistado y recuperado; no obstante, con todo y los discursos políticamente correctos, nos seguimos enfrentando a la misma bestia, al mismo poder opresor. La biblista y activista social Odja Barros ilustra estas constantes batallas con la lucha de la mujer contra el dragón del Apocalipsis:

A violência tornou-se dimensão incontornável da realidade que vivemos atingindo principalmente os corpos das mulheres, os grupos e comunidades mais pobres e vulnerabilizados, gerando medo e perplexidade. O retrato da violência de hoje é tão assustadora quanto era na época do livro de Apocalipse. A violência e o poder do mal parecem só mudar de nome e endereço, mas continuam com a mesma fúria de poder, destruição e morte. A mulher e a criança na cena do Apocalipse querem representar ao mesmo tem-

*po fragilidade e força. Na aparente fragilidade esconde-se a força da resistência.*⁵

Esta es la fuerza de resistencia que se manifiesta en las proclamas callejeras, en los cuestionamientos institucionales, en las artes, las estrategias, las iniciativas de ley, los púlpitos y publicaciones en libros, redes sociales y otras plataformas. Una resistencia que también existe en lo cotidiano, en la complicidad y el acuerpamiento de las amigas, las aliadas; en las miradas que se cruzan, el cuidado mutuo, la promoción de nuestros saberes, la solidaridad hasta las últimas consecuencias. Desde ahí, avanzamos, ante la furia desmedida de la bestia que nos ha herido, pero que no nos ha podido detener.

Nosotras, la vid y el buen fruto

“Permanezcan en mí, y yo permaneceré en ustedes. Así como ninguna rama puede dar fruto por sí misma, sino que tiene que permanecer en la vid, así tampoco ustedes pueden dar fruto si no permanecen en mí” (Juan 15.4, NVI).

Aunque la figura de la vid es ajena para muchas zonas de América Latina, he querido incluirla por el mensaje de Jesús en torno a ella pues apela a la interdependencia, al espíritu comunitario y a la amistad como generadoras de buen fruto; el que se traduce en acciones de justicia concreta para personas concretas.

Aunado a esto, encuentro que la vid, cuando está en crecimiento, toma forma de una espiral y que sus ramas entrelazadas

⁵ Odja Barros, “E que venham os dragões! Juntas resistiremos!”, en *Tepali.org*, 25 de mayo de 2018. Disponible en línea: <https://www.tepali.org/2018/05/25/e-que-venham-os-dragoes-juntas-resistiremos/>

y su capacidad de expansión representan el poder de la tierra que otorga la vida, la muerte y la resurrección. Para la población celta, por ejemplo, la vid simbolizaba la iniciación y el conocimiento sagrado, así como la multiplicación, fertilidad y continuidad. Adentrándome más, llama mi atención la estrecha relación de este árbol y sus frutos con las diosas de la fertilidad de la mayoría de las culturas antiguas.

Cuando pienso en el recorrido histórico que hoy intentamos hacer en relación a las mujeres y sus luchas emancipatorias puedo compararlas con la forma de espiral con varias ramificaciones, muy extensas, profundas, crecientes y rebeldes que pasan por distintas etapas; siempre volviendo a la vida, silenciosa en el invierno para “resucitar” en la primavera. Me gusta pensar y sentir que cada paso que una mujer ha dado para recuperar la libertad que le fue arrebatada por el sistema patriarcal es una rama que crece y se expande junto con otras que se niegan a seguir en línea recta. “Ramas torcidas” para muchos, pero para quienes buscamos la justicia y el amor somos ramas transgresoras que dan fruto abundante y diverso, como las uvas negras, moradas, amarillas, doradas, púrpuras, rosadas, marrones, anaranjadas o verdes.

En ese sentido, como cristiana, traigo a la memoria a las mujeres mencionadas (con nombre o no) en los relatos bíblicos como Eva, la primera *desobediente*; Ruth, la moabita; Débora, profetisa y jueza de Israel; Tamar, la astuta transgresora; la niña osada, parte de la servidumbre del gobernante sirio Nahamán; Miriam, la adolescente y profetisa; Rahab, la prostituta incluida en la genealogía del Mesías; la viuda de Sarepta que es puesta como ejemplo por Jesús; Dorcas “Tabita”, la discípula; María Magdalena, apóstola de apóstoles; así como muchas otras cuyas voces siguen resonando y traspasando las lecturas y hermenéuticas patriarcales de la Biblia.

Es innegable que las contradicciones en la historia del cristianismo y las mujeres han estado presentes desde épocas relativa-

mente tempranas a su expansión. En particular, puede verse una mayor exclusión en la iglesia primitiva de los primeros siglos d.C. en tanto se va conformando como institución (Constantino, siglo IV). Es interesante notar cómo el movimiento de Jesús, el Cristo, en el que las mujeres cobraron vital importancia en muchos aspectos, continúa con las primeras iglesias con los y las apóstoles, y después se distorsiona cuando el cristianismo adquiere un poder oficial. Las mujeres de las que habla el Nuevo Testamento en los Evangelios, los Hechos y las epístolas fueron claves para el mensaje revolucionario de su tiempo. Fueron ellas las grandes impulsoras del mensaje liberador a través de sus actos y su vida: María, la madre de Jesús, María Magdalena, Susana, Marta, María, Priscila, Lidia, Dorcas, Febe, son algunos nombres que evidencian lo subversivo de este movimiento. Al respecto, la biblista y pastora brasileña Odja Barros, nos recuerda la maravillosa irrupción de las mujeres en la genealogía del Mesías:

*Um olhar para genealogia de Jesus revela um conjunto de mulheres, algumas das quais eram estrangeiras e transgressoras das normas de sexualidade e moralidade da época. Mulheres de não boa reputação [...] A genealogia rompe essa fronteira de genealogias patriarcais [...] Todas essas mulheres compartilham algo em comum: elas estiveram envolvidas em atos de sexualidade transgressora e por esses atos foram incluídas na genealogia do Salvador Jesus. Curioso, não?**

Asimismo, rememoro a las muchas mujeres protagonistas pero invisibilizadas en el mundo religioso (y en todos), cuyas historias

* Odja Barros, “Novas fronteiras: ética, gênero e sexualidade”, en *FTL 45 anos e as fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta continental 2015*, São Paulo, Garimpo, 2016, pp. 97-98.

seguimos recuperando en la actualidad. Marina Bruzzese y Giulio De Martino, en su obra referencial *Las Filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, dedican un apartado especial a aquellas invisibilizadas y/o perseguidas en la historia del cristianismo. Muchas de ellas estuvieron implicadas en las sectas y en los movimientos heréticos a partir del siglo II d.C. al 420 d.C., y durante el siglo III padecieron por su fe. Felicita de Tuburbi, Blandina y Vibia Perpetua fueron algunas de ellas. De la misma manera, en el siglo XVI, en el contexto de los movimientos reformadores en Alemania, Italia, Francia e Inglaterra, fueron muchas las que participaron activamente en estos procesos de transformación religiosa y política. Con todo, cabe destacar que “la condición de las mujeres seguidoras de los anabautistas fue bastante dramática, ya que eran consideradas herejes tanto por los católicos como por los protestantes y fueron procesadas y condenadas en gran número por su radicalismo religioso y social”⁷

No podemos olvidar tampoco que, en simultáneo a estos eventos, aconteció la llamada “Cacería de brujas” (siglos XV-XVII), en la que fueron torturadas y llevadas a la hoguera más de sesenta mil personas, de las que el 75% eran mujeres. Como dicen Martino y Bruzzese:

lo que queda históricamente demostrado es que, sea en forma de santidad o sea en forma de brujería, fueron esencialmente las mujeres quienes se vieron sometidas a examen por los tribunales y por los inquisidores. El mecanismo doctrinal y jurídico que estaba en la base de todos los procesos de brujería fue reforzado por dos elementos fundamentales: la idea, típicamente misógina,

⁷ Giulio De Martino y Marina Bruzzese, *Las Filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1996, pp. 14-18, 109-110.

de la propensión de las mujeres a la brujería y la posibilidad de hacer recaer la acusación de herejía sobre todos aquellos que negaban la existencia de la brujería.⁸

Es evidente, entonces, que sea que se sumaran a los movimientos de Reforma, al Anabautismo —dentro de la fe cristiana—, o que tuvieran prácticas mágicas “ocultas”, las mujeres fueron las principales víctimas —y sobrevivientes— de estas redadas provenientes de las esferas de poder masculino religioso y económico.

En consecuencia, mirar los recorridos de nuestras diversas ancestras como múltiples e inacabados entramados nos ayuda a una mejor y mayor comprensión de lo que vivimos hoy ya que a pesar de las debidas distancias por cultura, espacio geográfico, tiempo, circunstancias y otros factores correspondientes a la actualidad, existen rasgos comunes en nuestras luchas que trascienden a los tiempos y los espacios. De acuerdo con Alda Facio (quien cita a su vez a Janet Saltzman) hay cuatro grandes desafíos recurrentes:

1) una ideología y su expresión en el lenguaje que explícitamente devalúa a las mujeres dándoles a ellas, a sus roles, sus labores, sus productos y su entorno social, menos prestigio y/o poder que el que se le da a los de los hombres; 2) significados negativos atribuidos a las mujeres y sus actividades a través de hechos simbólicos o mitos (que no siempre se expresan de forma explícita); y 3) estructuras que excluyen a las mujeres de la participación en, o el contacto con los espacios de los más altos poderes, o donde se cree que están los espacios de mayor poder tanto en lo económico y lo político como en lo cultural. Nosotras agregaríamos una cuarta característica: 4) el pensamiento dicotómico, jerarquizado y sexualizado, que lo divide todo en cosas o hechos

⁸ *Ibid.*, p. 116.

de la naturaleza o de la cultura, y que al situar al hombre y lo masculino bajo la segunda categoría, y a la mujer y lo femenino bajo la primera, erige al hombre en parámetro o paradigma de lo humano, al tiempo que justifica la subordinación de las mujeres en función de sus pretendidos “roles naturales”.⁹

Por esto, y en vista de que los odios se han atizado, que las aguas se han dividido más y que las persecuciones se han intensificado por diferentes vías, tonos y medios, muchas de ellas en nombre de “Dios” y desde la jerarquía religiosa, es urgente retomar las palabras de Marcela Lagarde:

Si no enfrentamos con eficacia y efectividad el sentido patriarcal de la vida, cada año y cada día que pasen, en lugar de aminorar, los sexismos se sumarán a otras formas de dominación nacional, de clase, etnocida. Los sexismos, como hasta ahora, serán atizados y usados como combustible para los neofacismos, la fobia a los extranjeros, a las personas de otras opciones políticas, de otras creencias y prácticas religiosas o mágicas, sexuales, estéticas. La fobia a los otros, a las otras, se reproduce por el fomento de la desidentificación entre personas diferentes. Esta creencia dogmática refuerza la tesis de que solo pueden identificarse positivamente, entre sí, las personas y grupos semejantes. La fobia al otro, como sustrato cultural y de la autoidentidad llega al extremo cuando el horror, el rechazo y el daño se legitiman y abarcan a cualquiera.¹⁰

⁹ Alda Facio y Lorena Fries, “Feminismo, Género y Patriarcado”, en *Género y Derecho*, Santiago de Chile, 1999, pp. 6-38.

¹⁰ Marcela Lagarde, “Identidad de Género y Derechos Humanos: La construcción de las humanas», en *Caminando hacia la igualdad real*, manual en módulos, Programa Mujer, Justicia y Género, Ilanud, 1997.

Entre la memoria y la actualidad: las luchas feministas hoy

Finalizo recordando la analogía de la vid y trayendo al recuento otras dos: la de la milpa y la del cañaveral. Según la cosmogonía maya estas simbolizan la fuerza del poder, la abundancia, la restauración y la armonía con lo creado, con el cosmos, con el pluriverso. Y es desde esta perspectiva milenaria que también evoco a las mujeres sin poder social ni económico, cuyos nombres tal vez no podremos recuperar pero se mantienen vivos por las tradiciones, los saberes y las narrativas transmitidas de generación en generación. Hablo de Maximiliana y Victoria, mis abuelas y sus ancestras, aquellas que no pudieron refugiarse en un convento como la mexicana Juana de Asbaje (Sor Juana Inés de la Cruz) en el siglo XVII, o que no tuvieron acceso a la educación formal como las filósofas de las que tenemos un conocimiento parcial en la historia “oficial”. Tal vez podamos seguir recuperando esos testimonios y experiencias de las tatarabuelas, bisabuelas, abuelas, madres, y de aquellas que no tuvieron descendencia biológica pero sí heredaron conocimientos y resistencias en Abya Yala.

Es por ellas, por las invisibilizadas, *silenciadas*, perseguidas y señaladas por la historia patriarcal, que el tejido de nuestras nuevas historias y en especial nuestra fe cobra sentido y fuerza. De manera particular, como mujeres cristianas de las nuevas generaciones, consideramos que haber liberado el texto bíblico de las jerarquías masculinas ha sido un gran logro conquistado por las teólogas y biblistas de décadas atrás. Y en conjunto con ellas y otras que dieron seguimiento, necesitamos avanzar en este peregrinaje teológico feminista.

Irene Foulkes, una gran amiga que me enseñó a resistir y sospechar, señalaba:

El motor detrás de todo este esfuerzo es un compromiso vivo con las mujeres que hoy padecen de invisibilidad en la sociedad y en las iglesias. Con alegría, vemos a las mujeres populares salir de las sombras para reclamar un espacio junto con los varones. En nuestros países el rol de la religión, y dentro de ella de la interpretación bíblica, juega un rol importante en facilitar o impedir este proceso.¹¹

Que nuestros peregrinajes en Abya Yala se crucen, se amen, se encuentren y, ante todo, crezcan con esa contundencia y rebeldía de la vid, la milpa y el cañaveral. Y que su fruto nos abrace y alimente a cada paso, con la lluvia, aun en el invierno... del cual siempre resucitaremos.

Reivindicamos nuestro derecho de pensar, de pensar mal, de pensar subversivamente, de deconstruir y reconstruir conceptos dentro de marcos teóricos que nos abran mejores caminos de presente y futuro. Creemos que podemos reinventar el pensamiento sin miedo a errar y que, en muchas circunstancias, la única opción que tenemos es la de comenzar de nuevo. Proponemos una epistemología crítica feminista porque su enraizamiento en los movimientos sociales de cambio fomenta nuestra esperanza en que otro mundo de derechos y justicia es posible en este mundo.¹²

¹¹ Irene Foulkes, "Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas", en *¡Pero nosotras decimos! Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, n° 25, San José, Editorial DEI y RECU, 1997, p. 51.

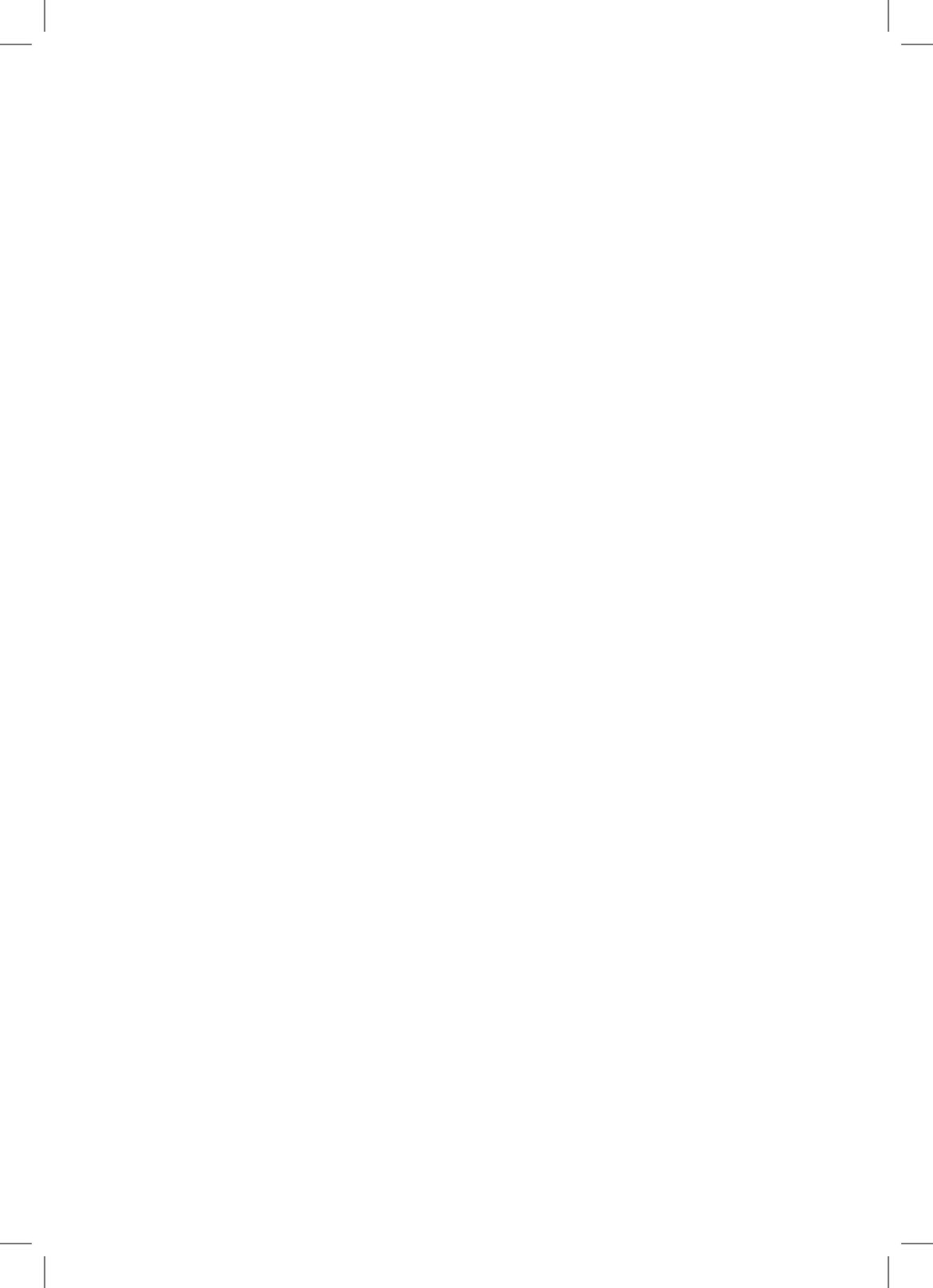
¹² Maricel Mena-López y María Pilar Aquino, "Teología feminista intercultural: religión, cultura, feminismo y poder", *op. cit.*, p. 23.

Referencias bibliográficas

- BARROS, Odja, “Novas fronteiras: ética, gênero e sexualidade”, en *FTL 45 anos e as fronteiras teológicas na contemporaneidade: Consulta continental 2015*, São Paulo, Garimpo, 2016.
- , “E que venham os dragões! Juntas resistiremos!”, en *Tepali.org*, 25 de mayo de 2018. Disponible en línea: <https://www.tepali.org/2018/05/25/e-que-venham-os-dragoes-juntas-resistiremos/>
- DE MARTINO, Giulio y Marina Bruzzese, *Las Filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Madrid, Instituto de la Mujer, 1996.
- FACIO, Alda y Lorena Fries, “Feminismo, Género y Patriarcado”, en *Género y Derecho*, Santiago de Chile, 1999.
- FOULKES, Irene, “Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas” en *¡Pero nosotras decimos!. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, nº 25, San José, Editorial DEI y RECU, 1997.
- LAGARDE, Marcela, “Identidad de Género y Derechos Humanos: La construcción de las humanas”, en *Caminando hacia la igualdad real*, manual en módulos, Programa Mujer, Justicia y Género, Ilanud, 1997.
- MENA-LÓPEZ, Maricel y María Pilar Aquino, “Teología feminista intercultural: religión, cultura, feminismo y poder”, *Teología Feminista Intercultural*, México DF, Dabar, 2008.
- ZERELLI, Linda, *El feminismo y el abismo de la libertad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2008.



