

LIBERAR LA ACCIÓN: UNA REFLEXIÓN DESDE LA PRAXIS EVANGÉLICA

LUIS MIGUEL PEÑA HERNÁNDEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ

2014

LIBERAR LA ACCIÓN: UNA REFLEXIÓN DESDE LA PRAXIS EVANGÉLICA

LUIS MIGUEL PEÑA HERNÁNDEZ

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LA LICENCIATURA EN
TEOLOGÍA

DIRECTOR EDGAR ANTONIO LÓPEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ

2014

CONTENIDO

Introducción.....	6
Capítulo 1: La praxis en búsqueda de liberación.....	10
1.1 Noción de praxis y opción por la violencia	10
1.2 La violencia y sus justificaciones	15
1.2.1 El mesianismo político: la violencia desde la religión y la política	15
1.2.2 Ideología y religión: la izquierda revolucionaria	19
1.2.3 La justificación cristiana de la violencia: el caso de Camilo Torres Restrepo.....	25
1.2.4 El Estado autoritario y las Autodefensas: una nueva forma de violencia	28
1.2.5 La violencia más allá del conflicto.....	33
1.3 Romper el círculo y liberar la acción.....	37
Capítulo 2: La liberación por Jesucristo: la praxis evangélica	43
2.1 La violencia y el pecado fundamental de la humanidad	43
2.2 La praxis evangélica	50
2.3 La justificación por la fe	60
Capítulo 3: Liberados para reconciliar	69
3.1 La razón de ser de la praxis reconciliadora: el contexto colombiano	69
3.2 Bases teológicas de la praxis reconciliadora.....	75
3.2.1 La teología paulina de la reconciliación.....	75
3.2.2 La praxis reconciliadora de Jesús resucitado	81
3.3 La praxis reconciliadora en marcha	87
3.3.1 La praxis reconciliadora de las víctimas: el perdón vivida como virtud moral y la memoria.....	88
3.3.2 La praxis reconciliadora de la sociedad civil: la solidaridad y el perdón como virtud política	92
Conclusiones.....	97
Bibliografía.....	105

Introducción

Cuando se estudia el pasado de Colombia, se puede concluir que la historia colombiana es la historia de un gran intento: el de transformar las relaciones de dominación y de egoísmo por otras en las que brille la solidaridad y abunden las oportunidades para los más desfavorecidos. Este deseo de construir una sociedad mejor ha impregnado la praxis de la sociedad colombiana; de esta manera, la intención de los distintos actos que realizan los colombianos y las colombianas tiene por fin transformar la sociedad.

No obstante, entre las distintas maneras que existen para cambiar el orden social, político y económico, muchas personas y muchos sectores sociales en Colombia han optado por la violencia como el mejor medio para transformar la realidad. Con esta opción, muchos colombianos han encerrado su praxis en un círculo en el que cada acto violento es respondido con otro más violento.

En medio de esta opción por la violencia, no deja de ser interpelante la persona de Jesús y su mensaje en los evangelios. Jesús también debió hacer frente a un ordenamiento social que excluía a muchas personas, a las mujeres, a los niños, a los pobres, a los enfermos, a los extranjeros, a los pecadores. Jesús era capaz de sentir el sufrimiento que semejante exclusión generaba en las personas y tomó su causa como propia; emprendió así la labor de anunciar el Reino, de anunciar la presencia de Dios como acogida y aceptación de las personas, como salvación, como curación, como perdón incondicional.

Es de resaltar que, más allá de la oposición de las autoridades judías, de la dominación romana, y de la propuesta insurgente de los zelotes, Jesús nunca optó por la violencia como el medio para anunciar el Reino y cambiar su sociedad; al contrario, sus prácticas siempre fueron la acogida, la solidaridad y el amor.

La empresa de Jesús se prolongó en sus discípulos y en las muchas personas que creyeron en su buena nueva del Reino. De este modo, el ejemplo de Jesús, su praxis, es un valioso elemento que muestra cómo defender y continuar la causa del pobre y del oprimido, a la

vez que se constituye en una manera alternativa de generar cambios sociales. La praxis evangélica, por lo tanto, es especialmente iluminadora para la praxis de las personas en Colombia y se muestra capaz de liberarla de la opción violenta que muchas personas realizan.

En este orden de ideas, de cara a conseguir una sociedad distinta y de cara a liberar la praxis orientada por la opción violenta cabe hacerse la siguiente pregunta de investigación: ¿una reflexión teológica desde la praxis evangélica qué elementos le aporta a la praxis humana en el contexto de Colombia? Esta pregunta apunta a que la praxis sea liberada y, en segundo lugar, a la construcción de una sociedad más justa y más humana.

En la medida en que esta pregunta se propone profundizar en la praxis de la sociedad colombiana, el método empleado es el propio de la teología de la acción. Este método parte de suponer que la praxis puede ser percibida (ver). De este modo, se posibilita un análisis perceptivo de la racionalidad e intencionalidad de la acción. En este proceso se identifican las distintas motivaciones emocionales y espontáneas que pueda haber en la acción¹.

Supuesta esta etapa perceptiva de la acción, se pasa a identificar la relación existente entre la acción percibida y los decires normativos, performativos o prescriptivos de la acción (juzgar). Implica el uso de instrumentales normativos y prescriptivos de cortes sociológicos y teológicos². El producto de este proceso es una acción reconfigurada, hecha especialmente a la luz de la fe y del evangelio. Esta acción percibida y reconfigurada encuentra, en un último momento, nuevos motivos, impulsos y modos para ser resignificada, reconducida y reorientada, es decir, se vuelve una acción transformada y transformadora de la realidad (actuar)³.

De este modo se puede decir que “la íntima correlación metódica entre la acción percibida (ver) y su determinación y comprensión social y teológica (juzgar), tanto como la

¹ Parra, “De camino”, 162-163.

² Ibid., 163.

³ Ibid., 164.

indispensable planificación teleológica de la acción humana en general y cristiana en particular (hacer), son núcleos que definen el método propio de la teología de la acción⁴.

Ahora bien, la metodología requerida para la resolución de la pregunta de investigación es de carácter documental, razón por la cual se escogió el material de consulta para hacerlo objeto de un análisis de contenido a partir de las categorías: violencia, praxis y praxis evangélica.

De otro lado, el presente trabajo de grado tiene un carácter pedagógico, pues el desarrollo y resolución de la pregunta de investigación pueden ser percibidos como un itinerario de aprendizaje, en el que la praxis de Jesucristo se constituye en una pedagogía de la liberación mediante la fe, conducente al ejercicio de la reconciliación y a la consecución de nuevas sociedades.