**REJUVENECIENDO
EL QUEHACER TEOLÓGICO**



Dejar mi barca para embarcarme en el proyecto del Reino de Dios - Desafíos desde los jóvenes para la misión integral

Eva Esther Morales Gutiérrez¹

Es una alegría compartir este espacio de diálogo y reflexión con y entre los jóvenes. La FTL reafirma su compromiso para generar reflexión bíblica contextual pero además, intergeneracional. Es una de las prioridades para garantizar la pertinencia de la reflexión con impronta latinoamericana y que permita el diálogo teológico global en esta generación.

Así que, con este propósito para este espacio de esta consulta con jóvenes que abre la FTL, me permito retomar la Carta Pastoral de los jóvenes por la transformación producida en el CLADE V San José de Costa Rica.² Es un documento que trae la frescura y la riqueza de haber sido construido en comunidad y haber hecho posible el protagonismo juvenil, por eso me permito comentarlo y luego proponer algunos desafíos.

Cuando María, la madre de Jesús de Nazaret, se comprometió con el proyecto del Reino de Dios, tenía en promedio 14 años. Juan, el discípulo amado, a sus 15 años aproximadamente, cuan-

¹ Licenciada en Psicología por la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba. Candidata al doctorado en Misiología por el programa PRODOLA en alianza con el Theological South African Seminary. Profesora invitada de Misión Integral en el Centro Cristiano Misionero (CCM) de La Paz. Ha sido Secretaria General de la Comunidad Cristiana Universitaria de Bolivia. Actualmente es Presidenta de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

² Carta pastoral de la consulta "Jóvenes protagonistas para la transformación" del CLADE V (V Congreso Latinoamericano de Evangelización).

do oyó la invitación de Jesús, junto a su hermano Santiago de Zebedeo dejaron la barca y a su padre y siguieron a Jesús (Mateo 4.21). Dos historias poderosas en imágenes, en fidelidad y comprensión de lo que puede hacer una persona cuando recibe y entiende la invitación de Jesús a una temprana edad, para caminar junto a él, para la transformación integral de todas las cosas.

Al leer los compromisos de la juventud latinoamericana actual, el corazón se emociona de gratitud, porque aquella invitación hecha por Jesús de Nazaret a estos jóvenes de hace dos mil años sigue teniendo vigencia en nuestros tiempos. Miremos entonces los compromisos de esta declaración pastoral de los jóvenes:

1) Escuchar, aprender y valorar el importante legado (teórico-práctico) que nos han dejado las generaciones precedentes y, a la vez, asumir nuestro propio compromiso de contextualizar, producir y fomentar una reflexión teológica responsable y pertinente a los nuevos desafíos de nuestro tiempo y contexto.

Esta juventud es consciente de la realidad que se vive y del proceso permanente hermenéutico para responder a ella. Este proceso tiene que ser como el del maestro de Galilea: tener en cuenta el contexto, ser intérpretes de la Palabra, para producir y fomentar una reflexión-acción teológica responsable. Valoran el pasado, viviendo el presente de cara al futuro. Las utopías como el amor, la paz, la justicia, la libertad, todavía cautivan a las nuevas generaciones pero no en la lógica de los años setenta u ochenta, sino que convocan de una forma más concreta y palpable, con desafíos como cero tolerancia a la discriminación, la inequidad, el racismo o la destrucción del medio ambiente.

2) Reconocernos, es decir, afirmar nuestra identidad como jóvenes seguidores de Jesús. Reconocer nuestra capacidad de to-

mar decisiones basadas en ese compromiso con Dios y con el prójimo.

Reconocer nuestros derechos y responsabilidades en nuestras comunidades de fe y en la sociedad. Reconocer ese lugar protagónico y nuestro llamado a ser agentes del Reino de Dios y su Justicia. Esta juventud se reconoce sujeto con derechos y responsabilidades, como protagonistas de la historia y no solo como consumidores de programas hechos por los adultos, para vivir un templo-centrismo y denominacionalismo dogmático desconectado de la realidad. Este es un clamor por asumir el protagonismo y compartir espacios de liderazgo y decisión, espacios de poder. Es la posibilidad real de ser protagonistas de su historia y la historia de las comunidades de fe, donde hay poderes que no permiten el aporte de los jóvenes como sujetos, sino como objetos consumidores de religiosidad y los convierten en sumisos seguidores de caudillos eclesiales.

3) Asumir nuestro rol protagónico como seguidores y discípulos de Jesús que reflexionan, comparten y buscan vivir radicalmente la propuesta del Reino en medio de un sistema que constantemente promueve el individualismo, la competencia y el uso del poder para sobreponerse a los demás.

Esta aseveración denuncia el sistema que, descarada y descarnadamente, promueve el individualismo y egocentrismo voraz, que entrona al ego a costa de la destrucción del otro. Ese sistema abre una brecha que estimula, por un lado, a un grupo que accede a todos los recursos y oportunidades y, por otro, a los que tienen menos oportunidades. Lleva a una deshumanización que, incluso, ha entrado en las iglesias y en las comunidades de fe. Esta deshumanización, como bien la perciben los jóvenes, no es sino una

ausencia y una carencia que ha generado hambre y sed por ser radicales discípulos de Jesús el Cristo. Radicalidad que debe expresarse en un estilo de vida con identidad cristiana que confronte y resista propositivamente el sistema deshumanizante. Asumir identidad en Cristo para hacer presente su Reino aquí y ahora.

4) Avanzar hacia un estilo de vida coherente con los principios del Reino de Dios y su Justicia, iniciando con cambios inmediatos en nuestra manera de vivir (como individuos y comunidades) que apunten hacia cambios estructurales dentro y fuera de nuestras comunidades de fe.

Esta declaración, como todo el espíritu de la carta pastoral, trae clamores de gente joven comprometida con los principios del Reino y su justicia. Expresa el cansancio de la religiosidad y el dogmatismo. Es una exigencia para que la fe en Cristo trascienda las paredes de los templos y que se encarnen en una novedad de vida desde su vivencia personal, que promueva lo comunitario e incida en lo global. No es otra cosa sino que seamos ciudadanos planetarios desde la comunidad local y desde mi vivencia particular.

5) Ejercer con responsabilidad, creatividad y valentía el rol profético al que hemos sido convocados y convocadas (dentro y fuera de nuestras comunidades de fe) denunciando los sistemas de injusticia y opresión, y anunciando que otro mundo es posible.

Este es el anhelo de asumir un rol profético, desde una fusión de la creatividad y el compromiso. Es lograr ver que el sistema actual, con todos sus brillos, es un sistema de injusticia y opresión y que la propuesta es vivir de manera profética. Esta es una convocatoria a todas las expresiones artísticas. Hasta ahora se había concebido como tarea profética la asociada fundamentalmente

con la razón, la lógica o el discurso. Pero con el despertar de la posmodernidad es urgente y coherente recuperar a las expresiones artísticas para su rol profético. Este es el camino para llegar a las emotividades y las intuiciones. Y llegar en un lenguaje que convoque a esta generación.

- 6) Promover el diálogo intergeneracional, aprovechando diferentes espacios dentro de organizaciones y movimientos ya existentes, así como participando en nuevas oportunidades de encuentro que puedan surgir.

Los jóvenes creen en el diálogo. Eso supone que hay una alternancia de poder y jerarquía. Proponen el diálogo y no la imposición. Es un diálogo intergeneracional que invita a construir propuestas desde los diferentes espacios. Hay una apuesta a generar encuentros y diálogos, por lo tanto hay propuestas. El espacio de reflexión teológica de manera particular ha significado un lugar de dominio adulto, occidental y patriarcal. La propuesta aquí es abrir espacios de encuentro, diálogo y reflexión teológica inclusiva, donde intencionalmente se logre el objetivo de:

- 7) Fortalecer la articulación de un movimiento de jóvenes, organizaciones juveniles y personas asociadas al trabajo con la juventud que fomente el diálogo, las relaciones significativas, el aprendizaje comunitario y las posibilidades de asocio.

Esto significa levantar un movimiento juvenil basado en la circularidad del poder, en los vínculos significativos, los aprendizajes comunitarios y las alianzas, características de un movimiento juvenil integral. Aquí hay un clamor de los jóvenes para que su protagonismo se exprese en espacios de decisiones, de producción y reflexión bíblico-teológica, que generen nuevas lógicas de

relacionamiento entre el adulto, el joven y la comunidad eclesial, para el cumplimiento de la misión.

Desafíos

Estas declaraciones expresadas no son sino una agenda misionera y pautas para una teología del Reino de Dios que trata de ser fiel a la naturaleza del evangelio de Jesús de Nazaret, expresada en una misión integral en clave juvenil. Aquí me animo a indicar algunos desafíos desde la teología de la misión integral para la generación más joven que la nuestra:

1. *Tarea profética desde la integración del arte y la ciencia.* Esta generación —como nunca antes— tiene la posibilidad de desarrollar arte y belleza para tareas proféticas de denuncia y de anuncio del Reino, como una posibilidad del desarrollo pleno del ser humano incluyendo lo sensorial, emotivo, intuitivo al servicio del Reino.
2. *Protagonismo juvenil* que confronta el poder y promueve *la alternancia de poder* y liderazgo. Es un invitación a la equidad en espacio de poder y decisión.
3. *Misión encarnacional* que es personal y comunitaria pero que tiene alcance global por la acciones de incidencia. Por lo tanto, la incidencia es un llamado a la tarea global profética.
4. Una *ontogénesis holística* donde se recupere al ser humano como una totalidad de lo trascendente, urgente, sensorial. Es un grito existencial de libertad, un clamor para que lo sensorial y lo racional, lo intuitivo y lo lógico, sean considerados esenciales para el encuentro con las buenas nuevas.
5. *Discipulado radical*, con un discípulo aferrado al maestro y no al poder de turno, que recupere la comunión gratuita del

evangelio y el principio permanente de creación, de hacer nuevas todas las cosas, de manera constante.

6. Una propuesta de vida donde *la economía y el bienestar* estén al alcance de todas las personas y sean solo un recurso, no la esencia de la vida.
7. Finalmente, el reto del *paradigma del Amor*. Una misión encarnacional donde el amor es la esencia. Amar en todo lo que se hace, amar al diferente, amar al otro, que es y sigue siendo el más grande reto. El acto de amar como la posibilidad de conocimiento del otro, el camino del amor es el camino de conocer más a Dios y hacer visible su presencia ahora.

Concluyo animando a otras Marías y Juanes y Santiagos a que acepten la invitación de ser discípulos radicales de Jesús, la que les llevó a dejar la barca y a su familia para embarcarse en el proyecto del Reino (Mateo 4.21).

Referencias bibliográficas

CARTA PASTORAL de la consulta “Jóvenes protagonistas para la transformación” del CLADE V (V Congreso Latinoamericano de Evangelización).



¿“Cosa de grandes”? Miedo a la ambigüedad y la teología como paliativo

Nicolás Panotto¹

I

Las categorizaciones etarias no solo dan cuenta de etapas de la vida, de procesos biológicos, del paso del tiempo. Son también marcos de sentido que cargan con concepciones socio-culturales en torno a la valoración, las obligaciones, los lugares sociales y las legitimaciones que circunscriben el ser y quehacer de los individuos que forman parte de uno u otro “rango”. En otras palabras, ser niño, adulto o joven no solo tiene que ver con la demarcación de una fracción prescrita de edades con características propias a su desarrollo, sino también con valoraciones, estigmatizaciones y determinaciones sobre los procesos vitales y las cosmovisiones que acompañan a las personas de cualquier edad y que pretenden dar cuenta de ubicaciones sociales en un nivel más amplio, donde las supuestas determinaciones etarias no son más que excusas para legitimar lugares impuestos.

Por ello, “ser adultos” o “ser jóvenes” no son conceptos que representan ciclos homogéneos. La delimitación o conceptuali-

¹ Argentino. Licenciado en Teología por el IU ISEDET, Magister en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina). Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) y miembro del Comité Directivo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). Investigador Asociado del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (Chile).

zación de estas instancias son también marcos que permiten la inscripción de valores, de prejuicios, de jerarquizaciones, de deseos, a partir de los conflictos por la legitimación de posicionamientos, visiones, prácticas, etc. Así es que al hablar de “jóvenes” no hay que definirlos solo desde marcos categóricos esencialistas, sino intentar ir un poco más atrás y ver lo que hay de fondo. Hacemos algunas preguntas que nos permitan indagar sobre ello, a saber: ¿qué hay *detrás* de nuestras definiciones etarias? ¿Qué prejuicios podemos identificar? ¿Qué nos dicen estas definiciones sobre la manera de delimitar otros elementos que surgen de estos binomios, como por ejemplo “lo juvenil” en contraposición a “lo adulto”? ¿Qué reflejan estas enunciaciones sobre las condiciones sociales, políticas, económicas, culturales, donde se inscriben?

Al hablar de estos temas, nos enfrentamos directamente con un problema: *el adultocentrismo*. En otro trabajo² hemos definido dicho término como una cosmovisión muy propia de la modernidad, que tiende a delimitar los procesos etarios desde una jerarquización de poder, una posición patriarcal, una matriz que absolutiza y esencializa las identidades (es decir, que las sitúa como objetos dados y no como procesos de formación), a partir de un enfoque evolucionista de la realidad. Por ende, más que una categorización sobre lo que es ser niño/a, joven o adulto, el adultocentrismo promueve una perspectiva antropológica que procura delimitar campos de dominio de los varones adultos sobre mujeres, niñas/os y jóvenes. Encapsula cada uno de estos sectores o procesos de individuación como fichas que forman parte de un engranaje más amplio y los ubica en un lugar secundario por debajo de la cúspide, ocupada por el varón adulto. Esto sirve, entonces, a la promoción de visiones patriarcales de la familia (donde

² Nicolás Panotto, *De juegos que hablan de Dios. Hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Guayaquil, SBU, 2017.

el hombre domina a la mujer, los niños y las niñas) que desprestigian el protagonismo social juvenil sosteniendo que ciertas acciones en este sector son más bien una reacción hormonal ingenua y no una acción y una demanda legítimas por sí mismas. A su vez, enmarca dinámicas de poder tanto en el campo familiar como en lo político, económico, social y religioso.

II

Me gustaría detenerme en otro factor que, considero, se cuele en estos procesos de disparidades, que al final no son más que disputas de sentido. Me refiero particularmente a *las clasificaciones etarias como un fenómeno que ansía manejar el temor a la ambigüedad de la vida*. Con esto no pretendo argumentar que las distinciones por edades y procesos de desarrollo son invenciones innecesarias y falaces. Pero sí destacar algo fundamental, y es que ellas son siempre construcciones culturales, por lo cual acarrear delimitaciones históricas, lineamientos socio-culturales, prejuicios y, como ya mencionamos, dinámicas de poder. En este sentido, la resistencia a y el prejuicio sobre “lo juvenil” comportan una pugna por el manejo (o falta de él) de cuestiones elementales de la vida: en este caso, su ambigüedad, es decir, sus giros inesperados, su heterogeneidad, su inseguridad, su inherente movimiento hacia el cambio y la transformación.

Quiero hablar sobre este punto, porque existen algunas frases muy instaladas en nuestros imaginarios sociales y eclesiales que se entonan de la siguiente manera: “ah, dice eso porque aún es muy joven”; “qué ingenua: le falta mucho camino aún”; “¡ay, si yo a tu edad también era así de revolucionario! Después la vida me mostró otras cosas”; “aprovecha ahora, porque cuando llegues a mi edad ya no podrás hacer nada de eso”. Y así muchas más. Lo que estas expresiones ponen de manifiesto es a un adulto/a que se

refiere a un niño, adolescente o joven como carente de objetividad, razón, derecho o legitimidad debido a que existe un paralelo entre tiempo concurrido y sabiduría, o entre cronologías etarias y objetividad en las lecturas socio-políticas.

Por un lado, hay que afirmar que esos paralelos son absolutamente reduccionistas. La idea de que la madurez es una especie de conjunción entre edad y experiencia es una fantasía. La misma noción de madurez se presenta bajo un parámetro impuesto, que muy ingenuamente se lo vincula con el paso de los años, cuando harto sabemos que dicha fórmula es falsa. Es decir, “ser maduro/a” conlleva más bien un cúmulo de preconcepciones impuestas *a priori*, como una especie de meta o *summum* del progreso humano adulto, y no es más que una quimera que se construye frente a la imposibilidad banal de alcanzar la plenitud. Por otro lado, muchas veces —por no decir la mayoría— dichas expresiones no hablan tanto de la condición del receptor/a, sino de los prejuicios del emisor/a. Es decir, el cuestionamiento a lo revolucionario, la ingenuidad atribuida a deseos de cambio y la ridiculización de argumentos presentados refieren más a la incapacidad del adulto/a en cuestión que a la inmadurez atribuida al niño/a o joven.

Estos son algunos casos que, a mi criterio, dan cuenta de la imposibilidad de manejar la ambigüedad inherente a la vida por parte de muchos/as adultos/as. Son dinámicas que parten de la falacia de que la adultez significa un lugar de seguridad, la cúspide del conocimiento consumado, el poder de manejar la sutura de los procesos existenciales, tanto propios como ajenos. Esto le otorga una posición de superioridad frente a los otros. De esta manera, la distancia construida entre un/a adulto/a y un/a joven se transforma en un escenario de disputa por la verdad en torno a la vida misma, donde la sanción, la des-legitimización y la estigmatización son acciones punitivas de silenciamiento. Discursos,

prácticas, demandas y controversias sobre cosmovisiones monopólicas se disfrazan de criterio experiencial y de “cosa de grandes” -y solo por ello, de verdad absoluta cuando, en realidad, son elementos que responden a la mantención de visiones de privilegio social, político, cultural y religioso.

Así, insistimos sobre el hecho de que las delimitaciones etarias no solo responden a una categorización sobre el desarrollo humano, sino que son utilizadas como mecanismos de coerción y legitimación de visiones sobre la realidad que se comprenden monopólicas y absolutas. Por lo tanto, los cuestionamientos a estas últimas traen consigo el miedo inherente de muchos individuos y grupos a los cambios, las críticas, el conflicto; es decir, la ambigüedad que nos constituye.

Podríamos mencionar algunos elementos que dan cuenta de las tensiones que provoca esta ambigüedad. Ella se presentan como un *hiato*, como fisuras y distancias entre la necesidad de lugares de seguridad y la inseguridad inherente a todo lugar; entre la búsqueda de verdades absolutas y la imposibilidad de encontrarlas; entre aquellas historias inevitables que llevamos a cuestras y la necesidad de desprendernos de ellas para hacer nuestro propio camino; entre el deseo de avanzar y la imposibilidad de hacerlo. Todo esto nos lleva a reclamar, de la manera que sea necesaria, la universalidad de nuestra parcela existencial como una manera de sentirnos seguros/as: entre el instinto que tenemos de buscar nuevos horizontes y el miedo a lanzarnos a lo desconocido; entre la manera en que aprendimos la fe y la necesidad de superarla a partir de las nuevas demandas personales, contextuales, eclesiales, etc.