El trabajo de grado se estructura en tres capítulos. A lo largo del primer capítulo se mostrará que el propósito de la praxis humana debe ser la consecución de una sociedad incluyente y solidaria; sin embargo, en este propósito muchas personas en Colombia optaron por la violencia como la manera para conseguir esa sociedad. Esto da pie para mostrar las distintas justificaciones que ha tenido la praxis violenta en la historia de Colombia. El capítulo se cierra con la descripción del círculo al que queda confinada la praxis cuando entra en la lógica de la violencia.

El segundo capítulo profundiza en las implicaciones que la opción violenta tiene para la teología; la opción violenta implica una determinada pretensión en las personas, una pretensión que desconoce el amor y la solidaridad, para enfocarse en el egoísmo y en la imposición de unos sobre otros, con lo que se niega cualquier discernimiento sobre la idoneidad moral de la violencia.

Frente a esta pretensión se muestra la praxis evangélica como opción alternativa a la violencia y como liberación de la praxis. El capítulo termina con la explicación de cómo el creyente se apropia de la liberación de la praxis de Jesús y con el hecho de que la liberación

⁴ Ibid., 164-165.

de la praxis implica que participemos de la obra del Padre, de su apertura total a la humanidad que dio de manera definitiva en la cruz y en la resurrección de Jesús.

El tercer capítulo inicia con el postulado de que la apertura del Padre al ser humano se constituye en una praxis reconciliadora. Es un restablecimiento de las relaciones rotas con la humanidad. Por lo tanto, la praxis liberada de los colombianos está llamada especialmente a colaborar en la reconciliación. A continuación se muestran las bases teológicas de la reconciliación desde la teología paulina y desde los relatos de Jesús resucitado. Estas bases teológicas llevan, finalmente, a una praxis concreta en la sociedad colombiana entre las que sobresale el perdón, tanto a nivel moral como político, el ejercicio de la memoria y la solidaridad.

Cabe resaltar, no obstante, que el dedicar el último capítulo de este trabajo de grado a la reconciliación fue algo que se impuso en la medida que se resolvía la pregunta de investigación. La investigación documental que posibilitó el ejercicio hermenéutico, terminó por convencerme de que la liberación de la praxis implicaba participar de la obra reconciliadora del Padre para con la humanidad, y por lo tanto, darle prioridad al carácter reconciliador de la praxis liberada.

El análisis de la praxis necesaria para concretar una sociedad colombiana distinta, a favor del pobre y del oprimido, me hizo dar cuenta de que para construir dicha sociedad se necesitaba, como primer paso, un ejercicio de reconciliación en la vida de las víctimas, que les devolviera la dignidad y el sentido de su existir, todo esto con independencia de la firma de acuerdos de paz o del arrepentimiento de los victimarios.

De este modo, el lector que se acerque a este trabajo de grado podrá encontrar elementos adecuados para liberar la praxis de muchos colombianos y colombianas de la violencia. Todos estos elementos han sido aportados por una investigación documental cuidadosamente elaborada y una teología de la acción que enriquece el tema de la praxis. A la larga, espero poder dejar en el lector la certeza de que una praxis liberada y reconciliadora son elementos esenciales de cara a la consecución de una Colombia distinta, de esa Colombia justa y en paz que tantas veces se ha buscado.

Capítulo 1: La praxis en búsqueda de liberación

Este capítulo se abre con la noción de praxis que se usará a lo largo de todo el trabajo y continúa con la exposición sobre la opción violenta que muchas personas toman de cara a la ejecución de su praxis y a la transformación de la sociedad. En seguida, se esbozan casos concretos de justificación de la praxis violenta en la historia y en la actualidad colombiana, así como de las actitudes y las posiciones a las que está invitado el cristiano frente a ellas. Se termina haciendo alusión al círculo en el que se encierra la praxis cuando entra en la lógica de la violencia, círculo del que urge liberarla.

1.1 Noción de praxis y opción por la violencia

Por praxis se entenderá aquí el conjunto de los distintos actos humanos individuales y colectivos, en este sentido se incluye la experiencia sensible, el pensamiento, el lenguaje, los actos productivos y los teóricos, los transformativos y los contemplativos, los morales y los religiosos, los sociopolíticos y los estéticos⁵. Desde esta definición se reconoce que la praxis está inmersa en la cotidianidad de las personas de manera profunda y permanente: continuamente se realizan actos para comunicarse con los demás, para estudiar, para ayudar, para responder interrogantes de otros, para acercarse a un lugar concreto, para comprender situaciones, y los ejemplos podrían continuar indefinidamente.

Sin embargo, por estar tan presente en la cotidianidad de las personas y de la sociedad, la praxis puede llegar a pasar desapercibida sin generar preguntas en torno al sentido o al valor de los propios actos, por el origen de ellos, por las lógicas que los animan o por los fines que han de perseguir. El Concilio Vaticano II logra concretar esta paradoja a modo de preguntas:

Siempre se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida; pero en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza, y, con ayuda sobre todo el aumento

⁵ González, *Teología*, 79.

experimentado por los diversos medios de intercambio entre las naciones, la familia humana se va sintiendo y haciendo una única comunidad en el mundo. De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo. Ante este gigantesco esfuerzo que afecta ya a todo el género humano, surgen entre los hombres muchas preguntas. ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?⁶

De esta manera, no es lo mismo tener una praxis movida por intereses egoístas que por el deseo sincero de comprometerse con la causa del pobre; no es igual vivir los actos de forma automática que de forma consciente y dispuesta al servicio. Esto es especialmente cierto para el seguidor de Jesucristo. Quien quiere seguir a Jesús se pregunta continuamente qué sentido y qué valor tienen los actos con los que se relaciona y se expresa.

Este aspecto se relaciona con el carácter abierto de la praxis; ella no es la simple respuesta ante estímulos del exterior, de manera que “en la praxis humana no encontramos garantizada ninguna adecuación automática a un medio”⁷; por lo tanto caben las preguntas en torno al sentido y valor de los actos, por un lado, y los medios adecuados para la consecución de un fin concreto, por el otro.

Al ser humano le corresponde optar, entre distintas posibilidades, por aquellos actos que mejor se “ajustan” al contexto en el que se encuentre. Este ajustamiento implica el uso de argumentos que justifican el acto escogido, que indican por qué dicho acto era el indicado. El carácter abierto de la praxis y su necesidad de ajustamiento hacen que los actos requieran justificaciones:

El “ajustamiento”, en este contexto, no significa otra cosa que la adecuación de nuestra praxis a todas las cosas y personas que se hacen presentes en una situación determinada. En esa situación el ser humano no dispone de respuestas mecánicas, sino de posibilidades (...). En lugar de estar previamente ajustado a su ambiente, el ser humano tiene que alcanzar por sí mismo su propio ajustamiento. Este ajustamiento no consiste en otra cosa que en la opción por aquellas posibilidades que resuelven correctamente una determinada situación.

⁶ *Gaudium et spes*, No. 33.

⁷ González, *Teología*, 113.