¿Cuáles son nuestras reacciones frente a estas circunstancias? Aferrarnos a lugares únicos, para uno y para los demás. Una actitud que puede rozar el totalitarismo, el fanatismo, el fundamentalismo, como una modalidad que niega al otro, que condena lo extraño, que se cierra a todo diálogo. Actitudes adulto-céntricas

que parten de la supuesta existencia de verdades aplicables para todos los casos, que parten del uso de la razón (cosa que solo los adultos pueden hacer), de una noción evolucionista de la historia que acomoda nuestros asientos a su capricho, sin nosotros/as poder hacer nada (aunque siempre hay lugares de poder asignados de antemano, por supuesto).

Aquí nos encontramos con otro factor a destacar: las dificultades para lidiar con la disidencia, con el cuestionamiento, con la diferencia, no deviene solamente por el temor de asumir la ambigüedad a la cual todo ser humano se ve enfrentado, sino también por no saber cómo construir un lugar propio en medio de ese hiato, manifiesto en la presencia de un Otro que me confronta con mi carencia de seguridad y mi posición relativa. Cuando hablamos de ambigüedad no hablamos necesariamente de que no tendría que existir lugar alguno; eso sería in-humano. Todos/as contamos con matrices desde donde vemos el mundo. El punto está en aprender a ubicarnos en un espacio que reconozca la diferencia inherente a la convivencia, y con ella la legitimidad del Otro/a. Es decir, el problema no son los puntos de partida, sino su absolutización que termina fagocitando el sentido de pluralidad.

III

La noción de ambigüedad ha sido un tema presente en las ciencias sociales y humanas. Por ejemplo, la sociología y la antropología afirman que el vicio de la epistemología y ciencia modernas por clasificar y categorizar todos los fenómenos humanos (y no-humanos) responde, precisamente, a la necesidad de promover la existencia de supuestos conceptos universalizables, con la intención de construir un marco de sentido que ubique a la modernidad occidental y europea como la depositaria de un estatus

de legitimidad frente al resto del mundo, lo cual a su vez respaldó su empresa colonialista. Es decir, las categorizaciones emergen como un modo de negar la ambigüedad que cuestiona el podio de Occidente y la realidad de otros modos de existencia.

Los estudios poscoloniales han mostrado que esta lógica tiene su origen en 1492 con la conformación del sistema-mundo capitalista, donde la separación entre lo humano y la naturaleza comienza a ser subalternizada. Es decir, mientras antes existía una visión más “orgánica” de la realidad —donde naturaleza y humanidad se concebían desde una mayor simetría—, ahora el podio antropocéntrico sobre el medio, típico de la modernidad ilustrada, sirve como fundamento a las lógicas de explotación, no solo sobre la naturaleza, sino también sobre lo considerado “no humano”, es decir, los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva

el universo material es como una máquina en la que no hay vida, ni *telos*, ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan solo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No solo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquinaica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal herido no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.³

Esto da lugar a los dualismos típicos de la modernidad, como la distinción sujeto-objeto. Esta lleva, por un lado, a la construcción

³ Santiago Castro-Gómez, “Decolonizar la Universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, p. 83.

de un Sujeto universal como plataforma antropológica eurocéntrica de la modernidad, que deslegitima cualquier otro modo de subjetividad que no sea occidental. Y, por otro, a la construcción de un proceso de clasificación socio-cultural que ubica al ser humano (desde su definición occidental, adultocéntrica y patriarcal) en un estatus de dominio sobre el resto de las realidades, objetos, universos, cosmovisiones y otros pueblos.

La “superioridad” autoatribuida por la mentalidad moderna, de su estatus ontológico identitario y la idea de progreso, en las naciones coloniales, sitúa el racionalismo ilustrado y adultocéntrico y el positivismo científico como los epicentros universales de la construcción del conocimiento. Dicha epistemología predomina en las prácticas de clasificación deductiva, las determinaciones positivistas, la ubicación de la razón como el epicentro del saber y de la ciencia como poseedora de la “verdad” absoluta, transparente y neutral. A su vez, representa la naturalización de las propias relaciones sociales, lo cual también cae sobre las distinciones etarias como depositarias de caracterizaciones que “ponen en su lugar” a cada grupo, y en ella a los/las adultos/as como primeros en la pirámide.⁴

De aquí que toda epistemología no racional o inductiva, ligada a otros campos de la sensibilidad humana —el arte, lo estético, lo oral, la narrativa— son comprendidos como modos primitivos o secundarios, por lo cual distan de ser estimados como posibles mediaciones epistémicas y formas de intervenir en la realidad. Más aún, dichos encuadres ponen en evidencia la necesaria sensibilización sobre conocimientos-otros, que a su vez visibilizan

⁴ Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CICCUS/CLACSO, 2011, pp. 15-44; véase Michael Foucault, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 33-127.

la ambigüedad que atraviesa las pretensiones de universalidad moderna.

Pero como afirman los antropólogos Adam Seligman y Robert Weller, “lo ambiguo es ambiguo porque existen diferentes posibilidades (...). Porque la humanidad requiere de categorías y las categorías crean ambigüedad, necesitamos aceptar que en la vida humana la ambigüedad siempre estará con nosotros”.⁵ En otros términos, esta necesidad de categorización falla en su misma pretensión de homogenización. Las posibilidades inagotables de definir la realidad revelan que el punto no reside tanto en la capacidad de delimitar, sino en la condición de heterogeneidad, y con ello el reconocimiento del *locus* de ambigüedad de cualquier demarcación, que manifiesta dicha posibilidad de nominar, definir, categorizar.

El psicoanálisis es otra disciplina que nos permite ahondar sobre este punto. Dicha teoría plantea que la subjetividad se construye en la tensión que representa en lo propiamente humano, la falta constitutiva y la necesidad de “llenarla” de sentido. En palabras de Natalia Lorio y Mercedes Vargas: “División, escisión, fisura serán, en cambio, los signos de una ontología de un ser nunca idéntico a sí mismo, diferido en su presentación, perforado en su esencia, fisurado en su integridad”.⁶ Es decir que nuestra identidad se construye en ese entre-medio entre las carencias y la ambigüedad, y los discursos y prácticas que materializan el intento de dar respuestas transitorias frente a esos hiatos que nos atraviesan. “Paradoja y ambigüedad, duda y no certeza, señalan el escenario

⁵ Adam B. Seligman y Robert P. Weller, *Rethinking Pluralism. Ritual, Experience, and Ambiguity*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, p. 23.

⁶ Natalia Lorio y Mercedes Vargas, “Sujeto y deseo. Notas sobre una dialéctica paradójica” en AAVV, *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cabra, 2015, p. 173.

donde tiene lugar el advenimiento subjetivo que asume una dialéctica no recíproca pero solidaria entre el sujeto y el Otro.”⁷

La filosofía, por último, nos llama a asumir la ambigüedad, no desde el temor a lo incierto, sino como una posibilidad de vernos en camino frente a los horizontes desconocidos. Entendernos como nómades que transitamos entre las innumerables vías que la vida nos pone en frente, cuestionando el exitismo y conformismo propios de la sociedad capitalista y la religiosidad conservadora. “Lo que define al nómade es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar”,⁸ afirma Rosi Braidotti. Dice más adelante:

Por consiguiente los desplazamientos nómades designan un estilo creativo de transformación; una metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar.⁹

En otras palabras, la ambigüedad impresa en la senda del nómade no es un camino a la deriva, sino la apertura a un campo de posibilidades. Como bellamente lo expresa David Le Breton:

El caminante es un hombre o una mujer del pasaje, del intervalo, va de un lugar a otro, a la vez afuera y adentro, ajeno y familiar. No toma los caminos comunes donde pasan los autos sino los atajos, los senderos, los lugares destinados a la gratuidad, aquellos que no están legitimados por ninguna funcionalidad.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁸ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ David Le Breton, *Caminar. Elogio de los caminos y de la lentitud*, Buenos

IV

Lo que planteamos es que *aprender a lidiar con la ambigüedad como sentido vital nos llevará a construir visiones y relaciones más justas con respecto a la juventud*. Por un lado, esto conlleva un ejercicio de deconstrucción de aquellos imaginarios estigmatizantes sobre los y las jóvenes, imaginarios que a su vez respaldan dinámicas de jerarquización y prácticas de opresión. Y por otro, es una invitación a construir nuevas imágenes y modos de relacionamiento sociales. Es un llamado desde el propio Evangelio (Gal 3.28) a dejar de lado los condicionamientos y prejuicios sociales, con el objetivo de crear una comunidad donde niños/as y jóvenes tengan un lugar protagónico y dejen de ser silenciados por el desafío que sus demandas y perspectivas ponen frente a la falsa pretensión de seguridad y poder adultos.

La ambigüedad no es algo negativo. Todo lo contrario. Es una invitación a reconocer un *locus* vital que nos muestra en camino, en proceso, con idas y venidas, con apuestas y errores, elementos todos ellos que son parte inherente de nuestra existencia humana, y no solo de un sector etario. Así somos y nadie puede negarlo. Somos seres que nos movemos y existimos desde la ambigüedad. Toda pretensión de posarnos en un lugar de absolutización — como lo hace cualquier lugar conservador y fundamentalista— es un intento de negar el temor a dicho caminar arenoso. Esto significa que no hay lugares únicos. Siempre hay espacios donde posar, pero no existen los oasis eternos ni absolutos, menos aún manipulables. En nuestra vida, todos y todas tenemos reposos de seguridad, otros más o menos, y otros que no tenemos idea cómo hacer.

Aires, Waldhuter, 2014, p.14. Véase Frédéric Gros, *Andar. Una filosofía*, Buenos Aires, Taurus, 2014.

Desde la fe contamos con muchos retos para responder teológicamente a estas coyunturas. La teología puede ser el peor paliativo y continuar legitimando visiones adultocéntricas, partiendo precisamente de una imagen patriarcal de lo divino. Pero también se puede asumir el lugar de la *gracia*, donde precisamente uno de sus sentidos etimológicos es la afirmación de “lo joven”, es decir, de la manifestación de lo divino como instancia de renovación y “rejuvenecimiento”.¹¹

Por esta razón, requerimos comprender dos elementos centrales. Primero, *que Dios mismo se encuentra en un lugar de ambigüedad*. O, en otros términos, que es imposible ver a Dios sin apelar a nuestro inevitable lugar de ambigüedad. Dios es siempre Totalmente Otro, como decía Karl Barth. Es completo exceso, trascendencia, alteridad. La ambigüedad divina tiene que ver con esa posicionalidad que no le ata a ninguna imagen concreta, sino que lo inscribe como Creador de diferencia y pluralidad, a partir de un sinnúmero de rostros, donde a su vez ninguno le clausura. Cualquier absolutización de alguna de estas imágenes es pura idolatría. Por esta razón, debemos interpretar a Dios desde la ambigüedad. Tal como interpretamos el texto sagrado: una hermenéutica bíblica es siempre una hermenéutica de la provocación. Provocación en el sentido de asumir lugares y de poder subvertirlos para tomarlos.

Esto nos lleva, como segundo elemento, a reconocer que *vivimos la fe desde la ambigüedad*. “Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago” (Rom 7.19), nos recuerda el apóstol Pablo. *Simul iustus et peccator* (pecador y justo al mismo tiempo); *peccator in re, iustus in spe*, es decir, “pecador en la realidad, justo en la esperanza”, nos exhorta Lutero. La fe no es un

¹¹ Juan Luis Segundo, *Teología abierta*, t. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p. 238.

lugar estanco, sino un “marcar la diferencia”, es decir, vivir en una tensión constante entre lo que somos y lo que deseamos ser. Es la tensión utópica del Reino hecha carne en nuestro cuerpo.

Aquí surgen dos tareas necesarias. Por un lado, desarrollar una teología que permita entendernos como seres en tensión. ¿Cómo hacemos para hablar de Dios más allá de las seguridades y verdades que buscamos constantemente? Por otro lado, una teología que asuma la radicalidad de la diversidad como dimensión ética. De aquí, permítanme proponer algunas resignificaciones teológicas básicas:

1. *El punto de partida de la teología debe ser la dignidad de la vida, la dignidad humana.* No el dogma, ni la religión, sino el cuidado de la vida en todas sus dimensiones. Recordemos al Dios que se reveló a los profetas para cuestionar a los poderes políticos y religiosos que oprimían a partir de una visión estanca y ritualista de lo divino y la propia fe. Jesús se reveló contra los fariseos por el hecho de que la letra de la ley fuera legitimada por encima del cuidado de la vida humana y cósmica. De esta manera, aprenderemos a vivir la fe como una caminata asumida del proceso existencial, y no como un cerco que nos encajona en categorizaciones y obligaciones etarias.
2. *Necesitamos una teología desde la niñez.* Este marco teológico pone en tensión tanto los sentidos adultocéntricos como la comprensión de una teología de lo juvenil. Requerimos valorizar los sentidos del juego, del proceso, de la subversión, del cuestionamiento, todos estos elementos atribuidos a la niñez y las juventudes, y como tales siempre resistidas por circunscribirse a una condición de inferioridad frente a lo adulto. El Dios desde la niñez y la gracia (lo “rejuvenecedor”) es el Dios que juega y que va más allá de la abstracción enajenante de la razón, que desafía las visiones patriarcales y absolutistas desde

la idea de la “evolución” de la vida y la revelación divina. Es una teología que cuestiona las jerarquizaciones sociales, deconstruyendo las jerarquías que enmarcan la manifestación de Dios y sus supuestos emisarios.

3. *Hay que desarrollar nuevas imágenes de Dios. ¿Por qué necesitamos “otros rostros”?* La teología como objeto no se “dirige” hacia los sujetos, como una especie de matriz *a priori* que intenta “inventar” una dimensión divina, sino que la teología *se encuentra* allí, en los otros, circulando en las fronteras que nos distancian y que a la vez nos acercan. Parafraseando a Juan Luis Segundo: si la teología no ve al Otro/a, es una teología muerta.
4. *Hay que deconstruir el eclesio-centrismo de la teología.* La fe, y por ende la teología, es una cosmovisión que va más allá de las paredes de la iglesia y su institucionalidad. Aquí, la visión del Reino como la presencia de Dios en el *oikos*, en la “casa común”, en la propia historia. La teología tiene que ver con discernir el movimiento del Espíritu en nuestras sociedades, relaciones, instituciones, sea cuales fueren. De esta manera, los niños/as y jóvenes deben ser empoderados como sujetos teológicos, porque desde su especificidad (sea auto-proclamada o atribuida) dan cuenta de las formas en que Dios actúa. Lamentablemente, los lentes opacos de las iglesias-instituciones no nos permiten ver con claridad lo que lo divino está haciendo y nos está interpelando en las voces de nuestros jóvenes y niños/as.
5. *Por último, necesitamos comprender que una resignificación teológica implica la apertura de un proceso pastoral.* Para que la teología se mantenga en movimiento inevitablemente debe entrar en conflicto. Pero no el conflicto por el conflicto (como muchos conservadores aducen), sino porque hay instancias que requieren una actitud crítica. Debemos tener dos cosas en cuenta. Primero, que es importante comprender la dimensión

pastoral de transformar nuestras nociones sobre Dios. Como creyentes, todo lo leemos a la luz de lo que apre(he)ndemos sobre lo divino y su revelación. Las imágenes que construimos a partir de ello son determinantes para nuestra vida. Por eso, los procesos teológicos distan de ser instancias abstractas y académicas, como muchos/as confunden. Más bien, representan procesos de deconstrucción de nuestra fe, y con ello de nosotros mismos/as. Y aquí precisamente el segundo elemento: hay que tener una actitud pastoral hacia nosotros/as mismos/as como también hacia los demás. Vernos en camino, en proceso, implica tenernos paciencia y amor propio para caminar en los senderos pedregosos del cuestionamiento y el cambio, pero que al final traen consigo señales de salvación y encuentro. Hay que tenernos paciencia, así sabremos acompañar y ser abiertos a la interpelación del Otro/a.

En conclusión, lo que he intentado mostrar es que nuestras reacciones de prejuicio y estigmatización sobre las juventudes y la niñez parten de las dificultades —propias de nuestro trasfondo moderno y capitalista— de entendernos como seres en proceso, en camino, atravesados por lo ambiguo y confrontados con la diferencia. Esas dificultades las disfrazamos y escondemos detrás de categorizaciones que lanzamos sobre los procesos vitales, las cuales se transforman en acciones coercitivas de silenciamiento en los/las jóvenes y niños/as, sobre los que volcamos una batería de preconceptos adultocéntricos.

Por esta razón, necesitamos deconstruir esas cosmovisiones cosificantes de la juventud y la niñez. Necesitamos reconocer que la resistencia a escuchar su voz y dar cuenta de su presencia señalan, en realidad, la imposibilidad que tenemos como adultos/as de afrontar los procesos existenciales que aún nos atraviesan y asimilar que estamos lejos de vivir en ese castillo de fantasía

promovido por el evolucionismo moderno, donde logramos alcanzar un supuesto estatus de seguridad y “madurez”.

De aquí que, dependiendo de nuestras imágenes de Dios y nuestra manera de vivir la fe, respaldaremos una visión de proceso que apueste a construir una comunidad donde las diferencias etarias sean parte de un caminar conjunto. Y no un conjunto de categorizaciones estigmatizantes, o una manera patriarcal y colonial de ver a Dios, donde la incidencia, la relevancia social, el aprendizaje familiar, sea solo “cosa de grandes”. Por ello, he aquí el llamado a hacer un proceso de cambio teológico en el pleno sentido de la idea, en el cual nos abramos a nuevas imágenes de Dios, nuevos procesos pastorales, nuevas formas de ser comunidad de fe, que sean interpeladas por la belleza, la sabiduría, la estética, la originalidad, presentes en nuestros jóvenes y niños/as.

Referencias bibliográficas

- BRAIDOTTI, Rosi, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Deconolizar la Universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una verdad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, p. 83.
- FOUCAULT, Michael, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- GROS, Frédéric, *Andar. Una filosofía*, Buenos Aires, Taurus, 2014.
- LANDER, Edgardo, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber*, Buenos Aires, CIC-CUS/CLACSO, 2011, pp. 15-44.
- LE BRETON, David, *Caminar. Elogio de los caminos y de la lentitud*, Buenos Aires, Waldhuter, 2014.

- LORIO, Natalia y Mercedes Vargas, “Sujeto y deseo. Notas sobre una dialéctica paradójica” en AAVV, *Sujeto. Una categoría en disputa*, Buenos Aires, La Cebra, 2015.
- PANOTTO, Nicolás, *De juegos que hablan de Dios. Hacia una teología desde la niñez latinoamericana*, Guayaquil, SBU, 2017.
- SEGUNDO, Juan Luis, *Teología abierta*, t. I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
- SELIGMAN, Adam B. y Robert P. Weller, *Rethinking Pluralism. Ritual, Experience, and Ambiguity*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.



Juventud, cultura contemporánea y unidad en el espíritu

David Mesquiati de Oliveira¹ y Kenner Roger Cazotto Terra²

Introducción

Tomando como base algunos modelos teóricos para el análisis de la juventud y el texto de Juan 3.1-21, que habla sobre el nuevo nacimiento, buscamos, por medio de una pneumatología *del plural*, incentivar la discusión entre los jóvenes sobre la tolerancia y la unidad que tenemos como raza humana y releer el texto del evangelio de Juan a partir de la presencia del Espíritu en el mundo y de sus principales consecuencias. Es una invitación para la construcción de la paz a partir de una experiencia de lo Alto que permita reconocer en el Otro a la acción del Espíritu.

Existen diversos modelos teóricos para analizar la categoría de juventud. José Machado Pais afirma:

no hay, de hecho, un concepto único de juventud que pueda abarcar los diferentes campos semánticos que le aparecen asociados. Las diferentes juventudes y las diferentes maneras de mirar estas juventudes corresponderán, pues, necesariamente, a diferentes teorías.³

¹ Doctor en Teología, pastor, teólogo sistemático-pastoral, presidente de la FTL Brasil, tesorero del Comité Directivo de la FTL Continental, docente de la Faculdade Unida de Vitória (Brasil).

² Doctor en Ciencias de la Religión, pastor, biblista, coordinador del Núcleo FTL Vitória-ES, docente de la Faculdade Unida de Vitória (Brasil).

³ José Machado Pais, "As correntes teóricas da sociologia da juventude", *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1996.

Además, de acuerdo con Ivann Lago,

existen también muchas formas de presentarlas: a partir de sus filiaciones teórico-epistemológicas básicas; desde la perspectiva de su desarrollo histórico; en función de sus relaciones con las diferentes formas de describir y comprender las otras categorías sociales (vejez, infancia, etc.).⁴

Los trabajos de José Machado Pais⁵ y de Bourdieu,⁶ por ejemplo, orientan varios de los abordajes actuales. No haremos una revisión de la literatura sobre juventud, pues escapa al propósito de este texto y no nos lo permite el espacio. Solamente levantaremos algunos puntos que pueden ayudar en la comprensión del joven en la cultura contemporánea, especificando la relación entre juventud y la percepción de la unidad que sería dada por el Espíritu.

Comprendiendo la categoría juventud

Pais ha clasificado las teorías sociológicas sobre la juventud en tres tipos diferentes: *generacional*, *clasista* y *cultura juvenil*.⁷ En

⁴ Ivann Lago, “Os jovens e a política: alguns elementos para pensar o cenário político-cultural do movimento estudantil contemporâneo” em Sandra V. Nogueira et al. (orgs.), *Educação popular, democracia e direitos humanos*, Ijuí: Unijuí, 2015, p. 78.

⁵ José Machado Pais, “A construção sociológica da juventude – alguns contributos”, *Análise Social*, vol. XXV, nº 105-106, 1990, pp. 139-165, e *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

⁶ Pierre Bourdieu, “A juventude é apenas uma palavra” em *Questões de sociologia*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983. pp. 112-121.

⁷ José Machado Pais, “A construção sociológica da juventude – alguns contributos”, *op. cit.*

la generacional, el enfoque está en la juventud como fase de la vida, apoyándose en la identidad a partir de cada generación. En la clasista, la lógica se concentra en las relaciones entre jóvenes, mayoritariamente dentro de la misma clase social. Y, en la cultura juvenil, la cuestión está focalizada en el sistema de valores socialmente atribuidos a la juventud. El autor enfatiza:

Más que hacer una deducción de los “modos de vida” de los jóvenes a partir de un “centro” imaginario corrientemente identificado con una cultura dominante (de generaciones o de clases), parece ser preferible estar prioritariamente abiertos a un análisis ascendente (pase la expresión) de los modos de vida de los jóvenes, partiendo de sus infinitesimales mecanismos, de las estrategias y tácticas cotidianas, intentando percibir cómo estos mecanismos son invertidos, utilizados, transformados, cuáles son sus posibles involuciones o generalizaciones. Es esta forma de mirar la sociedad, a través del cotidiano de los jóvenes, una condición necesaria para un correcto abordaje de algunos de las paradojas de la juventud, aunque no suficiente.⁸

El abordaje tradicional de la juventud consideraba la fase juvenil como un proceso de adaptación a la estructura social. Las “anormalidades”, como la bohemia, delincuencia, irresponsabilidad y los ideales revolucionarios, eran vistas como disfunciones sociales. Poco a poco, y con más claridad a partir de la década de 1960, ocurrió un proceso inverso: justamente este potencial disfuncional pasó a ser considerado como una alternativa a las sociedades en crisis. Se redescubre, así, al joven. A partir de los años setenta, ser joven es visto como un estilo de vida, actuando en la construcción de la identidad y de la sub-

⁸ *Ibid.*, p.164.

jetividad. Aquella rebeldía potencialmente transformadora fue siendo domesticada gradualmente por la *cultura juvenil*. Conforme apunta Ivann Lago:

Se destaca la tesis de que las categorías etarias, cada vez más, se van tornando “estilos de vida”, y la juventud, una fase de la vida humana con identidad –cultural– propia, para ser más que una etapa transitoria de la existencia. Los propios jóvenes luchan para no ser simplemente asociados a la idea de la juventud como pasajera e indefinida, y buscan, aunque de modo no consciente, dar un carácter permanente a la cultura que comparten.⁹

Hay un proceso de juvenilización de la vida y de la sociedad por medio del consumo y del “estilo joven” que transforma a la juventud en un mero signo, sin capacidad contestataria y carente de sentido.¹⁰ Hay un desfase entre juventud y edad cronológica que transforma a la primera en un bien a ser conquistado en cualquier edad. Al mismo tiempo, como afirma Philippe Ariès, la edad se volvió parte fundamental de la identidad y generó clasificaciones arbitrarias.¹¹ Cecília Mariz destaca las clasificaciones utilizadas en Brasil que varían “de los 14 a los 24 años, de los 15 a los 25 años, o aun las que la extienden hasta los 35 años, o que la subdividen en ‘adolescencia’ (hasta los 18 años) y ‘juventud propiamente dicha’ (después de los 18 años)”.¹² Hay una tendencia hacia que la juventud cubra cada vez más un grupo de edad más amplio.

⁹ Ivann Lago, “Os jovens e a política: alguns elementos para pensar o cenário político-cultural do movimento estudantil contemporâneo”, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰ Véase Jean Baudrillard, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 2007.

¹¹ Philippe Ariès, *História social da criança e da família*, São Paulo, LTC, 1981.

¹² Cecília Mariz, “Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião”, *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, vol. 17, nº 2, 2005, p. 260.

En las sociedades tradicionales, la juventud es menos definida por la edad que por el hecho de no poseer aún el desempeño de los papeles atribuidos a los adultos. En estas sociedades, jóvenes son los que no se casaron, no tuvieron hijos o aún no están en el mercado de trabajo, por ejemplo. Se deja de ser joven no cuando se alcanza determinada edad, sino con el ingreso total en el mundo adulto. Se vive la experiencia de ser joven cuando este ingreso aún no ha ocurrido totalmente y ya sucedió el abandono de los papeles infantiles. Viviendo en esta liminaridad, los jóvenes comparten una situación de fragilidad social, lo que es verdad tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas. Esta experiencia de liminaridad sería común a todos los jóvenes, independientemente de su posición en la estructura social.¹³

De esta forma, es posible hablar del joven en general, aunque tenga peculiaridades de género, de clase y de etnia, llegando en una categoría “juventud” con relativa autonomía.¹⁴ Pero, aunque los jóvenes tengan en común la experiencia de la liminaridad y de estar en un período socialmente inestable y frágil, no necesariamente son conducidos en la misma dirección, como si hubiera una inclinación de la juventud para determinadas acciones u opciones. En lo referente a la religión, por ejemplo, hay jóvenes intensamente dedicados a la experiencia religiosa, mientras que otros tantos viven de forma laica y secularizada. Ser joven no implica adherir a una religión o negar la experiencia religiosa. Como apuntó Cecilia Mariz, la juventud es una categoría ligeramente autónoma, o sea, ser joven no define mayor o menor disposición para la filiación religiosa. Sin embrago, y no podemos perderlo de vista, más que en otros períodos de la vida, la juven-

¹³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴ *Ibid.*

tud “parece fomentar la necesidad de sentimiento de pertenencia y de comunión”.¹⁵

La propia experiencia de juventud en nuestra sociedad genera un tipo de subjetividad capaz de llevar al mismo joven, o jóvenes con el mismo perfil social o la misma vivencia, a no tener religión alguna o tener mucha religión. Estamos suponiendo, así, que la juventud puede ser vista como una variable independiente. De esta forma, sería posible no solamente usar la categoría joven en referencia a individuos de distintos estratos sociales en el mundo contemporáneo, sino también asumir que, a pesar de pertenecer a estratos distintos, comparten algunas características sociales en común por ser jóvenes. Se asume, por lo tanto, que ser joven en la sociedad contemporánea implica experiencias específicas de vida a las cuales se conecta cierta subjetividad mínima, que se caracterizaría por una afinidad electiva con los extremos o las “experiencias radicales”.¹⁶

Esta subjetividad mínima conectada a los extremos ha impulsado a muchos jóvenes hacia el compromiso por la transformación del mundo y la búsqueda del Bien Común. Hermes Zanetti analiza la relación entre juventud y espíritu revolucionario y argumenta que, a pesar de no haber uniformidad en el estándar “joven”, es posible hablar de la condición de jóvenes. Esta tendría, entre otros factores, la revuelta, la agresividad, la organización grupal y, especialmente, la búsqueda de autonomía.¹⁷ Groppo relaciona la juven-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Hermes Zanetti, *Juventude e revolução. Uma investigação sobre atitude revolucionária no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 2001.

tud también con el ocio,¹⁸ así como Pais. El compromiso juvenil puede ser manipulado por diferentes actores sociales, incluyendo la religión, por medio de una retórica alrededor de una supuesta bondad intrínseca en la juventud. Ariès destaca: “La juventud, que entonces era la adolescencia, iría a volverse un tema literario, y una preocupación de los moralistas y políticos. [...] la juventud surgió como depositaria de valores nuevos, capaces de reavivar la sociedad vieja y esclerosada”.¹⁹ Esto muestra que la juventud tiene una potencialidad de instrumentalización, especialmente en las manos de los políticos y de los moralistas. Mariz complementa: “el joven es concebido como alguien más propenso a actitudes heroicas y a virtuosismos religiosos,²⁰ que busca la santidad y también la revolución, y que moriría por una causa”.²¹ Transformando la sociedad al “estilo joven”, se ha generado “una sociedad que estimula el prolongamiento de un tipo de subjetividad juvenil que valoriza el cambio constante y carga siempre un sueño de un futuro”. Cabe a la academia y a las religiones proveer contenidos y reflexiones a los jóvenes que estimulen la participación en la vida pública con capacidad crítica y primacía del respeto, de la convivencia pacífica, de la valoración por la vida, es decir, de los Derechos Humanos. La reflexión bíblica a seguir camina en esta línea. Teniendo en consideración la reflexión anterior, se ejercitará una lectura bíblica que

¹⁸ Luís Antonio Groppo, *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*, Rio de Janeiro, Difel, 2000.

¹⁹ Philippe Ariès, *História social da criança e da família*, op. cit., p. 14.

²⁰ Algunos movimientos en Brasil, como *Yo he escogido esperar* y *Locos por Jesús*, por ejemplo, muestran cómo la juventud puede ser llevada, en masa, a propuestas fervorosas. Ver más en: sitio oficial de *Eu escolli esperar* (<http://www.euescolliesperar.com/>) y sitio web del pastor Lucinho (<http://prlucinho.com.br/>).

²¹ Cecília Mariz, “Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião”, op. cit., p. 257.

favorezca al joven para percibir la necesidad imperiosa de establecer un diálogo justo, franco y abierto.

Nacidos de lo Alto y del Espíritu: Juan 3

¿Cómo proponer el diálogo entre juventud cristiana y el mundo contemporáneo? ¿Cómo relacionarse con personas de tradiciones religiosas diferentes? Más aún, ¿cómo vivir en paz con el otro/diferente? Estas son preguntas inquietantes y que demandan nuevas respuestas. En la tradición judaica la expresión *Shalom* (paz) extiende sus fronteras de significado más allá de la dualidad paz versus guerra. El término precipita sus tentáculos semánticos hacia la armonía en un todo. Pasa desde las regulares lluvias, que mojan la tierra llena de simientes, de valor incuestionable para un pueblo campesino, hasta las buenas relaciones de la humanidad consigo misma y con el otro/otra (naturaleza, diferentes y Dios). Delante de las tensas relaciones “humano-humano” y “humano-mundo”, ¿cuál sería la propuesta de la experiencia del nacimiento de lo Alto y de vivir en el Espíritu?

El texto escogido (Jn 3.1-21) está insertado en el bloque conocido por los exégetas como “Libro de las Señales”, en el cual encontramos el ministerio público de Jesús, que por las señales y palabras se daba a conocer como revelador del Padre. Además de esto, el episodio de Nicodemo debe ser leído a la luz de los versos 23-25 del capítulo anterior, que releva la limitada fe de los que contemplaban las mismas señales. A nivel de redacción, Nicodemo debe ser interpretado como un ejemplo de las personas sobre las que Jesús tenía reservas y sirve para aplicaciones teológicas en la comunidad juanina.

El texto es presentado como un diálogo (3.2-9) que rápidamente se transforma en un monólogo (3.10-21). El tema central

de esta conversación, que es esclarecido por el monólogo, es el nacimiento de lo Alto o nacer otra vez. La ambigüedad del término *ánother* (“alto” u “otra vez”) usado en el original parece ser proposicional, y lleva al lector a pensar en el nuevo nacimiento como algo relacionado a la realidad de lo Alto/cielo. Nacer de nuevo, en el texto, se relaciona con la idea de inserción en el ámbito del Espíritu, una experiencia no domesticada, es decir, libre: “El viento sopla de donde quiere...”. En el texto se percibe cómo esta realidad del Espíritu está vinculada con aceptar la propuesta de Dios en Jesús de amar, sin restricciones, valorando toda la persona humana y a todas las personas.

Nacer de lo Alto: el soplo del Espíritu (Jn 3.1-9)

Y había un hombre de los fariseos que se llamaba Nicodemo, un gobernante de los judíos. Este vino a Jesús de noche y le dijo: — Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro; porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, a menos que Dios esté con él. Respondió Jesús y le dijo: —De cierto, de cierto te digo que a menos que uno nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios. Nicodemo le dijo: —¿Cómo puede nacer un hombre si ya es viejo? ¿Puede acaso entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer? Respondió Jesús: —De cierto, de cierto te digo que a menos que uno nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que ha nacido de la carne, carne es; y lo que ha nacido del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de que te dije: “Os es necesario nacer de nuevo”. El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va. Así es todo aquel que ha nacido del Espíritu. Respondió Nicodemo y le dijo: —¿Cómo puede suceder eso? (Juan 3.1-9)

Ya en el primer versículo, Nicodemo es identificado: él es un representante de la religión oficial, un fariseo. El redactor del evan-

gelio hace percibir al lector que Nicodemo reconoce a Jesús como digno de ser tratado como maestro, porque ha sido enviado por Dios. A partir de ahí, Jesús empieza a delinear su enseñanza: nacer de lo Alto. Para entrar en el Reino de Dios sería necesario nacer no físicamente, como si alguien pudiera entrar en el vientre de la madre otra vez para resurgir. Por el contrario, es necesario pasar por la experiencia del Espíritu. Y así como el viento —que no podemos prever de dónde viene o para dónde va, solamente percibimos sus efectos— son los que nacieron del Espíritu, los que son generados a partir de arriba por medio del *pneuma* (Espíritu), aquellos que aceptan la propuesta de Jesús. Por esto, en el texto, aceptar la propuesta de Cristo, que revela un Dios que ama el mundo, es vivir en el Espíritu.

A partir de esta lectura, percibimos que las formas visibles de la aceptación de esta propuesta —sea por las religiones, expresiones artísticas o cualquier medio de manifestación del Dios de Jesús— son secundarias. Se trata de pensar en una *neumatología* del plural, de las múltiples posibilidades formales, de las variadas expresiones. Desde esta perspectiva, no hay razón para negar al Otro. El nacer de lo Alto nos lleva a la conducción del Espíritu, que a su vez carga la aceptación del discurso de Jesús del imperativo del amor de Dios por el mundo en todas sus manifestaciones.

Monólogo: el amor de Dios sin fronteras (Jn 3.10-21)

Respondió Jesús y le dijo: —Tú eres el maestro de Israel, ¿y no sabes esto? De cierto, de cierto te digo que hablamos de lo que sabemos; y testificamos de lo que hemos visto. Pero no recibes nuestro testimonio. Si os hablé de cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os hablo de las celestiales? Nadie ha subido al cielo, sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que cree en

él tenga vida eterna. Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él. El que cree en él no es condenado; pero el que no cree ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. Y ésta es la condenación: que la luz ha venido al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo aquel que practica lo malo aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean censuradas. Pero el que hace la verdad viene a la luz para que sus obras sean manifiestas que son hechas en Dios (Juan 3.10-21).

Abruptamente, Nicodemo sale de la escena y Jesús empieza a hablar solo. En su monólogo él revela el origen del que enseñaba — en el verso 11 usa el plural (hablamos, conocemos; vemos, testificamos) que parece ser una proyección de la voz de la comunidad juanina— autorizando aún más su discurso. El contenido de su exposición estaba relacionado al anuncio del “sí” de Dios al mundo, o sea, su absolución y no su condenación. Por eso, el *Logos*, como dice el prólogo juanino, vino al mundo para que las personas, por el vínculo de las prácticas de la verdad, se aproximasen a la luz. Sin embargo, muchos rechazan la propuesta de la justicia, de la solidaridad y de la empatía por desear más a las “tinieblas”.

El odio y la separación son legitimados por pensar que Dios escoge instituciones, grupos y personas en detrimento de otros. No hay exclusivismo en el amor. Por el contrario, Jesús, luz para el mundo, alcanzaría a todos y todas. Al anhelar esta luz, el ser humano tendría sus prácticas iluminadas. Los violentos, injustos, excluidores y opresores no aceptan la propuesta de esta luz pues viven en las tinieblas y solo nacieron en la carne, y no aceptaron

la propuesta de vivir en el Espíritu. Para la juventud, el amor al prójimo, en el vínculo con el Espíritu, permitiría la vida en convivencia pacífica y como constructores del mundo, de la casa común (*ecumene*) de la humanidad. La juventud es invitada a mirar el nuevo nacimiento como aceptación de la propuesta de Jesús, para así entrar en el Reino iniciado y aún no finalizado. Esto nos convoca a vivir conducidos por el Espíritu, que no debe ser domesticado, sino percibido en actos que revelen un amor incondicional por el mundo, así como el Dios revelado por Cristo ha demostrado tener.

Podemos percibir en esto la ecumenicidad de la acción de los que viven en el Espíritu, pues ellos, así como el viento, son libres y por esto no tienen solamente relaciones institucionales con sus pares y no pueden ser colocados en campanas de cristal o grupitos ideológicos. Donde se sientan los efectos del Espíritu, allí estarán los jóvenes que se encontraron con la luz y en Él fueron nacidos (renacidos). En el ámbito de la luz, entonces, se genera la igualdad de importancia, porque revela la aceptación de un Dios que no está a favor de uno en detrimento de otro. Consecuentemente, son arrancadas las estacas que nos separan, para revelarnos juntos las obras de la luz. Así, promoveremos y viviremos en la paz. Y con la metáfora de la vida eterna, percibiremos la longevidad de este programa.