Pues bien, en la medida en que este ajustamiento no es algo mecánicamente garantizado para nuestra praxis, sino que constituye una tarea con la que nos hallamos inexorablemente confrontados, se puede hablar de “justificación”⁸.

Para el cristiano las preguntas en torno al sentido y al valor de todo acto humano encuentran su respuesta en la consecución de una sociedad incluyente, en la que haya más justicia, mayor fraternidad y un planteamiento de los problemas sociales mucho más humano⁹. Conseguir esto es responder al encargo de Dios pues “creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero”¹⁰.

De otro lado, quien sigue a Jesús comprende que sus actos están ordenados no solo a transformar las cosas y la sociedad, sino que tienden a la perfección de sí mismo. Mediante sus actos, el ser humano aprende, cultiva y desarrolla sus facultades, se supera y se trasciende, se habla aquí de una superación y de una trascendencia “más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse”¹¹ en la medida en que “el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene”¹².

No obstante, este ordenamiento de la praxis a la consecución de una sociedad más justa, fraterna y humana, puede verse afectada por la debilidad del ser humano. Las personas, a la hora de actuar, pueden llegar a alterar la escala de los valores, mezclando el bien con el mal y olvidarse así del mandamiento del amor. Según esto, las palabras de Jesús “como yo los he amado, así se amen también ustedes los unos a los otros”¹³, que convierte la praxis en acogida y en aceptación del otro, puede dejar de ser la única máxima del cristiano y el único fundamento que lo invite a los actos.

⁸ Ibid., 114.

⁹ *Gaudium et spes*, No. 35.

¹⁰ Ibid., No. 34.

¹¹ Ibid., No. 35.

¹² Ibid., No. 35.

¹³ Jn 13, 34.

Esta confusión en la escala de los valores sucede, especialmente, en situaciones de roce o de conflicto, propias de la interacción social¹⁴. Se trata de una confusión que sumada a la “existencia de intereses contrapuestos o divergentes, la distribución inequitativa del poder o de los recursos, y la asimetría general de fuerzas”¹⁵, puede empujar la praxis hacia una manera específica de vivir los actos, una manera específica de resolver y de encarar los conflictos: la violencia. Aun cuando es claro “que existen diferentes maneras de manejar los conflictos y que sólo algunas de ellas implican el recurso a la violencia”¹⁶, esta puede llegar a mostrarse como el medio más adecuado para la consecución de resultados.

Durante mucho tiempo la sociedad colombiana ha optado por la violencia como el medio más eficaz para transformar la realidad, encontrando como argumento favorito y decisivo la búsqueda de una sociedad más justa y más humana. A lo largo de los años se han transformado los énfasis que acompañan este argumento; se puede afirmar entonces que han existido distintas justificaciones violentas, cada una con su propio matiz pero que han querido demostrar que la praxis violenta merece la pena. De este modo, distintos planteamientos religiosos, filosóficos, ideológicos, entre otros, han propuesto la violencia como medio de transformación de la sociedad.

Estos planteamientos que muestran la violencia como el medio adecuado para cambiar las estructuras injustas en la sociedad, no solo presentan concreciones históricas, objeto de estudio de este capítulo, sino que presentan una dimensión teológica marcada pues distorsionan las relaciones fraternas entre los seres humanos, con lo que estas relaciones dejan de basarse en el amor, para basarse en el egoísmo y la dominación. Esto último es lo correspondiente a la lógica de los garantes¹⁷, que son una manera de entender las justificaciones de la violencia y que se explicarán en el segundo capítulo.

Así las cosas, que la violencia no sea una praxis legítima para el cristiano¹⁸ no siempre ha resultado claro cuando existen desigualdades, sectarismos políticos, distancias económicas,

¹⁴ Arjona, Garavito, López y Martínez, “Importancia bioética”, 140.

¹⁵ Ibid. 140.

¹⁶ Ibid., 141.

¹⁷ González, *Teología*, 139.

¹⁸ Martínez, “Camilo”, 162.

acumulación de poder y de tierras en pocas manos, búsqueda de privilegios, discriminación y condenas al pobre. Menos claro aun, cuando a estas situaciones se le suman los ya mencionados planteamientos religiosos, filosóficos e ideológicos que reivindican las bondades de los medios violentos. Así, los actos violentos parecieran ser justificados como forma de obtener mejoras sociales “cuando una libertad individual quiere forzar a otra sometiéndola, o cuando un grupo impone sus intereses a los de otro obligándolo a subordinar los propios. Se trata de una manera asimétrica en que unas personas se relacionan con otras, unos grupos humanos con otros”¹⁹.

Sin embargo, la verdad del Evangelio siempre es tajante a este respecto: ante un Jesús crucificado, que muere con palabras de perdón en sus labios, aparece el inequívoco mensaje de que la violencia en ningún caso es justificable. Es imposible no tomar postura ante las inequidades y desigualdades sociales, pero dicha postura no puede incluir, para el cristiano, la opción por la violencia. El cristiano está llamado a rezar, a vivir su fe, a expresar su certeza del mensaje evangélico y a actuar conforme a este en un seguimiento de Jesucristo que lo haga salir de sí para encontrarse con quienes lo necesitan.

En Colombia la praxis ha quedado atrapada por la violencia en muchas regiones y en muchos sectores sociales; la violencia se convirtió en el modo principal de buscar cambios y de imponer justicia. Ante las diferentes justificaciones de la presencia de la violencia en los actos de los colombianos, la primera tarea del cristiano es derribarlas, de modo que pueda dar un primer paso en la liberación de su praxis.

La sociedad colombiana, al haber optado por la violencia, le dio la espalda al proyecto del Padre y a la entrega desinteresada que vivió Jesús. Lo cierto es que cuando esto ha sucedido, la desigualdad y la injusticia que se proponía erradicar, son acentuadas; con lo que se aviva la rabia, el resentimiento y la venganza. Es el círculo sin fin en que las agresiones son respondidas con más agresiones, mientras que las nobles causas sociales que se proponían conseguir, quedan más distantes.

¹⁹ Arjona, Garavito, López y Martínez, “Importancia bioética”, 142.

Desde el momento en que se optó por las justificaciones de la violencia, la sociedad colombiana hizo cautiva su propia praxis. Ahora bien, ¿cuáles han sido las justificaciones que se han dado en Colombia para ver la lógica de la violencia como orientadora adecuada de la praxis? Ante estas justificaciones, ¿cuál es la actitud y la posición del cristiano? Es lo que nos proponemos presentar a continuación.

1.2 La violencia y sus justificaciones

Cuando las personas buscan liberar su praxis, el primer escollo con el que se encuentran lo constituyen las distintas maneras para justificar la violencia como el recurso más indicado para transformar la sociedad. Conocerlas y saber de qué manera, desde la verdad del Evangelio, se les puede hacer frente, se constituye en la primera tarea del cristiano.

1.2.1 El mesianismo político: la violencia desde la religión y la política

Durante gran parte del siglo XX se puede constatar un fenómeno bastante particular en la vida política colombiana: la política y la religión se mezclan e intercambian sus jurisdicciones propias. Esta falta de claridad sobre las fronteras que existen entre lo político y lo religioso exaltó los ánimos de la población, con lo que se generó una polarización bipartidista en la que cabía la violencia como medio de defender los propios intereses. Este fenómeno es especialmente notorio entre los años 1946 y 1958.

El gobierno de Laureano Gómez es un ejemplo de los excesos a los que se llegó en una época en la que no se comprendía que “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno”²⁰. Para este estadista el único fundamento de la realidad residía en la filosofía política y social propuesta por el cristianismo, con un ordenamiento que se materializaba en el ideario del partido conservador y en la *philosophia perennis*, y que era puesto en peligro por el partido liberal

²⁰ *Gaudium et spes*, No. 76.

y sus ideas ilustradas. De este modo, en el pensamiento de Laureano Gómez se reconoce una fuerte concepción religiosa de corte católica y a la manera española²¹:

Para él, los problemas de occidente habían comenzado con la reforma protestante desde el día en que Lutero había fijado sus tesis en la catedral de Wittenberg, dando así comienzo a la terminación de ese mundo armónico que era el medioevo, regido por un solo poder espiritual bajo el papado. El desarrollo de los acontecimientos, todo dentro de una concepción conspirativa (...) llevó la sociedad occidental a la Revolución francesa, proclamadora del pernicioso dogma de la igualdad²².

Así las cosas, Laureano Gómez se centró en una pugna violenta por defender los principios y la cosmovisión cristiana frente al error de todos aquellos que tuvieran una percepción distinta a la proporcionada por la filosofía social y política del cristianismo, actitud auspiciada por la percepción de verse como el único poseedor de la verdad. De esta manera, las pugnas políticas se vieron especialmente avivadas por el manifiesto sectarismo político de Laureano Gómez:

A partir de entonces, el conflicto político se tradujo en una abierta confrontación armada. El hecho de que los miembros del aparato burocrático estatal, del sistema de justicia y de las Fuerzas Armadas estuvieran afiliados a uno de los dos partidos tradicionales –aunque la Constitución ordenaba que los uniformados debían ser apolíticos- fue uno de los generadores de altos niveles de violencia. A ello se sumó la intervención de la Iglesia católica a favor del partido Conservador, hecho que le dio una justificación moral y religiosa al discurso antiliberal (...) ²³.

La violencia contra los liberales estaba especialmente justificada por la percepción de que ellos eran el instrumento escogido por los masones, los judíos y los comunistas para sembrar el caos en Colombia y destruir la verdadera religión:

Como existía una voluntad para crear el caos, detrás de todo ello tenían que estar las sociedades secretas, es decir la francmasonería, producto claro del judaísmo. De allí que en esa conspiración masónico-judeo-liberal-comunista, Gómez percibiera un mismo propósito:

²¹ Tirado, "El gobierno", 84.

²² Ibid., 85.

²³ Grupo de Memoria Histórica, *iBasta Ya!*, 112.

destruir la verdadera religión sembrando el caos. En Colombia, el instrumento para esa diabólica tarea, según él, era el partido liberal, que de acuerdo con la figura que utilizó a su regreso de la España franquista en un discurso en la ciudad de Medellín, era como la mítica figura del basilisco (...)²⁴.

Centrado en esta apuesta por defender un sistema social tomista, este gobierno no supo distribuir las riquezas generadas por las bonanzas cafeteras con las que se beneficiaron casi exclusivamente los propietarios, los exportadores y los industriales; se fortaleció la posición de los gremios y de los hombres de negocios frente al campesinado; se estimuló la neutralización del movimiento de los trabajadores y de las organizaciones populares; se fomentó el sectarismo político desde un espíritu de cruzada religiosa así como la persecución a manos de la policía chulavita, estimulando la generación y la permanencia de las guerrillas liberales de los Llanos Orientales.

La política imbuida de una percepción particular del cristianismo en su vertiente católica y de la *philosophia perennis* se convirtió para Laureano Gómez en el camino hacia una pretendida sociedad ideal en cuya consecución se justificaban todos los medios, incluso el de la persecución política violenta. Con esto se demostró que “cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira para realizarla”²⁵. Pese a lo férreamente católico de Laureano Gómez, es curioso cómo su actitud contrasta grandemente con la praxis de Jesús de Nazaret.

Jesús también tuvo que hacer frente a la encrucijada entre el poder político y la causa religiosa de su Padre, sin embargo Jesús había entendido que la consolidación del Reino de Dios no se lograba por la fuerza militar o política, sino por la conversión interior, aquella conversión que le permitiera a Dios reinar en el corazón de las personas y desde allí transformar las estructuras sociales y políticas. Fue precisamente este legado, claro y nítido del Evangelio, el que no supo encontrar Laureano Gómez, más eclipsado, como estaba, por las elucubraciones filosóficas cristianas y la sed de poder.

²⁴ Tirado, “El gobierno”, 85.

²⁵ Juan Pablo II, *Centessimus annus*, No. 25.

El gobierno de Laureano Gómez es la prueba de que la praxis puede quedar presa de la violencia cuando, vivida desde el poder político, es justificada con doctrinas religiosas y filosóficas. Es la prueba de que el cristiano necesita confrontar continuamente sus actos políticos con el comportamiento y el mensaje de Jesucristo, y comprender que “el Reino de Dios, presente *en* el mundo, sin ser *del* mundo, ilumina el orden de la sociedad humana, mientras que las energías de la gracia lo penetran y vivifican”²⁶, gracia que ciertamente no necesita de sectarismos políticos, que no olvida al pobre y que en ningún caso opta por imponer violentamente ningún ordenamiento social.

Sin embargo, si el matrimonio entre religión y política no es la manera sana y constructiva de generar cambios en la sociedad, en la medida en que tiende a mesianismos políticos y a la justificación de la violencia como se ha mostrado con el gobierno de Laureano Gómez, entonces, ¿cuál es el papel de la religión en la política? O mejor, ¿en qué consiste la praxis del cristiano cuando participa en política?

Sin lugar a dudas, la praxis cristiana en la política tiene por tarea transformarla. Los cristianos, guiados por el ejemplo de Jesucristo, al participar en política han de buscar el bien común. Así se expresó Juan Pablo II cuando dijo que “los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de participar en la política; es decir de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común”²⁷.