Consideraciones finales

Si la juventud ha dejado de ser una fase histórica y se ha vuelto una propuesta de experiencia existencial, puede ser promotora de espacios retrógrados y oscurantistas como, también, crear horizontes dialogales, fraternos y empoderadores. En Brasil hay un visible acercamiento de la juventud a los grupos y a las propuestas

más conservadoras. Con todo, la teología bíblica puede contribuir en la indicación de propuestas liberadoras e integrales a partir del evangelio de Jesús. Un ejemplo de esto se ve en el capítulo 3 del evangelio de Juan. Algunos exegetas, como C. H. Dodd, creen que la primera parte del libro de las señales revela “el nuevo” anunciado por Jesús: vino nuevo, templo nuevo y nuevo nacimiento. Este nuevo está vinculado a la aceptación de su propuesta. Esto es nacer de nuevo, puerta para entrar en el Reino, o nacer del Espíritu, que está más allá de las amarras de grupos exclusivistas, pero se realiza en las prácticas compatibles con la propuesta del Dios que ama el mundo. Nacer de lo Alto y de nuevo es nacer del Espíritu, que acerca, en una relación de iguales, a todas las personas, porque “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3.28). Estos no están “solamente allí o allá”, sino “allí y también allá”, y solo podemos percibirlo por los efectos, como el viento que sopla donde desea y solamente oímos su ruido. La juventud del Espíritu será un instrumento poderoso para la promoción de la paz, de la justicia y de la equidad, cuando oiga el Espíritu y esté en la luz.

Referencias bibliográficas

- ARIÈS, Philippe, *História social da criança e da família*, São Paulo, LTC, 1981.
- BAUDRILLARD, Jean, *A sociedade de consumo*, Lisboa, Edições 70, 2007.
- BOURDIEU, Pierre, “A juventude é apenas uma palavra” em *Questões de sociologia*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983. pp. 112-121.
- BROWN, R. E, *A comunidade do discípulo amado*, São Paulo, Paulus, 1999.

- CEBI, *Evangelho de João e Apocalipse*, roteiro para reflexão IX, 2. ed., São Paulo, Paulus, 2000.
- DODD, C. H, *Interpretação do quarto evangelho*, São Paulo, Teológica/Paulus, 2003.
- GROPPO, Luís Antonio, *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*, Rio de Janeiro, Difel, 2000.
- HALL, Stuart & Tony Jefferson (orgs.), *Resistance through rituals; youth subcultures in post-war Britain*, London, Hutchinson and Co, CCCS. University of Birmingham, 1993.
- LAGO, Ivann C, “Os jovens e a política: alguns elementos para pensar o cenário político-cultural do movimento estudantil contemporâneo” em Sandra V. Nogueira et al. (orgs.), *Educação popular, democracia e direitos humanos*, Ijuí: Unijuí, 2015, pp. 73-86.
- MATEOS, J.; BARRETO, J, *O Evangelho de São João: Análise Lingüística e Comentário Exegético*, São Paulo, Paulus, 1998.
- MARIZ, Cecília Loreto, “Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião”, *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, vol. 17, nº 2, 2005, pp. 253-273.
- PAIS, José Machado, “A construção sociológica da juventude – alguns contributos”, *Análise Social*, vol. XXV, nº 105-106, 1990, pp. 139-165.
- PAIS, José Machado, “As correntes teóricas da sociologia da juventude”, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1996.
- PAIS, José Machado, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.
- ZANETTI, Hermes, *Juventude e revolução. Uma investigação sobre atitude revolucionária no Brasil*, Brasília, Editora UnB, 2001.
- MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. In: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 17, n. 2, 2005, p. 253-273.
- PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude – al-

guns contributos. In: *Análise Social*, vol. XXV (105-106), 1990. p. 139-165.

PAIS, José Machado. As correntes teóricas da sociologia da juventude. In: *Culturas Juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1996.

PAIS, José Machado. *Culturas Juvenis*. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

ZANETTI, Hermes. *Juventude e revolução: uma investigação sobre atitude revolucionária no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 2001.



Missão integral. Das divergências epistemológicas ao poder dos “likes” nas comunidades virtuais

Robinson Jacintho¹

Introdução

O conjunto de circunstâncias políticas, sociais e religiosas em nossa América Latina tem tornado cada vez mais visível o fenômeno das disputas epistemológicas no campo teológico, sobretudo no que se refere a Teologia da Missão Integral (TMI). Não considerando a busca incessante dos apologistas neocalvistas e demais irmãos fundamentalistas em defender sua teologia em detrimento das teologias latino americanas, existem outros embates mais importantes, desde pontos de vista divergentes, sobre o conceito e prática da TMI. Com igual pretensão de domínio epistêmico e apologético, passaram a ser tensionados por alguns irmãos dentro do próprio movimento teológico da TMI, onde tais divergências epistemológicas, longe de soarem diferentes das acirradas lutas políticas e econômicas que vivemos em nossos países, encontraram, em nossa interpretação, suas raízes mais profundas: embates que revelam diferenças e antagonismos que, pelo advento dos ambientes virtuais, são potencializados pelos “likes” e, portanto, indissociáveis com o espaço e tempo nessa arena contemporânea.

¹ Brasileño. Pastor y educador. Magíster en Educación en la Universidad Federal de San Pablo (UNIFESP), Brasil. Miembro del Comité Directivo continental de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y del personal docente de la Comunidad de Educación Teológica Interdisciplinaria (CETI) en Brasil.

Com efeito, a TMI sublinhou acertadamente as raízes sociais e políticas de determinadas doutrinas bíblico-teológicas e práticas pastorais do seu tempo primeiro, revelando quanto tais teologias importadas, longe de considerarem qualquer outro contexto para sua ação “missionária” e “pastoral”, expressavam (e ainda expressam), na verdade, pontos de vista particulares de contextos sociais também muito particulares.

Assim, por exemplo, com a Carta Aberta do nosso irmão Harold Segura aos pais da TMI, Harold vai sugerir, conforme minha análise crítica, uma hipótese de que a TMI ao olhar para as condições sociais, políticas e religiosas da nossa particularidade continental, proporcionou somente abstrações teológicas e pastorais vazias, destituídas de quaisquer práxis, ficando em inclinações especulativas e portanto, ausentes completamente de um sentido de realidade e de mudança integral.

Esse confronto, em suma, de supostamente ver o que a TMI teria a propor em resposta aos problemas do continente e do nosso evangelicalismo alienado, tão acentuado na carta e nas muitas postagens de diversos irmãos em mídias sociais (algumas replicadas no site² da Fraternidade Teológica Latino Americana – FTL continental) como consequência deste, e alimentado por alguns que desconsideraram o conhecimento objetivo do fazer teológico latino-americano. A tensão constante entre as diversas perspectivas teórico-epistemológicas que habitam seu interior, fizeram disso, um espetáculo e disputa de *likes* para a “formulação” e “reconstrução” da TMI em, no máximo, 140 caracteres.

Com isso, a discussão sobre abordagens paradigmáticas no caso da TMI pode até ser interessante quando promove tensão-construção e não imposições de agendas pessoais, de investigações e militâncias ao refletir sobre premissas, práticas e valores

² <http://ftl-al.com>

compartilhados por uma fraternidade teológica. Entretanto, ao extremo pode-se desenvolver uma disputa velada, ou não, que impede a busca de outras abordagens para lidar com a complexidade da integralidade da missão na esteira da realidade social do nosso continente. Nesse sentido, importa compreender que, no fazer teológico latino- americano, nós não nos deparamos somente com escolhas hermenêuticas, epistemológicas e de paixão visceral, mas também, com questões de poder simbólico (em seu sentido institucional). Assim, este pequeno ensaio objetiva contribuir com reflexões sobre a TMI e os desafios epistemológicos e políticos com os quais se depara no fazer teológico em nossas comunidades, instituições e movimentos, argumentando que não se trata somente de uma escolha entre a escola dos “velhos leões” da MI e novas agendas contemporâneas, mas igualmente envolve disputas de poder dentro de um campo teológico.

O Momento da Teologia da Missão Integral

Vivemos um momento ímpar com o tema da Teologia da Missão Integral em nossa América Latina. As provocações iniciadas mais explicitamente com a carta aberta aos “velhos leões” da TMI, feitas por Harold Segura³, retomam o debate que, para mim, está envolvendo - num primeiro momento - a discussão da diversidade epistemológica que forma nossa Teologia Latino-Americana. É nesse contexto que a Teologia da Missão Integral participa como

³ “Provocações públicas aos meus mestres da Fraternidade Teológica Latino-Americana: Carta aberta a René Padilla, Samuel Escobar, Juan Stam, Valdir Steuernagel, Tito Paredes e Pedro Arana”. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/novos-diálogos/provocações-públicas-aos-meus-mestres-da-fraternidade-teológica-latino-americana/1197918663607517/>

uma teologia que busca articular sua relevância. Enquanto alguns afirmam que a TMI é um “movimento” que não possui método, portanto, não é uma “teologia” - e esse questionamento é bom e precisa ser devidamente problematizado - conforme é feito por Nicolás Panotto⁴ e outros irmãos - podemos dizer que, o desenvolvimento da assimilação teórica das próprias leis e práticas teológicas de nenhuma teologia conhecida foi realizada de maneira linear. Indagar seus pressupostos e categorias, suas interpretações e seu fenômeno dentro e fora do espaço teológico é positivo e, no caso das teologias dos dois terços do mundo, é marca (questionamentos) característica.

Como filho desse modo de ser e fazer teologia, portanto, um jovem teólogo latino-americano, evoco o educador que também sou, para tentar analisar essas provocações que de forma preliminar, estão instigando e inquirindo a TMI a mudar. Preliminarmente, entendo os questionamentos feitos por Harold Segura aos “pais da TMI” na tentativa de apresentar suas avaliações, ou construir novas propostas que dialoguem e interfiram na realidade apresentada por ele. Contudo, problematizo o seguinte: tais questionamentos que acredito, são também preliminares por parte do nosso irmão Harold, não articularam completamente a questão da Missão Integral com as realidades produzidas pelos sujeitos sociais em suas realidades culturais, históricas, políticas e religiosas em nossa América Latina. Porquanto, sugerir “o que aconteceu com a TMI” nesse contexto revela sim uma preocupação, mas desconsidera ao mesmo tempo os diferentes proces-

⁴ “Destampou-se a panela”: O que fazemos com a missão integral?. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/novos-diálogos/destampou-se-a-panela-o-que-fazemos-com-a-missão-integral/1204873652912018/>. É importante destacar que tais indagações não se limitam a este post, ou seja, Nicolás em outras oportunidades traz esses elementos para uma discussão fraterna.

sos e tipos de aprendizagens e assimilações que se dão no âmbito social. Do mesmo modo, desconsidera um pressuposto educacional importante que é levar em conta a complexidade do real em seu desenvolvimento de cultura, que educacionalmente falando, só é possível sua apreensão e mudança consciente pelos processos de aprendizagem que levam em conta as subjetividades. Se esse pressuposto tem preocupado educadores, cientistas sociais, psicólogos e muitos outros profissionais envolvidos na difícil tarefa de garantir não somente a democratização dos saberes e práticas sociais na dialética das subjetividades, mas também as mudanças e libertações, como a TMI irá responder a tal complexidade das subjetividades evangélicas em nosso continente, conforme sugere alguns irmãos? Será que a integralidade da missão já evidenciou que devemos considerar a realidade dentro dessa tessitura de elementos subjetivos, e que não é uma tarefa fácil desenvolver uma cultura quando não controlamos os sujeitos sociais evangélicos no que: *aprendem pelo que querem, como querem, quando e com quem querem aprender?*

Pode-se dizer que essa complexidade é produzida por um movimento dinâmico e uma das contribuições da TMI foi e continua sendo a de refletir com certa crítica e propor sobre aquilo que consegue perceber desses movimentos produzidos pelos sujeitos sociais em nosso continente. Contudo, não garante a apreensão de sua proposta nos sentidos subjetivos produzidos pelos sujeitos evangélicos em sua condição de ser nesse mesmo continente, que têm em si uma peculiaridade histórico-cultural influenciada por muitos fatores.

Assim, será que tais questionamentos estão, de fato, exigindo propostas de mudança? Pois, quais são as respostas epistemológicas das “dores de igreja” que nossos irmãos fraternos estão sentindo? Será que essas dores são tão fortes como a dura realidade dos sujeitos que as demandam em nossa América Latina?

Ou, são burocráticas, pois podemos afirmar que estamos em um território de disputas simbólicas no teológico?

Teologia da Missão integral, território de disputa em seus núcleos de significado

Edgar Morin disse que o conhecimento é uma “aventura incerta que comporta em si mesmo, permanentemente, o risco de ilusão e do erro”⁵ ou seja, trazendo para os questionamentos relativos à TMI, é inegável e urgente substituir algumas epistemologias do seu fazer teológico como algo estável e seguro, para incluir outras mais complexas que tem de estar em constante movimento hermenêutico, pois são novas demandas que surgem em nossa realidade.

Essas novas demandas que, para alguns, são de natureza incerta, mas de certezas proféticas de “caminhos alternativos” que questionam as homogeneidades, conforme destacou Érika Izquierdo Paiva,⁶ não são frutos de uma inevitabilidade histórica, mas de necessidades que precisam ser problematizadas e questionadas. E quando estamos falando de teologia latino-americana, em seu “DNA” já existe constantes questionamentos, pois ao articular de maneira tensa a teoria e a prática, anuncia lugares epistemológicos, porque rompe não somente com aquelas produções teológicas que esconde seu narrador, como denuncia

⁵ E. Morin, *Os sete saberes necessários à educação do futuro*, São Paulo, Cortez, 1999, p. 86.

⁶ Acorda, Neo... Acovardamentos, ousadas e delírios provocados pela carta de Harold Segura - “Provocações públicas aos meus mestres...”. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/novos-diálogos/acorda-neo/1202120739853976/>

que essa forma de produzir conhecimento e práticas teológicas é geocentrada em algum controle, e conseqüentemente, se consolida a partir da marginalização de outras hermenêuticas.

Nesse sentido, enxergo que as denúncias de Erika, bem como as inquietações de Nicolás, ao concluir que a TMI levantou uma bandeira do que originalmente ela mesma questionou, estão numa perspectiva de descolonização e de ruptura epistemológica dessa teologia. Concordo em muitos pontos e enxergo isso como um alerta importante. A compreensão de questões provinidas da complexidade sócio-histórica manifestas em temas como as questões de gênero, de raça, juventude, justiça social, incidência pública, lutas dos movimentos sociais e minoritários são, pelo menos no Brasil, marginalizadas, pois foram tratadas de maneira desconectada da Missão e até mesmo discriminadas no cotidiano do fazer teológico de muitas instituições de ensino teológico e comunidades que subscrevem a TMI. Essa descriminalização diz muito das relações de poder simbólicos quando impedimos o “outro” de falar. E, por que essa marginalização? Em que paradigmas as homogeneidades teológicas se pautam? Aprendi na FTL, em sua especificidade de ser uma plataforma de diálogo e não de imposição de agendas e temas que, o ato de questionar não é uma via de mão única. Ele implica respostas, interpretações diferentes e confrontos de ideias para, contextualmente, serem respondidas ao “outro” reclamante. Ou seja, não podemos conceber a TMI como um tipo teológico pragmático que vai acrescentando mais disciplinas e novos conteúdos à sua integralidade, mas como uma teologia contextual que promove interna e externamente mudanças culturais e políticas no campo hermenêutico e epistemológico para muitas e diferentes realidades a partir da ação dos seus atores, e não da TMI, ou, da FTL.

No entanto, devemos ir mais em frente. Para alguns tipos de questionamentos, podemos considerar indícios envolvendo o po-

der simbólico na dominação da narrativa, pois a gestão do discurso pelo advento das mídias sociais pode ser compreendida exatamente como um processo político, ou seja, de disputa desse poder, explícito ou não, com verniz de fraternidade, no qual alguns sujeitos do fazer teológico pautam-se predominantemente pelas suas próprias agendas e interesses. Assim, visam por meio dos seus questionamentos a atenção para suas narrativas, a fim de garantir que suas formas de compreensão do problema sejam a solução.

Estamos, em nossa opinião, em um campo de tensões e de relações de poder que nos leva a questionar as epistemologias, hermenêuticas e representações teológicas que, de acordo com Aguiar e Ozella na organização teórico-metodológica de sua proposta⁷ para atuação nas categorias de linguagem; pensamento; significado e sentido; assim também como as necessidades e motivos, é nos discursos que é possível chegar dialeticamente à “crítica radical das visões reducionistas, objetivistas e subjetivistas, à discussão sobre a relação aparência - essência, parte - todo, à importância da noção de historicidade, de processo e à noção de mediação”.⁸

Assim, para afirmar provisoriamente que estamos nesse campo de tensões, nós utilizamos do ferramental dessas autoras (conhecida como Núcleos de Significação), para analisar alguns elementos que nos oferecem esses indícios envolvendo o poder simbólico. A ferramenta (recurso metodológico) se dá em três níveis: a leitura flutuante e organização do material na disposição de pré-indicadores; o segundo nível, que é a formação dos indi-

⁷ M. J. Aguiar, e S. Ozella, “Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos”, *Psicologia Ciência e Profissão*, vol. 26, nº 2, 2006, pp. 222-246, e M. J. Aguiar, e S. Ozella, “Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 94, nº 236, jan./abr. 2013, pp. 299-322.

⁸ M. J. Aguiar, e S. Ozella, “Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos”, *op. cit.*, p. 224.

cadores e conteúdos temáticos decorrentes do primeiro nível; o terceiro, que é a construção dos núcleos de significação e, por fim, a análise dos núcleos que fica por conta da nossa interpretação.

A nossa análise e tratamento dos elementos das narrativas, nesse sentido, ultrapassam o aparente, da simples interpretação da apresentação de alguns dados do fenômeno, para uma análise mais acurada dos processos históricos e sociais que corroboraram para o fato, pois de acordo com Rey:

Nenhuma influência social concreta ou comportamento social pontual do sujeito podem ser analisados isoladamente, como um determinante gerado fora da condição subjetiva do próprio sujeito, na qual se sintetizam os sentidos de suas múltiplas experiências sociais ao largo de sua história individual. Assim, todo o comportamento concreto do sujeito em determinado espaço social é inseparável dos sentidos procedentes de outros espaços sociais, os quais se organizam no plano subjetivo nas configurações da personalidade de cada sujeito concreto.⁹

Aguiar e Ozella concordam com Rey nesse ponto, pois em nosso caso, as questões envolvendo a TMI são estabelecidas na imbricamento da nossa atividade social no teológico, pois ao lançarmos nossa forma de atuação no mundo, na sociedade, nos revelamos na amplitude de nossas expressões, pois “(...) a historicidade social, a ideologia, as relações sociais, o modo de produção. Ao mesmo tempo, esse mesmo homem expressa a sua singularidade, o novo que é capaz de produzir, os significados sociais e os sentidos subjetivos”.¹⁰

⁹ G. Rey, *Sujeito e Subjetividade. Uma aproximação histórico-cultural*, São Paulo, Pioneira Thomson Learning, 2003.

¹⁰ M. J. Aguiar, e S. Ozella, “Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos”, *op. cit.*, p. 224.

Para trabalhar com essa concepção de homem em seu significado social, os autores inserem uma questão metodológica essencial nesse processo, que é o conceito de mediação. Nessa categoria é possível ultrapassar as polarizações entre o interno e externo, objetividade e subjetividade, e caminhar em direção da investigação dos sujeitos em suas determinações.