Lograr el bien común es profundizar en la dinámica de solidaridad, es servirse de los medios que la sociedad civil ha puesto para lograr un desarrollo equilibrado de las naciones y una repartición equitativa y justa de las riquezas entre las personas que más lo necesiten. El cristiano está llamado a ser levadura que fermenta la política del diálogo, el respeto por la vida y la acogida en la construcción del bien común, de este modo se logrará implantar la civilización del amor:

²⁶ Ibid. No. 25.

²⁷ Juan Pablo II, *Christifidelis laici*, No. 42.

(...) que se siembra día a día y en todas las partes donde alguien ame, sirva, sea solidario; porque no se trata de una utopía sino de una cultura, lo que quiere decir cultivo de la amistad, del diálogo y del respeto a la vida (...). Es algo realizable que está en nuestras manos y al alcance de todas las personas y todas las comunidades de buena voluntad. En ella laboran los que en cada una de las estructuras del sistema cívico-político generan progreso. Así pues, la dinámica de comunión, por medio de los tejidos que unen a la sociedad desde lo personal hasta lo mundial, es la fuerza vital que transforma a ésta en civilización del amor (...)²⁸.

Es necesario mantener la distancia entre los ámbitos de la religión y la política, esto permite una sana influencia entre estas dos esferas con lo que se evita recurrir a la violencia como medio para lograr cambios sociales. Ahora bien, la violencia que se vio profundizada con el gobierno de Laureano Gómez, poco a poco dio paso a otra violencia, esta vez de corte subversivo, alentado por ideologías comunistas; es lo correspondiente a la aparición y consolidación de la insurgencia.

1.2.2 Ideología y religión: la izquierda revolucionaria

Para determinados sectores de izquierda surgidos hacia los años sesenta del siglo XX, el cristianismo se convirtió en el más poderoso aliado para el fortalecimiento y la reivindicación de la insurgencia. La violencia encontró, mediante la combinación entre marxismo y religión, una nueva manera de justificarse. Esta combinación juntó un sustrato cultural previo, tallado durante años por la tradición religiosa católica en la mente de quienes militarían en la insurgencia, con ideas marxistas.

Las ideologías marxistas tomaron los imaginarios y la simbología católica como una manera de llamar la atención de la sociedad sobre el ámbito social. También sobre la urgencia de tomar acciones concretas en dicho ámbito para acabar con la opresión que el Estado y la oligarquía ejercían sobre el proletariado y las clases populares. Se consolidó así una opción por la violencia con un marcado tono afectivo al valerse de las creencias religiosas de las personas. De este modo:

²⁸ Corsi, "La evangelización", 292.

(...) se crearon nuevos textos “sagrados” marxistas, se utilizaron discursos apocalípticos, el mesianismo campeó a sus anchas, los militantes buscaron la santidad a través de sus actos; también fue importante la sacralización de la Causa, la mitificación de los héroes propios y el carácter religioso-santo de la lucha, todo ello permitió darle legitimidad a la violencia armada²⁹.

Las ideologías marxistas permearon la tradición religiosa y se convirtieron en agentes de gestión y de administración de los universos de sentido de “cientos de individuos que siguieron «religiosamente» sus principios”³⁰; así se aseguraron el compromiso y la entrega por parte de diversas personas y grupos sociales a unos objetivos revolucionarios específicos. La actuación y la participación política se convirtieron en actos con carácter trascendente. La política ya no fue el espacio para el diálogo y el consenso, sino el lugar “de la imposición de la voluntad propia; asimismo, el opositor se convirtió en un enemigo a destruir para conseguir la realización del propio «yo» (...) Se impuso el reinado del fin «justifica los medios» y hubo un adiós a la política y la ética, y una nueva bienvenida a la religiosidad y la moralidad revolucionarias”³¹.

Una primera característica de los grupos insurgentes de esta época fue el comprenderse como «ejércitos del pueblo» y «héroes de los pobres» en íntima relación con la idea cristiana del mesianismo davídico. La mística revolucionaria se alimentó de “los símbolos, el espíritu patriótico, los sacrificios, los mártires antiguos y recientes, los héroes del pueblo y el compromiso irrevocable donde se hipotecaba la vida personal”³². En el caso del Ejército de Liberación Nacional –ELN- así definía, en 1967, el perfil de aquellos que aspiraban a ser dirigentes guerrilleros:

Un dirigente guerrillero tiene que ser un hombre, primero que todo, plenamente convencido de la justeza de la causa por la cual lucha; no podrá ser un vacilante, arrastrado a esta posición por intereses diferentes a los de la base que lo nombra; por lo tanto no puede decretarse a cualquiera como jefe guerrillero; se forman en el fragor de la lucha; su fidelidad y profundo amor por el pueblo, su sagacidad, su astucia, su valor, su honradez, su

²⁹ Larrañaga, “Discurso”, 207-208.

³⁰ Ibid., 208.

³¹ Ibid., 209.

³² Ibid., 212.

capacidad táctica-estratégica en la concepción de la guerra del pueblo, son los méritos observados por los hombres que fielmente lo seguirán a cualquier batalla³³.

En el intento de mostrarse como parte del pueblo y de los pobres, los grupos insurgentes lucharon por hacerse ver como los depositarios de un pasado glorioso, un pasado idílico perdido por culpa del enemigo que era, generalmente, el gobierno, el Estado o las clases sociales altas, y contra el cual era necesario luchar violentamente. A la par con esto, los grupos insurgentes como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC-EP quisieron ser vinculados con el mundo rural, del campesinado, de las aldeas, de los ranchos o caseríos³⁴; estas vinculaciones “con la tierra fueron un elemento comprensible en regiones de Colombia donde la guerrilla históricamente ha tenido presencia, zonas de frontera agrícola, cuya característica es la ruralidad de la población (...)”³⁵.

A esto se sumó la creciente conciencia de que el cristianismo era incompatible con los modelos económicos capitalistas y que el socialismo no era tan ajeno al pensamiento cristiano, “se defendió la idea de que el socialismo se podía construir sin romper lo esencial de la fe cristiana”³⁶. En este sentido a la lectura de la Biblia se la acompañó de lecturas marxistas mientras que algunos teólogos se sirvieron del marxismo para analizar y conocer mejor la realidad.

Así, el cristianismo contribuía al aportar la fe, las creencias y los valores a los grupos insurgentes, mientras que el marxismo proporcionaba un método de análisis de la sociedad y las posibles acciones políticas que cabrían en dicha sociedad. En este contexto fue fácil que se generaran interpretaciones bíblicas algo traídas de los cabellos, como esta interpretación dada en una entrevista por un sacerdote militante de las FARC-EP:

Se empezó una marcha muy larga, desde Egipto hasta Israel, muy parecida a la marcha encabezada por Mao Tse Tung, marcha que se llamó Éxodo, y que constituye el libro segundo de Moisés, descrito en el Antiguo Testamento. Es más: Moisés se mandó una jugada de carácter religioso. Dijo al Faraón: Déjeme salir, deje que el pueblo mío, el pueblo

³³ Medina, *ELN*, 130-131.

³⁴ Larrañaga, “Discurso ideológico”, 213.

³⁵ *Ibid.*, 213-214.

³⁶ *Ibid.*, 218.

hebreo salga a rezar a tres días de distancia del desierto. A rezar. Ahí estaba la jugada de Moisés. ¿Y cuál rezo era? Pues nada menos que alistar las condiciones para la gran insurrección. Les ordenó alistar carne de cordero, amarrarse bien sus sandalias y prepararse porque se iban. Vamos a salir de esa esclavitud, les dijo³⁷.

En esta misma línea, la lectura de la Biblia en clave marxista y la comprensión de Marx en clave cristiana, llevaron al desarrollo de un pensamiento político novedoso hasta entonces, en el cual, para convertirse en verdadero cristiano, había que convertirse en revolucionario. Estas palabras de un dirigente del ELN son muy dicientes en este sentido:

No, nosotros no formamos una guerrilla cristiana. Lo que nosotros recogemos son los valores que luchadores cristianos le han dado y le dan al proceso revolucionario latinoamericano. Nosotros no podemos negar ni ocultar el papel que los sectores creyentes han tenido en los procesos de América, en el mismo pueblo y en nuestra organización (...). Recogemos los valores y esa participación real que se ha dado de sectores cristianos en el proceso revolucionario, deseamos que, como Camilo lo dijo, se comprenda que para ser auténtico cristiano hay que ser revolucionario³⁸.

Esta combinación de religión e ideología llevó a la absolutización de los objetivos finales y a negar la posibilidad del diálogo o de espacios de mediación para la resolución de los conflictos; de este modo, ante la ausencia de cualquier otro medio para solucionar las diferencias, la violencia debió ser necesariamente justificada por los grupos insurgentes como medio para transformar la sociedad. Esta justificación se vio acentuada por la generación de mesianismos y milenarismos al interior de estos grupos:

Porque es muy claro que en Colombia tenemos un gran problema, y ese gran problema es que unos pocos cada día se hacen más ricos, y eso crea una miseria humana espeluznante, dramática. Pero esos pobres son los mismos del libro del Éxodo (...); Dios ve la miseria de esta gente y llega a sus oídos el clamor. Así nos está pasando en Colombia. Y entonces llama a Moisés y le dice: sáqueme ese pueblo, libéreme ese pueblo (...). Algo parecido

³⁷ Arango, *Crucifijos*, 138.

³⁸ Alape, *La paz*, 295.

estamos haciendo aquí en Colombia con la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar y los movimientos progresistas y democráticos del país³⁹.

En este texto los dirigentes de los grupos de insurgencia se comparan con la actuación liberadora de Moisés, se sienten enviados y llamados por Dios, con lo que se revisten del carácter de nuevos mesías, cuya misión es salvar al pueblo del capitalismo y de la oligarquía. En esta misión los fines justificaban los medios, de modo que no cabía responder ni social ni individualmente por aquello cometido en nombre de los objetivos de la revolución.

Es importante resaltar que a la larga, la combinación entre ideología y religión, tiene como propósito obtener la total, irrestricta y ciega donación de la vida personal a la causa de la insurgencia, a la liberación de la opresión por medio de la violencia que se vive en diferentes contextos. De esta manera el sacrificio y la total entrega personal a la causa de la revolución son la “clave para entender el cruce entre religiosidad y violencia armada en organizaciones armadas ilegales como ETA y ELN⁴⁰”. No se puede pasar por alto el hecho de que esta entrega personal solo podía terminar con la victoria o con la muerte. Entrar en los grupos de insurgencia era donar la existencia para que el pueblo encontrara su vida propia y su libertad plena.

Ante esta realidad cabe decir que lo anterior es una manera de donar la vida, pero no es la única. Como ejemplo se puede mostrar a Jesucristo que también donó su vida por una causa: el Reino de Dios; y que se mantuvo al margen de grupos insurgentes como el de los zelotes y su opción violenta. De cara a esta combinación de ideología y de religión es necesario ahondar en la actitud de Jesús, actitud que esclarece las opciones frente a la insurgencia y evita las miradas reduccionistas que conducen a la violencia.

Para anunciar el Reino, Jesús se vale también de su tradición religiosa judía, especialmente en lo tocante a cómo se presenta y se ubica ante los mesianismos. Los evangelios, antes que mostrarnos el mesianismo de Jesús desde el recuerdo de un modelo davídico triunfalista, lo

³⁹ Arango, *Crucifijos*, 136-137.

⁴⁰ Larrañaga, “Discurso ideológico”, 224.

muestran según el modelo del siervo de Yahvéh, siervo sufriente y que soporta los pecados del pueblo con la esperanza puesta en la redención de Dios.

En Jesús y en la insurgencia hay puntos en común: en primer lugar, el deseo de transmitir un mensaje que cambie la situación de opresión y exclusión para los pobres y los débiles. En segundo lugar, la confrontación que genera dicho mensaje y la oposición de los estamentos establecidos. Sin embargo, cuando se llega al uso de las tradiciones religiosas se evidencia un giro, un contraste entre Jesús y la insurgencia.

Para la insurgencia la tradición religiosa llevaba implícito el uso de la violencia y un mensaje triunfalista que conectaba con un pasado glorioso que recuperar. Para Jesús la tradición religiosa le permitía leer la causa del Reino desde los desvalidos y los olvidados; le permitía entender que su causa no era la de las conquistas violentas, ni políticas, sino la causa de los perdedores, la de aquellos que sufrían y que deseaban que llegara la justicia, la comunión, la liberación, no por la fuerza, sino desde la presencia de Dios en los corazones.

De otro lado, Jesús no convirtió el Reino en una ideología, en un concepto que implicara imposición y seguimiento ciego. El Reino se iniciaba con la presencia de Dios en la vida personal, en lo hondo del corazón, en un proceso de descubrimiento, abierto a las preguntas y al discernimiento.

Pero donde más se evidencia el quiebre entre Jesús y la insurgencia es en la rotunda negativa a la lógica de la violencia y de la venganza. En el sermón de la montaña Jesús describe el mundo tal como es: un espacio en el que pulula la violencia, pero es también el espacio en el que Jesús “interpela a sus discípulos a fin de construir un nuevo orden de valores donde cada uno sea respetado por lo que es, acogiendo su identidad y encomendándolo a Dios, cuyo amor no discrimina”⁴¹. De esta manera, donde la insurgencia ve una opción violenta, Jesús invita a un cambio profundo, invita a una manera de oponerse a la injusticia diferente a la violencia.