Com isso, a mediação, para Aguiar e Ozella (2006), parte da ideia desse ser humano em sua singularidade e universalidade, onde a sua particularidade é quem faz a mediação:

A categoria mediação não tem, portanto, a função de apenas ligar a singularidade e a universalidade, mas de ser o centro organizador objetivo dessa relação. Ao utilizarmos a categoria mediação, possibilitamos a utilização, a intervenção de um elemento/um processo, em uma relação que antes era vista como direta, permitindo-nos pensar em objetos/processos ausentes até então. Assim, como já colocamos acima, subjetividade e objetividade, externo e interno, nessa perspectiva, não podem ser vistos numa relação dicotômica e imediata, mas como elementos que, apesar de diferentes, se constituem mutuamente, possibilitando uma existência do outro numa relação de mediação.¹¹

A relação de mediação nesse processo dialético do ser humano possui um instrumento importante que é a linguagem na constituição desse homem social, pois no processo de internalização desse social, essa ferramenta não simplesmente o transpõe, mas como força psicológica possibilita também o seu significado. Portanto, foi por meio e pela mediação da linguagem que conseguimos obter os sentidos e significados da tensão dos sujeitos envolvendo a MI.

¹¹ *Ibid.*, pp. 225.

O trabalho de explicitar os núcleos de significação nas narrativas dos sujeitos requereu, após os primeiros passos empíricos, um trabalho árduo de interpretação para alcançar os aspectos fundantes de suas falas, para então, obter suas zonas de sentidos.

O agrupamento realizado como fruto dessa nossa interpretação, evidencia uma realidade à tensão mencionada, atravessada por determinações e embricamentos que só podem ser explicitados não por uma interpretação reducionista a partir de uma relação teórico-prática, mas sim, por meio da relação dialética com essa realidade.

Diante disso, limitados pelo objetivo desse artigo, apresentaremos somente o resultado parcial desse processo. No Quadro 1, 2 e 3 identificamos alguns *pré-indicadores* e no Quadro 3 alguns *indicadores* desvelados a partir das narrativas para o surgimento de dois *Núcleos de Significação*.

Quadro 1 – Pré-indicadores.

<p>Pré-indicadores A partir das “Provocações públicas aos meus mestres da Fraternidade Teológica Latino-Americana” – Harold Segura.</p>
<p>“Provocações públicas aos meus mestres da Fraternidade Teológica Latino-Americana”;</p> <p>“Estou preocupado. Possivelmente já devem conhecer os meus motivos. Sim, é por meus irmãos e irmãs das igrejas evangélicas na América Latina”;</p> <p>“Vocês, assim como eu, são pastores e conhecem o que motiva nossa gente mais simples. Não julgo sua simplicidade espiritual, mas sua inocência política”;</p> <p>“Vocês, assim como eu, têm transitado os caminhos da educação teológica no nosso continente, algumas vezes como reitores e muitas como docentes”;</p> <p>“E não há necessidade de mencionar o que vocês já sabem sobre o Panamá”;</p> <p>“somos reconhecidos socialmente pelo que nunca quisemos: mentalidade conservadora e pensamento político reacionário”;</p>

continuación

“no fundo de minhas inquietações está a pergunta pela labor da Missão Integral, esse enfoque missiológico que vocês iniciaram e que eu abracei em meus primeiros anos de seminarista”;

“Juntos temos publicado livros, dado conferências, peregrinado pelo continente ensinando, animando e anunciando”;

“Mas por estes dias fui tomado por uma dúvida”;

“Ao que parece a função administrativa e gerencial da missão integral ganhou a partida da tarefa reflexiva e teológica da mesma. Há riqueza metodológica, mas pobreza teológica; abundância de obra social, mas escassez de propostas sociais de transformação”;

“Revisei hoje alguns de seus livros antigos e encontrei com surpresa”;

“Samuel, as intuições de Preston se mostraram corretas”;

“Juan foi, em minha opinião, quem mais tempo dedicou nos últimos anos a analisar e discutir”;

“Volto a minha inquietação principal. René, Samuel, Juan, Valdir, Tito e Pedro, o que aconteceu com nossa missão integral?;

“A que se devem, na opinião de vocês, que nossas “sisudas” reflexões teológicas não foram além dos círculos minúsculos da Fraternidade Teológica Latinoamericana (cada vez mais escassos hoje)? O que aconteceu com nossos livros? Por que nossas editoras nunca conseguiram transpor os círculos de leitores e leitoras especializados?”;

Compreendem agora as razões de minha preocupação? Hoje tenho “dor de igreja” e queria contar pra vocês.

Quadro 2 – Pré-indicadores

Pré-indicadores

A partir a “Minha resposta fraterna à carta aberta do Dr. René Padilla” - Por Harold Segura.

“Eles entenderam melhor o sentido do meu texto (não como reclamação, mas como convite a um diálogo aberto) e me enviaram com igual amabilidade suas preocupações pessoais”.

“René, todos estamos preocupados pelo que passa no continente com este povo de Deus”;

continuación

“Mas, **o que queria em minhas provocações** era lhes convidar a um diálogo aberto, sincero e autocrítico”;

“**E o fiz de maneira pública** porque **não tenho nada que reclamar a vocês meus mestres** (isso equivaleria a reclamar a mim mesmo), **mas muito que conversar, não em privado**, mas diante das pessoas que leem **nossos livros**, **escutam nossas conferências**”;

“**Você viu o diálogo** que os amigos e amigas de Novos Diálogos desenvolveram no Brasil?”;

“René, **estas conversas**, por mais duras ou escabrosas que nos pareçam — e algumas o são —, **são necessárias e urgentes**.”;

“Então, **se você pensa que** por meio da análise pública e autocrítica poderíamos ganhar mais que com os diálogos privados, **te convido** a que viajemos ao Brasil no mês de dezembro (14 e 15) e, **diante de um grupo de praticantes da missão** sustentemos junto com Valdir e outros amigos e amigas “conversas escabrosas” que nos façam sonhar que a Missão Integral tem futuro. Eu creio que tem, René, eu creio. Mas para isso **necessitamos nos expor à análise comunitária** e **fazer propostas que façam** da Missão Integral **não apenas uma escola com um passado** venerável, mas também **uma teologia com um futuro relevante**. **Você se anima?**”

Quadro 3 – Pré-indicadores

Pré-indicadores

A partir do “Depois do colóquio de São Paulo - Missão Integral: caminhos e perspectivas no século 21” – Por Harold Segura.

“Na sexta-feira passada, 10 de março, terminou em São Paulo o colóquio *Missão Integral: caminhos e perspectivas no século 21*, **convocado pela Visão Mundial e patrocinado** por várias organizações cristãs de serviço social”;

“**Existem não só diferenças políticas mas também teológicas: não se opina da mesma maneira sobre qual devia (e deve) ser o papel político das igrejas; nem o que significa** hoje, neste ambiente, o projeto político do Reino de Deus; **nem que forma deve adotar** o papel profético das igrejas, **como tampouco quais devem ser as formas** cristãs de confrontar o pecado estrutural. **As opiniões vão e vem e criam enfrentamentos** entre alguns dos líderes eclesiais”

continuación

“Estive bastante atento escutando cada uma das apresentações. **Procurei** registrar em minhas anotações pessoais as **inquietações** que se expressavam nos painéis e nas perguntas dos participantes”;

“Além disso, dias antes de chegar ao Brasil, **dediquei tempo para pensar** no tema central do evento e fazer uma breve apresentação na primeira noite. Fruto destas **observações pessoais** — nada além de pessoais e sem pretensão de objetividade —, **apresento a seguir** alguns dos “caminhos e perspectivas” para o movimento da Missão Integral (MMI) nos próximos anos (**estou de acordo com quem pensa** que, em lugar de falar de Teologia da Missão Integral devemos falar de Movimento da Missão Integral);

“O Movimento da Missão Integral necessita entrar em um diálogo mais amplo com as novas expressões teológicas do Brasil e da América Latina”;

“Depois de quarenta e cinco anos de história se faz necessário percorrer este caminho para evitar o risco de que o movimento **fique preso no discurso teológico das décadas anteriores**”;

“Este desafio apela para a necessidade de que o Movimento da Missão Integral (e em particular a Fraternidade Teológica Latino-americana-FTL, como sua frente teológica) **se atreva a fazer teologia indo além de seus “pais fundadores”**. **Trata-se de avançar na teologia**”;

“Penso que o repetido discurso de que a tarefa evangelizadora deve ser complementada com a ação social segue vigente, como não!”

“A Missão Integral se caracterizou pelo seu compromisso social e suas lutas em favor da eliminação da pobreza extrema e da defesa da dignidade da pessoa humana, **mas, no geral, trabalhou pouco junto às comunidades de fé que não pertencem ao grande círculo evangélico**”

“Hoje, uma nova oportunidade de trabalho se apresenta para as comunidades religiosas em torno dos dezessete Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) (2), aprovados pelos governos do mundo em setembro de 2015. Muitas igrejas, denominações eclesiais e **organizações baseadas na fé (OBF) estão se unindo em torno desta agenda** (Agenda 2030) (3). **Esta e outras iniciativas oferecem ao Movimento da Missão Integral novos caminhos**”;

“O Movimento da Missão Integral sempre se interessou por esta dimensão, exemplificado nas centenas de profissionais cristãos, homens e mulheres, que participaram em **movimentos políticos**”;

continuación

“Mas, com o passar dos anos, um grande número de igrejas identificadas com a Missão Integral **restringiram seu compromisso social à criação de projetos** comunitários de assistência social (microprática social) e **não concederam igual importância ao seu papel nos processos políticos** de maior alcance (macroprática política) como, por exemplo, os de incidência pública e outros associados à defesa de grandes causas sociais. **Este fenômeno** se observa em muitas igrejas e também em **algumas ONGs**, seminários e institutos de formação ministerial identificados com a Missão Integral”;

“**Os projetos comunitários e a assistência social continuam sendo necessários, mas não deveriam ser a única estratégia de mudança social**”;

“O que identifica a Missão Integral? **Em diálogo** com alguns dos participantes do colóquio, incluindo uma **amena conversa** com o Dr. René Padilla”;

“O Movimento da Missão Integral é um **movimento evangélico**, mas **não ao modo dos chamados “evangelicais” conservadores** (conservative Evangelicals) mas dos que Juan Stam descreve como **evangélicos radicais** (4), **comprometidos com a luta por justiça, paz e igualdade, que sem reduzir seus compromissos com esta ação social**, procuram também a proclamação dos grandes fundamentos teológicos evangélicos”;

“Assim, se é certo o que acabo de dizer, então um **dos grandes desafios** do Movimento da Missão Integral é **contextualizar o significado dessas afirmações evangélicas para esta geração de novos líderes evangélicos** (e, sobretudo, jovens) que **não tem a mesma consciência teológica** que tiveram os “**pais fundadores**”;

“Até aqui, **meus “caminhos e perspectivas”**. E agora, o que vem depois? Quanto ao colóquio de São Paulo, **os organizadores anunciaram** uma reunião de seguimento **com um grupo menor** de pessoas para avaliar o evento, **revisar as conclusões e definir algumas linhas de ação para os próximos anos**. Seu objetivo será **fortalecer a peregrinação** e prática da Missão Integral nas comunidades, nas igrejas e entre os jovens (...)

Quadro 4. Organização dos indicadores e Núcleos de Significação

Indicadores	Núcleos de significação
<ol style="list-style-type: none"> 1. O poder de mando pela modesta aparência da sugestão. 2. O poder decorrente da agenda teológica 3. O poder e dominação simbólica em curso a partir da fidelidade à própria tradição teológica para construção de carisma 4. O poder e o domínio sobre os processos de gestão do problema em questão 5. Hegemonia teológica questionada e a sua possível inadequação para se referir às emergências institucionais 	<ol style="list-style-type: none"> a. O poder simbólico
<ol style="list-style-type: none"> 6. Um estado de coisas pelo qual uma vontade é dominada e se manifesta 7. A linguagem fraterna e teológica são ferramentas para o poder simbólico 8. Hegemonia do <i>fazer</i> questionado e a sua possível inadequação para se referir às emergências institucionais na América Latina 9. O discurso é revelado como um ataque ao que foi consolidado, e não como uma comunicação possível no fraterno 10. Contradição entre análise pública do problema (envolvendo a nova geração de teólogos) e simplesmente uma ocasião para diálogo entre pares fraternos (via instituição de fomento) 11. Óbvio controle da produção do <i>fazer</i>, seu valor e distribuição por parte dos poderes institucionais 12. Mistificação do problema ao invés de esclarecê-lo para controle do cenário problematizado da MI 13. imposição de ideias e influência na definição dos rumos da MI 	<ol style="list-style-type: none"> b. Embate que se sintetiza em um consenso mais ou menos artificial para o controle da narrativa

Temos diante de nós uma possível apreensão das manifestações expressas na singularidade da consciência dos sujeitos em relação à questão da MI. O levantamento desses pré-indicadores iniciaram o desvelamento dos sentidos dessas manifestações como tais, identificando a compreensão e atitudes que os sujeitos apresentaram em suas publicações, captando e evidenciando os fenômenos do problema levantado, o que nos possibilitou, desta forma, fazer uma reflexão sobre essas mesas de comunicações.

Aguiar e Ozella nos lembram que o processo de composição dos pré-indicadores promove o aparecimento de temas diversificados, seja por maior frequência nas leituras realizadas pelo pesquisador como por exemplo, a repetição de algumas frases e conceitos, bem como pela reiteração destes, evidenciando assim, a importância que os irmãos enfatizaram em suas falas captadas nas publicações.

Dessa forma, as palavras em destaque, ou os trechos em sua amostragem, foram separados, porque expõem em nossa análise o principal conteúdo dos pré-indicadores e, deste modo, o que podem ser os sentidos e significados que conduzem a prática teológica envolvendo a TMI.

Assim, conforme vocês puderam notar (quadro acima), depois da obtenção de uma menor diversidade de temas chegamos a uma conformação de alguns indicadores e núcleos de significação que trazem em seu bojo o que conseguimos de elementos a partir da nossa aproximação, baseada nas publicações, que se deu em um contexto definido (problematização da TMI).

Conclusões preliminares

Os dois núcleos de significados, a) *O poder simbólico* e b) *Embate que se sintetiza em um consenso mais ou menos artificial para*

o controle da narrativa, demonstram que o poder em disputa na problematização da MI (ou TMI) nem sempre é uma forma explícita de dominação. Há outras faces do que chamamos “poder” nessa problematização que pautam essas possíveis disputas, que precisam ser observadas. E o poder simbólico, em nossa interpretação, é uma dessas faces, pois conforme Bourdieu “esse poder invisível (...) só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.¹²

O poder que envolve o tema da TMI na sua relação de discurso e prática é uma forma de poder simbólico, pois por detrás dos “likes” na internet existe a intencionalidade - também subjetiva - da disputas por espaço, imposição de ideias e influência na definição dos rumos a serem perseguidos, sejam pelas pessoas (agendas), movimentos e instituições.

A linguagem que foi explicitada das publicações pode ser uma das ferramentas para o exercício desse poder simbólico. É possível também que, a problematização na questão da TMI seja um tipo de discurso competente e legítimo, mas, também pode ser uma expressão da reprodução dessa forma de poder, pois ao convocar aos “pais”, ou aos “velhos leões” (e estes responderem), estamos invocando um contrário subjetivo, ou seja, invocamos a “cultura dominante” que estabeleceu por força da história e do social, o “domínio” sobre as narrativas teológicas e, portanto, entramos na esfera e nas disputas desse poder simbólico.

Isso fica evidente para nós, pois na proposição de novos rumos para a TMI, ou um fazer teológico, mesmo que sendo por meio de um processo de embate legítimo, é sintetizado como uma espécie de consenso mais ou menos artificial, fabricado in-

¹² Pierre Bourdieu, *O poder simbólico*, trad. de Fernando Tomaz, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004, pp. 7-8.

tencionalmente e que explicita também a presença desse tipo de poder, uma vez que, à guisa das publicações, quando os sujeitos do teológico estão debruçados sobre a elaboração desses novos rumos, ainda que com toda a disposição de o fazer de uma forma dialogada entre os diferentes segmentos geracionais, sempre há pesos e significados diferentes de acordo com quem está articulando determinados argumentos e agendas. Isto é, dependendo de quem seja o propositor desses novos rumos, os pesos desses argumentos modificam-se, pois a representação teológica também é política, também é institucional, ou mesmo pessoal do sujeito-teológico, tem um significado importante para os demais sujeitos-fraternos e vice-versa, pois de acordo com o Bourdieu “o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras”¹³

Os embates são os espaços em que se geram, na concorrência entre os sujeitos-teológicos que nele se acham envolvidos: teologias, hermenêuticas, políticas, problemas, agendas, análises, comentários e conceitos nos quais a liberdade máxima parece ser, muitas vezes, apenas a de escolha entre uma ou outra opção, mas ao menos em parte, as formas pelas quais a subjetividade teológica deve operar na sociedade. Assim, mesmo quando há diálogo em princípio mais democráticos na organização e elaboração da agenda teológica, pode-se verificar problemas, pois existem motivações para que os sujeitos-fraternos tomem tal ou qual posição.

De um lado, provocados por aquela transformação de realidades na sinalização do Reino na força e poder do evangelho integral, somos levados a definir nossas posições por agendas que não levam em consideração o aspecto contextual de cada sujeito-

¹³ *Ibid.*, p. 15.

fraterno. Do outro, em contradição, somos convocados a imergir em uma espécie de “seita” do comunitarismo de algumas agendas e da sistematização de experiências, as quais nos forçam a definirmos nossas posições com base em interesses institucionais e desconectados com o que nos foi ensinado nas hermenêuticas contextuais: o próprio contexto.

Entendemos, portanto, com base no conceito apresentado acima, seja para quem propõe, seja para quem mantém, uma relação de poder (que inclui o poder sobre a esfera teológica). Essa dualidade de interesses: teológicos e sociais de uma parte, e de controle e manipulação de outra, constitui-se no eixo sobre o qual a disputa pelo poder age, vale dizer, são as razões do embate no teológico.

O poder e controle sobre as narrativas teológicas evidenciam-se em particular no estabelecimento daquilo que passa a ser considerado como pautas de interesse coletivo do fazer teológico, vale dizer, quem estabelece o que todos podem discutir, via de regra, controla os modos como as subjetividades e os contextos se dão e, possivelmente, os resultados da sua sistematização (método).

As manifestões vistas na internet podem ser interpretadas para o direito apologético de argumentar e (con)vencer os demais sujeitos-fraternos de que as proposições que defendem são as mais adequadas. Todavia, tais manifestações no processo teológico se dão em uma arena fraterna, com papéis definidos na irmandade da fé, mas em nossa compreensão, na dinâmica da disputa pelo poder simbólico, pois os interesses imediatos, já mencionados, falam alto.

Diante disso, este artigo evidenciou a face política da gestão do poder simbólico. Mais que isso, procurou demonstrar como essa face não deve influenciar as subjetividades teológicas na problematização da TMI, pois pedagogicamente falando, ninguém pode controlar a apreensão dos sujeitos-sociais.

E por fim, este trabalho, ao evidenciar algumas impressões particulares que podem e devem ser questionadas, buscou auxiliar uma melhor compreensão acerca da polarização envolvendo a TMI, nessa medida, potencializando a identificação de possíveis alternativas, particularmente no que concerne à democratização do direito à hermenêutica contextual para a práxis da Missão. Uma vez conhecedores do possível grau de controle e de poder simbólico que temos, o movimento dos sujeitos-fraternos desse teológico podem implementar espaços mais fraternos de auto-crítica.

Referencias bibliográficas

- AGUIAR, M. J. e S. Ozella, “Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos”, *Psicologia Ciência e Profissão*, vol. 26, nº 2, 2006, pp. 222-246.
- AGUIAR, M. J. e S. Ozella, “Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 94, nº 236, jan./abr. 2013, pp. 299-322.
- BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, trad. de Fernando Tomaz, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.
- MORIN, E, *Os sete saberes necessários à educação do futuro*, São Paulo, Cortez, 1999.
- REY, G., *Sujeito e Subjetividade. Uma aproximação histórico-cultural*, São Paulo, Pioneira Thomson Learning, 2003.



Desmissionalizando o seguimento de Jesus. Algumas propostas iniciais

Isaac Palma¹

Eu tinha entre 15 e 16 anos. Naqueles dias incertos estava cristalizada em mim a ideia de que ser jovem era ter determinadas características, quase sempre ligadas a uma “formação” e um “amadurecimento”. Eu, como meus amigos e colegas de idade, estava por ser adulto. Essa condição acumulava incertezas, já que aquela experiência era de alguém incompleto.

Na vivência religiosa fazia parte do grupo de jovens. Ou seja, ao invés de compartilhar angústias com pessoas da minha idade, era exposto semanalmente a uma espécie de doutrinação ininterrupta. Era ensinado, de diferentes maneiras, formas de não fazer sexo antes do casamento. Isso não quer dizer que as pessoas não faziam. Também não significa que essas experiências eram a única fonte de significados religiosos. É preciso lembrar que por entre as frestas da rigidez mais alucinada há pequenas fraturas libertadoras.

Lembro daquela noite na medida que me esqueço de outras. Não guardo todo o contexto na memória. Um culto de jovens como todos os outros. Provavelmente saí do longínquo bairro que morava com minha família, dividindo um pequeno quarto apertado com meus três irmãos. Fui certamente de ônibus, na época meu pai não tinha carro, tivemos que vende-lo, pois ficou desempregado, fruto da privatização completa de uma empresa

¹ Brasileiro. Sociólogo y Master en Antropología por la Universidad Federal Fluminense.

pública, que aos poucos foi se terceirizando até não ter mais funcionários.

Não me lembro quem pregou. Nem a (des)importância de suas palavras. É possível que fosse algum missionário (homem e branco, advindo de uma classe média) retornando de terras distantes, para nos emocionar com imagens de crianças salvas por esse Deus que até então ignoravam. Na minha memória errante, ainda está intacta a cena. Levantei a mão para ir a frente, mas não para aceitar Jesus. Lembro do momento seguinte algumas pessoas orando por mim.

Na noite narrada, decidi ser missionário. Como nessa noite decidi diversas vezes por esse destino incomparável. Havia alguma coisa que me atraía naquelas histórias de homens corajosos que abandonavam suas vidas para seguir a missão.

Esse texto sintetiza angústias e provocações que encontrei pelo caminho de seguir a Jesus sem as certezas dos dogmas intransigentes. É uma espécie de justificativa não só do porque desisti de ser missionário, mas principalmente porque desisti de um cristianismo missional. Para isso utilizo minha vivência, ou seja, meus encontros com diferentes pessoas em diferentes circunstâncias. Essa teologia, portanto se corporifica, nos meus próprios caminhos, ou melhor no corpo que trilhou esses caminhos.

Qual missão? De quem?

Para se corporificar, é preciso que tenha lugar, que seja situada. Uma teologia que se coloca como os olhos de Deus e por isso atue com uma onipresença, não faz sentido para nós seres humanos. Toda teologia é a fala desde um lugar, mesmo que não esteja explícito esse lugar. Justamente por isso esse discurso teológico não é - e nem pode ser - universal.

Sou jovem, estudante universitário, brasileiro. Esses aspectos poderiam me localizar entre boa parte dos jovens de classe média/alta brasileiros, maior contingente em universidades no Brasil. Entretanto, a história que me antecede ao ponto de ser a minha própria, isso é, a história de minha família, e tudo que antecedeu minha inserção em uma universidade, é também parte dessa história e parte da minha teologia. O caminho que percorri, também o é.

Aos dezenove anos eu era um jogador de futebol “aposentado”. O ano em que abandonei o futebol foi o ano que revirou minha vida. Uma contusão no joelho havia me afastado dos campos temporariamente. Joguei futebol desde muito novo. Como boa parte dos jovens brasileiros, sonhei em dar uma vida melhor para a minha família. Por incrível que pareça o abandono do esporte não foi só pelo rompimento de um ligamento no joelho. Poderia voltar a jogar depois de um ano em recuperação. A mudança de rumo se deu através de uma mudança de perspectiva.

Estava imerso no mundo religioso eclesiástico. Isso não estava em contradição com o esporte que praticava. Entretanto, um curso que fiz no ano em que estive contundido, ensinava alguns certos princípios de “missão integral”. Esse aliás era uma expressão nova que produziu um deslocamento. Durante minha adolescência busquei diversas justificativas que mantivessem sem contradição, minha profissão e minha vocação. Como acreditava que tinha uma vocação missionária, queria que minha profissão fosse utilizada para tal.

Como o proselitismo religioso no futebol brasileiro é prática histórica, a princípio poderia ser missionário como jogador. A primeira crise era o fato de que como jogador não gostaria de ir para as terras distantes, ou menos não aquelas nações exóticas prometidas aos vocacionados. Entretanto, poderia ir a Europa - que era enfim o sonho de todo jogador brasileiro - e como o con-

tinente berço do cristianismo moderno estava se “afastando de Deus” estava pronta minha justificativa.

Contudo, no momento em que resolvi aceitar o convite a pensar uma prática religiosa a partir do chão onde piso, estava desmanchada minha justificativa. Com o decorrer da compreensão em relação ao conteúdo de uma fé engajada que se corporifica com Deus, na prática e extensão da justiça a todas e todos, o sonho de terras distantes estava desfeito. Passei a conceber uma distância tão grande entre minha profissão e minha vocação, que seguir em uma era o mesmo que trair a outra.

Nunca me esqueço o dia que me ajoelhei ao lado da minha cama, aproveitando um breve momento de solidão no quarto que compartilhava com meus irmãos e desfiz a angústia, decidi abandonar o futebol. Essa poderia ser uma história, mais ou menos testemunhável, que poderia receber bons aplausos de aprovação na igreja. Diante disso, mergulhei profundamente naquelas reflexões. Poderia de novo encontrar Deus no rosto esquecido de gente sofrida, que eu poderia salvar, talvez agora, não só a alma, mas também o corpo, o contexto. A justiça social era parte da nova redenção.

Porém, as coisas nunca foram simples, e hoje me parece interessante que não sejam. Prefiro que minha escrita encontre-me nos caminhos indecisos da minha precariedade, do que no triunfalismo das histórias prontas. O fato de ser filho de uma família brasileira empobrecida, de ter vindo de um bairro da periferia de uma grande cidade brasileira é incontornável. E me percebi impossibilitado de ser como outros. Seria um pouco fácil, se pudesse “largar tudo” fazer um seminário, ou curso de teologia (ambos pagos e caros). Mas eu nem era influente nem vinha de uma família privilegiada. Saber disso, ou melhor entender isso com o tempo, ajudou-me a compreender que fazer missão é muitas vezes um espaço de privilégio.

Eu precisava ter uma profissão, juntar dinheiro, ter um futuro. Saber-me vocacionado, não resolvia o problema, criava outros. Onde, como e quando poderia exercer a vocação? Não soube responder, e não sabê-lo me levou por outros caminhos. No meio disso encontrei um jovem missionário. Ele, ao princípio foi uma espécie de tutor nesse novo mundo de reflexões. Durante algumas das conversas e falas dele, sentia-me provocado a pensar diferente. Ainda mais, o seu lugar deslocava certas ideias. Na época era um jovem, seu sorriso largo, e sua impaciência com certos dogmas ajudava-me a seguir um caminho quase sem volta. Rodrigo é negro, e na época mais um missionário precarizado. Trabalhava em uma igreja, que durante a semana recebia moradores de rua, abria espaço para eles tomarem banho, dava roupas e comida.

Vivenciar diversas experiências com ele me introduziu ao “mundo da missão integral”, de outra forma. Digamos que nossos mundos eram próximos e (diferentemente) distantes do mundo de grandes preletores da teologia da missão integral brasileira. Cheguei a ir vê-los falar e a ler seus livros. Em outros eventos não pude ir. Não tinha dinheiro para ir em hotéis caros ouvir pessoas falarem sobre pobreza. Se aprendi alguma coisa com meu amigo nas margens da missão, trocando marmitas por cachimbos de crack com pessoas em situação de rua em São Paulo foi que nada daquilo era romântico. E que as ideias tão bonitas que me instigaram a mudar a minha vida carregavam um infinidade de poréns. Diante disso, percebi que eu não cabia na missão da missão integral. Talvez, justamente porque ao invés do missionário que redimiria o mundo através da justiça, eu era quem mais precisava ser salvo. A distância ontologicamente criada entre “nós” e “eles” que funda o cristianismo moderno e por consequência sua missiologia, pareceu embaralhada demais na minha experiência.

A dificuldade de acessar determinados espaços, a falta de dinheiro e de muitos privilégios, levou-me a outras reflexões. Se há

uma missão, porque não podem todos igualmente trabalhar por ela? Por que os espaços são restritos (simbolicamente ou financeiramente)? Por que em um país empobrecido e negro, em uma experiência religiosa majoritariamente feminina, os líderes (mesmo mais críticos) continuavam a ser homens brancos e de classe média alta? Onde estava errando a nossa missão entre nós mesmos?

Depois disso passou a me entediar aquele ciclo. Por esse tédio circulei, por diferentes lugares, organizações e movimentos. Fui até setores da teologia da libertação evangélicos e católicos descobrir que embora radicalizassem a proposta de justiça social - relativamente docilizada na experiência evangélica - ainda havia uma distância fundante do movimento missiológico, a teologia ainda era feita por alguém que parecia radicalmente distante. Embora fosse a partir dos pobres, não era, necessariamente, pelos pobres. Essa minha perambulação levou-me a lugares e pessoas que encarnavam em suas comunidades outras possibilidades. Nas fraturas da missão encontrei, como meu amigo Rodrigo, anti-missionários. Encontrei gente que se desfazia da missão, como prática missionária. Percebi, de maneira relativamente drástica, que não compor o “nós” daqueles que podem fazer missão, pode ser justamente o lugar para um tipo diferente de ação profética.

Jesus a partir do Encontro

Mais do que os dogmas ou mesmo as reflexões críticas, foram os encontros que me ajudaram a trilhar outro caminho. Seguir Jesus em um mundo como o nosso não me parece tarefa simples. Justamente, porque há respostas prontas nas nossas esquinas esperando que levantemos uma mão e aceitemos o pacote. Mas para isso, teremos que sacrificar pelo menos uma parte da mensagem. Há teologias demais, e esse não é por si o problema. Vejo que as

coisas tomam rumos impróprios quando se distanciam da vida das pessoas. Acredito que toda teologia é também uma tentativa de responder perguntas. Embora isso possa soar problemático acredito que toda resposta pode ser válida. A validade dela não está relacionada com a “verdade”, porque uma olhada rápida no conteúdo histórico, nos ilustra bem que a “verdade” é geralmente um padrão precário e temporário, freqüentemente legitimando a dominação de grupos em relação a outros.

Se é verdade que Jesus não escreveu nada, tudo o que temos são memórias difusas de terceiros, sobre sua breve passagem pelo mesmo planeta que habitamos. Isso, nos dá pelo menos alguns componentes importantes para seguirmos pensando. Primeiro, Jesus assim como nós, tinha a sua disposição uma série de respostas prontas. Parece que ele também não estava disposto a aceitar “o de sempre”. Aparentemente, ao menos na forma como foi representado, na sua vida terrena, tinha uma predileção em desrespeitar regras que pretendiam deixar as coisas como estavam. Ou ele era só mais um rebelde sem motivo, ou tinha uma convicção muito profunda de que as coisas estavam vergonhosamente erradas.

Assim, como iniciei é preciso corporificar a teologia jesuânica. Jesus em sua vivência na terra, não era uma pessoa qualquer vivendo em qualquer lugar sem qualquer tipo de relações. Jesus, se acreditamos que esteve por aqui, teve relações. Pelo menos uma mãe, irmãos, irmãs, amigos e amigas. No lugar que estava algumas pessoas tinham mais poder e outras tinham menos. Algumas desfrutavam de privilégios e outras agonizavam o desprestígio de serem menos especiais, menos sagradas ou mais profanas.

Jesus, era um hebreu. Isso pelo menos o coloca como alguém que vivia sob o domínio de um outro povo. Os romanos, não dominavam só o povo hebreu do qual Jesus fazia parte, na época dominavam uma boa parte da região. Por dominação, pelo me-

nos no aspecto da estrutura política romana, podemos entender uma série de dinâmicas nas quais o povo que Jesus fazia parte foi subjugado. Na dinâmica política do Império Romano existia uma constante expansão de fronteiras acoplando territórios e nações a sua esfera de poder e influência. Ser dominado por tal império não era necessariamente se tornar parte dele. Na verdade, existia uma hierarquia e o grupo que Jesus fazia parte após perder a guerra teve suas terras ocupadas e eram de certa forma tutelados pelo poder desse império.

Porém o jovem galileu não era parte da elite do seu povo. A ideia de dominação, embora aparente uma coisa única e homogênea, carrega um valor moral, no sentido de que ser dominado é ruim e ser dominador bom. Do mesmo jeito, não todos são dominados da mesma maneira. E há quem exerce poder, influência e usufrui de privilégios, mas também, se encontra embaixo de alguém, o qual têm mais poder, influência e privilégio. Jesus, não só não era da elite, sacerdotal e política, mas vivia em uma região marginalizada internamente. Em termos políticos administrativos, existiam duas dimensões nas quais Jesus não tinha nenhum privilégio ou status no sistema mais amplo, em relação a sua pertença grupal e em relação às dinâmicas internas do seu próprio grupo.

A dominação romana não impedia a manifestação religiosa local, desde que a mesma não infringisse a dimensão da dominação política mais global. Se a experiência religiosa dos grupos legitimassem qualquer levante contra o império, seria devidamente castigado. Nesse sentido, os religiosos hebreus, tinham uma esfera de dominação local muito profunda. Exerciam poder e detinham privilégios. As dinâmicas de poder e privilégio nesse contexto não eram simples, haviam sacerdotes que se colocavam contra o império romano e haviam aqueles que se contentavam com o lugar que lhes era relegado. Jesus não era um sacerdote,

embora poderia ser colocado com uma espécie de líder que dava seus primeiros passos, sua atuação não estava restrita ao espaço religioso. Ou seja, ele não era um desses que aceitaram passivamente o controle externo sobre sua comunidade. Entretanto, a identificação de Jesus como hebreu não era de qualquer lugar, era com a tradição profética, e uma tradição profética bastante avessa aos lugares palacianos.

Essa contextualização nesse texto é incontornável. Não só no sentido da informação que ela contempla, mas principalmente no sentido de inserir Jesus em um mundo de relações. Jesus, se era quem acreditamos, não só tinha uma repulsa as estruturas nas quais estava inserido, como também acreditava em outras possibilidades de viver, a tal ponto de agir da forma como nos foi relatado ou seja, doando a própria vida. Colocar Jesus em uma perspectiva relacional, não é só mostrar o contexto, mas entender que assim como nós, ele não nasceu pronto e não foi terminado. Nesse aspecto, penso na urgência de se colocar de maneira mais enfática, que Jesus teve encontros e que esses encontros provavelmente mudaram a vida dele e o ajudaram a caminhar por onde caminhou. Ou seja, antes de ser uma figura histórica estava inserido em uma comunidade de pessoas, e encontrou outras pelo caminho as quais ajudaram a construir sua mensagem e a mudar o mundo como o conhecia.

Não podemos acessar o que Jesus pensava, ou mesmo a exatidão de suas palavras, o que chegou até nós, foram palavras, ideias, acontecimentos, mas principalmente encontros. Em algum momento, por entre palavras houve gestos, sorrisos, angústias, desentendimentos, abraços. Há muita coisa imprecisa nessas histórias, e essa imprecisão não é um problema, mas a condição própria de qualquer relação. A precariedade é a condição do encontro. Jesus, se era Deus, esteve precário. Relacionou-se, falou, ouviu, convenceu e mudou de ideia. Se o caminho já estava pré-

determinado, Jesus nunca foi humano, mas se ao contrário não havia caminho pronto, a grande glória de Jesus é nunca ter terminado o que começou.

O sentido aqui explorado é um ponto de fuga do espaço dogmático. É a busca de uma teologia errante, que se assume na sua impossibilidade. Se corporifica nos encontros. A teologia do encontro nunca pode ser dogmática. A aversão a qualquer tipo de fixação, não é uma mania excêntrica mas uma condição por assumir a possibilidade de lugares múltiplos. Se ninguém é uma coisa só, um encontro sempre é a maneira mais interessante de viver a espiritualidade. Se ninguém têm a verdade final e absoluta, podemos ainda crer que as variações humanas não são erros, mas possibilidades. Mas para não finalizar como se não estivéssemos no mundo, é preciso voltar para onde estamos.

Missão ou encontro? Algumas pistas para um cristianismo não dominador

O cristianismo precisa rejeitar urgentemente seu lugar no mundo se quiser seguir o legado/espírito de Jesus. Não porque não tenha nada de relevante a dizer, mas porque a forma como dizemos está excessivamente contaminada pelo lugar que ocupamos e por toda a violência que foi praticada (e ainda é). A vivência do cristianismo no império romano foi diversa para as cristãs e cristãos. Foi da perseguição de uma pequena seita, a religião oficial do império. No caminho entre as duas coisas muito aconteceu. De um tempo para esta parte, me perguntei incontáveis vezes como uma experiência anti-imperial se transformou na própria força do império. Mas talvez, essa não seja a pergunta mais correta. Talvez esse seja só um desvio. Jesus ou o cristianismo, podem ser qualquer coisa, nada é fixo porque os significados não o são.

Se Jesus for um homem branco, com traços europeus, deveríamos tirá-lo de circulação. Não só porque essa imagem trai o sentido histórico das suas relações, mas também porque aceitá-lo dessa forma para pessoas de grupos socialmente excluídos pelo padrão europeu (masculino, branco, heterossexual) é potencialmente violento. Justamente, porque esse Jesus loiro de olhos claros, é mais do que uma imagem inocente, é uma ideia de humanidade (conseqüentemente das hierarquias de mais ou menos humano). A identificação com essa imagem é indiretamente a aceitação da ordem das coisas. Não uma aceitação passiva, mas costumeiramente a condição de possibilidade para a naturalização de práticas e hierarquias, como se fossem divinas.

Essa imagem não é só causa é também consequência. A mesma só foi possível através de padrões racialmente reconhecíveis. Foi, e ainda é, uma espécie de medida através da qual as outras e outros são constantemente testados. Expandir o cristianismo, a partir desse paradigma é, de certa forma, expandir a humilhação universal de todos aqueles que não são brancos, europeus, homens e (mais recentemente) heterossexuais. Ainda que sejamos críticos, e discordemos dessa ética normativa, a representação homogeneizada do cristianismo recorrentemente passa por essa dinâmica excludente.

Rejeitar essa ideia de Jesus, e reivindicar que outra forma de segui-lo é possível. Mas esse caminho passa pela dinâmica de desconstruir em nós a missão. Dessa forma, podemos não só construir outras imagens, mas principalmente nos desidentificarmos com esse Jesus. O processo de desidentificação é doloroso, pois ele se constrói a partir das bases daquela que foi construída como a “nossa” civilização. Nos identificamos porque fomos ensinados a fazê-lo, se fomos ensinados podemos desaprender.