A la larga, Jesús nunca entró en el juego de combinar la religión y la ideología, y supo siempre oponerse a la violencia como forma de consolidar el Reino de Dios. Sin embargo,

⁴¹ Cuvillier, “Jesús”, 207.

muchos siglos después, otros que quisieron hacerse sus discípulos y seguidores no contaron con esta misma claridad; presos de muy buenos deseos, animados por planteamientos religiosos, más que de ideas políticas o ideológicas, terminaron justificando la violencia: es el caso de Camilo Torres Restrepo.

1.2.3 La justificación cristiana de la violencia: el caso de Camilo Torres Restrepo

Hacia mediados y finales de la década del sesenta en el ámbito eclesial varios sectores clericales y religiosos, con mentalidad postconciliar e insertos en las realidades sociales del país, quieren romper con la actitud de «ghetto» de la iglesia católica frente a corrientes nuevas en el plano ideológico y social. La jerarquía, sin embargo, endurece su posición frente a estos sectores, favoreciendo su radicalización y la puesta en contacto con grupos y pensamientos de izquierda⁴². Es así como surgen los grupos sacerdotales Golconda y SAL (Sacerdotes para la América Latina).

Con esta apertura hacia las causas sociales, especialmente hacia la situación de los pobres, comienza a hacerse tema de reflexión entre sacerdotes y religiosos “la relación que puede establecerse entre las implicaciones prácticas de la fe cristiana y la utilización de la violencia en el ámbito de la política”⁴³; entre los personajes que reflexionan sobre este tema sobresale Camilo Torres, sacerdote diocesano y posteriormente militante guerrillero.

El caso de Camilo Torres es muy dicente para ilustrar cómo la praxis, aun dentro de los ámbitos de Iglesia, podía ser comprendida muy lejanamente de los planteamientos del Evangelio. Camilo manifiesta que la praxis que identifica radicalmente al cristianismo es la del testimonio humano realizado mediante el amor, un testimonio que para él se encontraba muy lejos de ser vivido por la sociedad colombiana.

Para Torres el cristianismo es un humanismo integral en el que se ama al hombre completo, de modo que se logre salvar no solo el alma sino las condiciones físicas y sociológicas de

⁴² González, *Poderes*, 308.

⁴³ Martínez, “Camilo”, 133.

las personas⁴⁴; a partir de este argumento, justifica la preocupación por las situaciones y problemáticas económicas y sociales, realidades a las que se acerca mediante sus estudios en ciencias sociales:

En esta dirección Camilo orienta su acción social. Su amor por el prójimo no lo conduce a realizar programas de asistencia o caridad al necesitado, por muy válidos que ellos sean, sino a preguntarse por la causa de sus desgracias y a buscar una respuesta en simetría con la inhumanidad que constata. Camilo empeña todo su esfuerzo como científico social por establecer las causas de la inequidad en la sociedad colombiana, para desde ese diagnóstico barajar posibles soluciones que –según su modo de ver- se cristalizan en la transformación de las estructuras establecidas⁴⁵

Camilo entiende que los cambios estructurales necesarios para los pobres tienen dos características: por un lado han de ser revolucionarios en la medida en que aspiran subvertir el orden ya establecido; por el otro, solo pueden ser ejecutados por las clases populares, pues las clases dirigentes muy difícilmente querrán cambiar las estructuras que les aseguran su estabilidad económica.

Comprender que las clases dirigentes difícilmente accederían a cambiar las estructuras, le dio elementos a Camilo para comprender que la revolución tan necesitada por los pobres muy posiblemente debía hacerse por el camino de la violencia. Con esto, “la violencia, como fenómeno humano que puede ser objeto de una valoración moral, se había constituido en alternativa específica de promoción humana al interior de un grupo tradicionalmente marginado de la sociedad colombiana”⁴⁶.

Sin embargo, a esta justificación inicial de la violencia en el ámbito sociológico, hay que añadir las razones eclesiales que terminaron por convencer a Camilo de la opción guerrillera. Estas razones tenían que ver con la idea de «guerra justa» y el planteamiento de que es legítimo insubordinarse ante la tiranía, ambos propios de la tradición católica. Con estas razones de fondo:

⁴⁴ Ibid. 140.

⁴⁵ Ibid., 143.

⁴⁶ Ibid., 153.

El sacerdote bogotano considera que la insurrección popular violenta está justificada puesto que procede de autoridad legítima, es justa y la intención que la anima es buena. La lucha violenta, en orden a establecer un sistema social de equidad, es llevada a cabo por autoridad legítima porque al pueblo, que atribuye concretamente la autoridad, le es permitido levantarse contra el tirano y contra el gobierno tirano cuando la autoridad de éste se ejerce en contra de aquél; esto es, cuando dicho gobierno atenta contra los derechos de las personas bajo su tutela y atenta contra el bien común del país⁴⁷.

No obstante, más allá de las razones sociológicas y de la tradición católica que hubiera tenido Camilo Torres para justificar la vía armada, es totalmente evidente que no se confrontó con la persona de Jesús ni con la enseñanza de su Evangelio, pues de haberlo hecho se hubiera dado cuenta de que:

Si el camino del cristianismo se realiza en el seguimiento de Jesucristo, habría que considerar la actitud de Jesús de Nazareth frente a la violencia como la actitud paradigmática que debe ser imitada por todo aquel que se considere cristiano. Si se dirige la atención a la narrativa evangélica indiscutiblemente se constatará que Jesús no enseñó, ni justificó, ni practicó la violencia, sino que más bien, la consideró expresión de la maldad humana, y por esto, signo de muerte, de egoísmo y odio (...). El cristiano no da su testimonio de vida a través de la violencia. En su defensa de las víctimas y los pobres, que puede llevarlo a enfrentar a victimarios y opresores, el cristiano utiliza medios pacíficos⁴⁸.

A Camilo se le olvidó que el cristiano está llamado a una praxis de amor y que en esta cualquier violencia representa un rotundo fracaso y una gran incongruencia interna allí donde se inmiscuya en el seguimiento de Jesús.

Jesús vivió en una época en que existía opresión y exclusión hacia los enfermos, los pobres, los pecadores, las mujeres y los niños; en que la causa del Reino implicaba anunciar un mensaje de liberación, de acogida y de perdón; un mensaje que iba en contravía del pensamiento imperante. Fue precisamente este «ir en contravía» el que situó el mensaje de Jesús en un contexto de confrontación: “(...) Jesús y los jefes del pueblo se hallan en una relación de violencia recíproca en el sentido de que Jesús, mediante su actitud y sus

⁴⁷ Ibid., 159.

⁴⁸ Ibid., 162.

palabras provoca a los jefes del pueblo y, por otro lado, los jefes del pueblo rechazan a Jesús⁴⁹.

La parábola de los viñadores homicidas⁵⁰ es especialmente diciente en este sentido: aquellos a quienes se les confió cuidar de Israel ya no ven su labor como un servicio, sino quieren adueñarse de lo que no es suyo; su corazón se ha encerrado tanto en este propósito que no quieren escuchar a los emisarios del verdadero propietario de la viña, ni siquiera cuando este les envía a su hijo. Esta parábola es el reflejo de la tensa situación que generaba el mensaje de Jesús.