Assim sendo, disseminar outras ideias sobre Jesus é também recuperar outras formas de agir. O cristianismo por ser religião

dominante têm a possibilidade, nesse ponto, de um desdobramento, rejeitar seu próprio poder, sua influência e seus privilégios. O encontro como possibilidade pressupõe uma abertura a polifonia, e muitas vezes a cacofonia. Isso é, podemos rejeitar o controle sobre as vozes que não estão de acordo com a nossa. Escutar outras vozes, muitas vezes é ouvir o que não queremos. O cristianismo em suas práticas ocidentais se apresentou como a religião da fala, a urgência que se mostra como possibilidade, é aprendermos o cristianismo como religião da escuta. Essa carência se coloca de maneira mais contundente ao pensarmos na impossibilidade do silêncio como prática religiosa, ou como fruto de um diálogo profundo e verdadeiro.

Um segundo caminho possível seria a identificação dos seguidores de Jesus, não consigo mesmos, mas com os grupos marginalizados. Nesse ponto, assim como Jesus, importa menos a formulação sistemática da crença, e mais as práticas concretas de solidariedade. Assim na história, registrada como contada por Jesus, do “bom samaritano” temos a oportunidade de descentrar nossos olhos de nós mesmos, e pensar como as outras e outros, nos ajudam a repensar nossas práticas e desnaturalizar o egoísmo, a soberba e certeza absoluta nas nossas verdades.

O terceiro e último caminho que gostaria de apontar nesse texto, seria explicitar e ressaltar as experiências cristãs anti-missão. Ou seja experiências que se dão justamente na prática do encontro da rejeição dos dogmas em consequência dos lugares estruturalmente desiguais daquelas e daqueles que constroem tais experiências. Nesse sentido, experiências de comunidades LGBTQI's, ou comunidades negras, empobrecidas, lideradas por mulheres, como novos modelos de práticas comunitárias. Por modelos, não quero dizer sugestões prontas e acabadas, mas possibilidades precárias e por isso relevantes, que não têm uma missão final, mas que se fazem enquanto participantes desse caminho.

Género y teología juvenil pentecostal en América Latina

Jeferson Rodríguez¹

Introducción

Mi permanencia en la tradición pentecostal en Colombia y mi trabajo de investigación sobre la metodología teológica en América Latina, en constante interacción con el mundo universitario, me permiten presentar un acercamiento teológico a las nociones de perdón y de género desde la experiencia de las tensiones de las iglesias pentecostales y carismáticas con las guerrillas de las FARC en el proceso de paz del gobierno colombiano.²

Lo que intento mostrar es que los entendimientos sobre reconciliación y género, tan discutidos en el pasado proceso de paz en Colombia, según la experiencia pentecostal juvenil-universitaria muestran un camino alternativo de comprensión a través de las prácticas espirituales y la lectura bíblica, por encima de los análisis teóricos del género, del feminismo y de la reflexión política. Esto se debe a que el talante anti-intelectual de este sector de la iglesia exige otro tipo de acercamientos para hacer un cambio más profundo y decidido por la paz y la reconciliación.

¹ Colombiano. Pastor de las Asambleas de Dios. Licenciado en Filosofía y Máster por la *Lee University*. Coordinador de Alianzas estratégicas con el Sector Interreligioso en World Vision Colombia. Coordinador del núcleo FTL en Colombia e integrante de Miqueas Joven. Es Coordinador de la Red Universitaria en Bogotá.

² Me refiero a la firma de los acuerdos del 26 de septiembre de 2016 y al plebiscito del 2 de octubre de 2016, en el cual la mayoría de iglesias pentecostales y carismáticas dieron un voto negativo a la refrendación.

En la primera parte, explicaré el mal entendimiento que hubo sobre los temas de género y de perdón desde la cosmovisión pentecostal, en el contexto del acuerdo de paz. Luego, mostraré una alternativa de acercamiento a estos puntos desde una perspectiva pentecostal a partir de la experiencia de un movimiento estudiantil pentecostal, junto con algunas precisiones teológicas.

Iglesias pentecostales colombianas y la “ideología de género” en el proceso de paz

La gran mayoría de las iglesias pentecostales y carismáticas votaron por el “No” en el plebiscito que daba legitimidad a los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC. La razón principal fue el temor de las iglesias a que se instalara, junto con los acuerdos de paz, lo que llamaron la “ideología de género”. La confusión radicó entre lo que se ha entendido popularmente como “ideología de género” (un supuesto proyecto de “homosexualización” de la sociedad desde las esferas de poder) y el “enfoque diferencial de género” (un esfuerzo por visibilizar la victimización de mujeres en el conflicto armado) que estuvo y está muy presente en los acuerdos de paz con las FARC y el ELN.

Quisiera aclarar estos dos puntos:

- a. En los acuerdos de paz, las entidades religiosas (iglesias, confesiones y organizaciones del sector) son reconocidas como actores protagónicos por la paz. Los distintos integrantes del sector religioso tendrán un espacio propio de participación en las siguientes instancias: como actores de política pública en el Consejo Nacional de Reconciliación y Convivencia (pág. 46); como garantes en el Pacto Político Nacional (pág. 80); como actores de política pública en la Instancia Nacional de Inter-

vección Integral frente al Consumo de Drogas Ilícitas (pág. 117); como facilitadores de los “Actos tempranos de reconocimiento y responsabilidades colectivas” (pág. 178); como veedores del cese al fuego y hostilidades bilateral y definitivo (CFHBD) y la dejación de armas (DA) al funcionar como “Fuentes Primarias de Monitoreo y Verificación” (pág. 233) y, finalmente, como veedores de los Programas Nacionales Integrales de Sustitución de Cultivos (PNIS) (pág. 111).

- b. La Subcomisión de Género de la mesa de negociaciones fue la encargada de incluir el enfoque de género en los borradores de los acuerdos de reforma rural, participación política y solución al problema de las drogas ilícitas. Las mujeres, apoyadas por ONU Mujeres y la Embajada de Suecia, diez plataformas y organizaciones, realizaron la Cumbre de Mujeres y Paz que en octubre de 2013 deliberó durante tres días en Bogotá, con la participación de casi 500 personas de todo el país. Cerca de 60 representantes de organizaciones de mujeres y de diversidad sexual hicieron cuatro visitas a La Habana para presentar sus solicitudes. En junio de 2014, la mesa decidió crear la Subcomisión de Género, para que incluyera las solicitudes de las mujeres en los borradores de los tres acuerdos que se presentaron en La Habana.

A pesar de estos datos que muestran la realidad del enfoque diferencial de género y el papel de las organizaciones basadas en la fe, la confusión siguió y las mentiras fueron el pan de cada día. Por la influencia y manipulación de los partidos políticos de derecha, las iglesias hicieron una alianza a favor de la familia “papá, mamá e hijos”, el concepto de familia tradicional, y por lo tanto votaron por el “No” al plebiscito. Esto muestra un sustrato muy profundo de conexión entre el pentecostalismo y el catolicismo popular, cada vez más tendiente a la derecha política del país.

Aportes desde la teología juvenil pentecostal para abordar temas de género y de oración

Este camino de reflexión parte de la experiencia de participación durante los últimos años de un movimiento estudiantil universitario con una perspectiva pentecostal llamada Red Universitaria.³ Esta experiencia estudiantil ha sido el contexto para reflexionar teológicamente desde las orillas pentecostales y juveniles latinoamericanas.

Es posible que muchas personas en el ámbito teológico mundial se nieguen a reconocer que, en el círculo pentecostal existe una teología propia, ya que se evidencia desde lejos un desprecio a lo intelectual en las orillas pentecostales y carismáticas en América Latina. Esta observación puede ser verdad en cierta medida, pero no es así completamente. Es claro que no hay en el mundo pentecostal una teología en su expresión más formal (es decir, teología sistemática elaborada), pero sí existe de manera muy viva en su realidad expuesta, operante, normativa e implícita.⁴ Los límites de este escrito no permiten mostrar toda una propuesta metodológica de la teología pentecostal en América Latina,⁵ pero sí quiero exponer y problematizar los acercamientos

³ Los estudiantes de la red universitaria en el año 2016 se autodenominaron de la siguiente manera: “Somos una comunidad universitaria unida por continuas rupturas, que construyen su fe en eternos intentos de relacionar esa fe con su realidad.” Módulo 1 Red Universitaria Asambleas de Dios, pág. 3

⁴ Clare Watkins, *Practicing Ecclesiology: From Product to Process Developing Ecclesiology as a Non-Correlative Process and Practice through the Theological Action Research Framework of Theology in Four Voices*, University of Roehampton, University of London, Heythrop College, 2015.

⁵ Mi tesis doctoral con la PThU (Protestantse Theologische Universiteit) de Holanda es una propuesta metodológica sobre cómo los pentecostales podemos hacer teología desde América Latina.

a los temas de género y proponer caminos alternativos desde los énfasis pentecostales.

No estoy muy seguro de que los aportes del feminismo y la teoría *queer*, tal cual los están comunicando, sean comprendidos y reflexionados adecuadamente en la iglesia pentecostal, como ya he indicado anteriormente. Incluso la teología sistemática es vista con sospecha. Es por eso que considero mejor encarar el problema desde el contexto de las prácticas espirituales de la iglesia pentecostal en su dimensión escatológica, y así mostrar cómo en ellas hay un entendimiento nuevo del género. Hay dos *locus* teológicos privilegiados en los acercamientos pentecostales: la pneumatología y la escatología. Cuando los temas de género y reconciliación son explicados desde estas dos prácticas característicamente pentecostales, como son la Lectura Popular de la Biblia desde un enfoque trascendental y la oración carismática profunda,⁶ pueden producir acercamientos y conclusiones distintas. Así que, partiendo de la experiencia misma de las prácticas de oración actual, para avanzar luego al reconocimiento de fenómenos parecidos en la historia de la iglesia (sin descartar todo lo que ha pasado),⁷ se podrán hacer nuevas lecturas bíblicas que entren en diálogo más fecundo con los nuevos hallazgos filosóficos, psicológicos y contextuales de género. Por eso los abordo en ese orden.

⁶ Un trabajo de teología sistemática que me ha inspirado es la reflexión teológica feminista y sistemática es Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self, an essay on the Trinity*, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 2013.

⁷ Generalmente, la teología del cuerpo actual ha hecho una lectura demasiado crítica de la teología clásica y de la historia de la iglesia. Tal vez el mejor camino sea valorar y analizar con más detenimiento los fenómenos del género y el cuerpo desde los autores más clásicos.

a. Iglesia pentecostal: sus prácticas extáticas y el género.

En la experiencia actual de oración pentecostal profunda en el Espíritu puede observarse una ruptura de la rigidez de género de las personas participantes. Es común que los varones, tradicionalmente machistas y rudos, lleguen a la iglesia pentecostal y después de un tiempo intenso de “ministración” o experiencias de oración tengan una evidente “feminización” de sus comportamientos: comienzan a llorar, a abrazar a sus hijos, a besar en público, todo esto generado por la experiencia de éxtasis. Mucho de esto no se puede controlar, se queda en la experiencia subjetiva. Igualmente pasa con las mujeres, acostumbradas a ocupar el lugar de la fragilidad y la dependencia, pero en la experiencia de oración comienzan un proceso de “masculinización”, donde pasan a observarse más fuertes e independientes. Es una evidente ruptura de la rigidez de los “roles” de género. Esto muestra un nuevo nacimiento no en la experiencia “natural” de la vida, sino en el plano espiritual. Y constata que la experiencia espiritual es un proceso de crecimiento personal o, como se afirma en la patrística de “divinización”, no es otra cosa que lo que llamamos “humanización”. En ese sentido, la persona es capaz de cambiar por el Espíritu partes muy profundas de su personalidad.⁸ Estas constataciones pueden leerse teológicamente desde abordajes nuevos que valoren apropiadamente las nociones del inconsciente humano, no solo el consciente; la trascendencia teológica, no

⁸ En esta misma área, pero por otra línea, está la corriente de investigación poco explorada que es la vinculación entre los excesos sexuales de las personas vinculadas con las prácticas espirituales de oración contemplativa o carismática. Es como si, al experimentar la falta de control por el Espíritu Santo en la oración profunda, se abrieran puertas de erotización de la vida, y de ahí las prácticas ascéticas para frenar esta grieta.

solo la inmanencia; las prácticas espirituales y no solo la elucubración teórica; la mística cristiana y no solo la teología formal. Reconocer esto permite valorar lo propio en su entraña cultural latinoamericana y acercarse a la realidad pentecostal para, desde estos fenómenos (muchos de ellos provocados por la oración), elaborar los temas más urgentes de la contemporaneidad.

b. Re-lecturas bíblicas y teológicas sobre el género desde un énfasis en el Espíritu Santo y la escatología en su acción en el ser humano y la naturaleza

Pneumatología, el deseo y la oración

Una de las nociones y referencias teológicas para ver el cambio y la subjetivación en el ser humano creativamente es la del nuevo nacimiento. Por ejemplo, veamos el nuevo nacimiento en el Espíritu en el evangelio de Juan capítulo 3. La referencia a la madre de Nicodemo es la identificación con la madre (hecho que inclusive el psicoanálisis⁹ también afirma) en el plano netamente natural. Esto podría significar una identificación primaria del género que no debe corresponder al desarrollo de la vida. La fe cristiana parte de dos puntos relativamente fijos: el amor de Cristo como inicio y la perfección (divinización, humanización, realización) como llegada. Este punto de arribo es un continuo cambio hasta calificar y transparentar la imagen de Dios en nosotros.

⁹ Desde la perspectiva de Sarah Coakley, Freud debe ser –por así decirlo– puesto de cabeza. No es que el “sexo” físico sea básico y “Dios” efímero, más bien es Dios quien es básico, y el “deseo” es la huella preciosa que siempre jala hacia el corazón, recordando al alma humana –aunque vagamente– su fuente de donde ha sido creada.

Pero ¿qué es ser imagen de Dios? ¿Dios como definición no es el que se realiza a sí mismo? ¿Dios no es deseo desbordante? ¿Ser imagen de Dios no es entonces realizarse a uno mismo, guiado por Dios mismo? ¿Que Dios no tenga género no será una indicación suficiente para revisar la categoría dicotómica de hombre-mujer? ¿El Dios trino no será suficiente para romper la callosidad de la dicotomía hombre-mujer? ¿Jesús y Pablo (y Orígenes) no habían aventurado una realidad escatológica del ser humano sin la rigurosidad dicotómica corporal?

En la historia de la teología clásica también se dan estas discusiones. Para una teología juvenil pentecostal, recuperar estas historias en la entraña más profunda de la ortodoxia¹⁰ cristiana clásica sirve mucho para elaborar adecuados abordajes en el tema del género. Un caso bastará por ahora, el de Macrina,¹¹ una hermana de Gregorio de Niza y Basilio de Cesárea. Es el más interesante con respecto a la reversión o la transformación de género, y se encuentra en la obra de la adulación que hace Gregorio de Niza de su hermana mayor Macrina, especialmente en su tratado “La vida de Macrina”. Dice Gregorio de su hermana cosas como: “Macrina, que es virgen, y en virtud de su destacada proeza ascética, se configura como un modelo impresionante en su calidad de ‘varonil’ -deseo de Dios”.¹² Otro dato interesante es que, luego, en el tratado sobre el alma y la resurrección, Gregorio dialoga con Macrina de manera filosófica sobre el problema de la relación de la afectividad (o pasión) con la razón. Curiosamente, proyecta sobre ella un rechazo rigorista de las emociones en principio (lo que hoy podríamos normalmente “masculino”), mientras que él toma

¹⁰ Por su énfasis marcado en la “sana doctrina”.

¹¹ Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self*, op. cit., cap. 6.

¹² Anne M. Silvas, “Life of Macrina”, *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout, Brepols, 2008.

la parte de la defensa de la pasión, asumiendo la parte “femenina”. Como se nota en este breve ejemplo de la historia de la iglesia y la teología clásica, hay una reconfiguración bastante interesante de las nociones de género.

Escatología, deseo, ángeles¹³

Una visión teológica de género, por lo tanto, también tiene una esperanza escatológica, una que se ve no como ficción piadosa o cumplimiento de deseo, sino como firmemente basada en los acontecimientos de la encarnación y la resurrección de Cristo. En este sentido, el sexo puede ser visto no solo como un lugar de opresión, sino también como vehículo potencial de salvación encarnada. En ese sentido, revisar la especulación teológica en el texto de Jesús sobre el matrimonio en el mundo venidero es una posibilidad muy interesante de reflexión en el círculo pentecostal. La Biblia nos muestra lo siguiente cuando Jesús discute con los saduceos sobre el matrimonio y la realidad futura:

Y Jesús les dijo: Los hijos de este siglo se casan y son dados en matrimonio, pero los que son tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo y la resurrección de entre los muertos, ni se casan ni son dados en matrimonio; porque tampoco pueden ya morir, pues son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección (Lc 20.34-36).

Las preguntas saltan a la vista. ¿Los ángeles tienen dicotomía sexual? ¿Es decir, tienen cuerpo de hombre o de mujer? ¿Está hablando Jesús de que en la realidad final no habrá matrimonio o no

¹³ En el pentecostalismo se mantiene la doctrina de los ángeles, con bastante dificultad de articulación, pero presente en los cánones de doctrina.

habrá experiencia sexual? ¿Los ángeles en la Biblia pueden tener sexo? ¿Entonces en la realidad futura hay un ascetismo total o más bien un entendimiento de la sexualidad de manera distinta, como el de los ángeles? ¿Ser ángeles es ser *queer* como categoría de análisis?

Como último: ¿no será el deseo de Dios (y el humano) una categoría más apropiada para acercarnos a los debates sobre la sexualidad en la actualidad? Si el deseo es divina y ontológicamente un elemento básico orientador del humano, el sexo humano no solo debe ser arrojado como creado en su luz, sino que el “género” aún más ciertamente debe ser ubicado también en correcta sujeción a ese deseo. Acerca de la “orientación”, ¿qué orientación puede ser más importante que la orientación hacia Dios, al deseo divino?

Conclusión

La experiencia pentecostal juvenil-universitaria muestra un camino alternativo y de constante ruptura teológica en consonancia con las demandas de justicia, reconciliación y bienestar de la humanidad. Sin embargo, como espero haber demostrado, el acercamiento no ha acontecido a partir del énfasis en la teoría política sobre el perdón y la teoría de género como puertas de acceso, sino más bien a través de las prácticas espirituales y de lectura bíblica. No significa que no se llega a esos puntos de análisis, más bien lo que ha quedado demostrado es que las más grandes rupturas epistemológicas, culturales y aun “naturales”, a favor de la paz y el reconocimiento de todos los seres humanos, son mucho más radicales cuando vienen suscitadas por las experiencias místicas, típicas del pentecostalismo, elaboradas a través de una teología que va más allá de lo convencional.

Referencias bibliográficas

COAKLEY, Sarah, *God, Sexuality, and the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, cap. 6.

SILVAS, Anne M., "Life of Macrina", *Macrina the Younger, Philosopher of God*, Turnhout, Brepols, 2008.

WATKINS, Clare, *Practicing Ecclesiology: From Product to Process Developing Ecclesiology as a Non-Correlative Process and Practice through the Theological Action Research Framework of Theology in Four Voices*, University of Roehampton, University of London, Heythrop College, 2015.