Traer el Reino de Dios y su buena noticia para los pobres no está exento de dificultades y de contradictores, pero si algo queda claro es que en la manera de consolidarlo no está presente la violencia. Para el cristiano la violencia en ningún caso es una opción plausible para la consecución de una sociedad distinta, ni siquiera cuando esta es utilizada por estamentos legítimamente constituidos. De esta manera se comprende que aun cuando la violencia es utilizada por el Estado, lo único que se consigue es empeorar la situación inicial de pobreza y de lucha contra la guerrilla; es de lo que da cuenta la relación entre el Estado y las Autodefensas.

1.2.4 El Estado autoritario y las Autodefensas: una nueva forma de violencia

La idea de Estado que se pretendió consolidar durante los ocho años de gobierno de Álvaro Uribe Vélez fue bastante particular. Este gobierno tuvo como propósito vencer militarmente a la insurgencia, a la que veía especialmente encarnada en las FARC-EP, para lo cual se quería consolidar un Estado de corte autoritario, sin importar que con su consolidación se pudieran recortar valiosos elementos del Estado Social de Derecho consignados en la Constitución del 91. Con la formación de este Estado autoritario se buscaba:

(...) colocar todas las instituciones, incluso la Rama Judicial, bajo la dirección del Ejecutivo (reforma política, reducción del congreso, supresión de organismos de control como las personerías y las contralorías y reforma a la administración de justicia) en función de

⁴⁹ Cuvillier, "Jesús", 204-205.

⁵⁰ Mt 21, 33-45.

profundizar el conflicto, de involucrar a la población y a todas las instituciones en la llamada guerra contra el terrorismo y guerra contra las drogas⁵¹.

El deseo de vencer la insurgencia no se le debe atribuir únicamente al gobierno de Uribe, pues este fue un propósito que se trazaron todos los gobiernos desde los años cincuenta. Lo particular de Uribe fue que en la búsqueda de este propósito justificó la violencia en muchos casos y la instituyó de una nueva manera.

Para destruir la insurgencia, Uribe necesitaba una gran subordinación de los distintos estamentos gubernamentales al poder ejecutivo, en esto jugaron un papel importante los grupos ilegales de contrainsurgencia, también conocidos como grupos paramilitares. Los ocho años de gobierno de Uribe se constituyen en el intento de combinar la política y la contrainsurgencia, con el propósito de proporcionarle al ejecutivo un control total del Estado y así, aparentemente, tener todas las garantías para vencer a las guerrillas. No obstante, este intento implicaba justificar la violencia en nuevos ámbitos y de otras maneras, la principal de las cuales fue el olvido de las víctimas.

En la historia colombiana los grupos paramilitares tuvieron la característica de constituirse en un apoyo fundamental en la lucha contrainsurgente:

Por lo general asumen la guerra sucia, que le es vedada al Estado por el control que ejercen sobre este los organismos internacionales y las ONG. Estos grupos paramilitares surgen al amparo del Estado pero también con la colaboración y protección de los empresarios y de los poderes fácticos ligados a la clase dominante⁵².

La versión actual de los paramilitares encuentra su origen en el narcotráfico pues “fue en las entrañas de ese negocio ilícito donde se gestó, nació y dieron los primeros pasos en su trayectoria criminal”⁵³. Se debe tener en cuenta que el paramilitarismo tiene en el fondo la codicia o la desesperación. La primera al intentar defender la riqueza de terratenientes o esmeralderos, de la ocupación guerrillera. La segunda, cuando los propietarios no

⁵¹ Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, “Hacia un Estado”, 17.

⁵² Ballén, *Los males*, 208.

⁵³ *Ibid.*, 209.

encuentran una manera legal de defenderse de la guerrilla o cuando los militares concluyen que en los límites de la ley no se puede derrotar a la insurgencia.

El uso de grupos paramilitares por parte del gobierno encuentra reglamentaciones como la del decreto 3398 de 1985 por la que Belisario Betancur autorizaba la formación de núcleos de autodefensa campesina. De este modo la contrainsurgencia se encargó de ayudar al gobierno en la lucha contra las guerrillas. Sin embargo, hacia los años noventa:

(...) sus acciones fueron abiertas, convirtiéndose aquellos grupos en un verdadero ejército paraestatal, no propiamente realizando operaciones contrainsurgentes, no propiamente contra frentes guerrilleros en combate sino, lista en mano cometiendo masacres en amplios sectores de la población civil, pero con la aclaración de que su propósito no era confrontar al Estado sino complementarlo y ayudarlo⁵⁴.

En una línea más contestataria e independiente frente al gobierno, los paramilitares quisieron concretar un proyecto político propio cuya intención era rescatar la unidad de la patria, de la tradición y de la familia, así como la unidad continental de las américas⁵⁵. El Consejo Nacional Electoral –CNE-, rechazó la inscripción del Movimiento de Renovación Nacional, -Morena- el partido creado por los paramilitares para concretar su ideario político. No obstante la negativa del CNE los paramilitares tuvieron, en las elecciones parlamentarias del 2002, su primer salto político al lograr elegir mediante presión de distintos tipos –publicidad, medios de comunicación, amenazas- al 35% de los miembros del Congreso⁵⁶.

En 2002 también llegó a la presidencia Álvaro Uribe y su idea de Estado compaginaba muy bien con el ideario político de los paramilitares, ambos de corte autoritario e incluso fascista. Algunas personas vieron más nítidamente esta “identidad” entre Uribe y los paramilitares; Gustavo Petro, por ejemplo, vio en Uribe a una persona débil frente a los paramilitares, y débil en tanto copartícipe del esquema de gran propiedad defendido por

⁵⁴ Ibid., 213.

⁵⁵ Ibid., 214.

⁵⁶ Ibid., 214.

aquellos; de modo que Uribe compartía las mismas bases culturales y económicas que permitieron el desarrollo del paramilitarismo⁵⁷.

Álvaro Uribe logró que Pastrana suspendiera por siete años el Estatuto de Roma y modificó la ley 418 de 1997 para darle *status* político a los paramilitares. El 1° de diciembre de 2002, Uribe inició conversaciones públicas con los paramilitares; fueron conversaciones que beneficiarían a ambos. Por un lado los paramilitares querían concretar su proyecto político y limpiarse de sus crímenes; por el otro, Uribe quería más control y poder. Así, Uribe convirtió las bandas paraestatales en autores de delitos políticos: rebelión, sedición y asonada.

Con estos cambios a nivel legal se dio inicio a una nueva manera de violentar: el olvido de las víctimas, la impunidad, los falsos positivos⁵⁸, la legalización criminal, el hostigamiento y la persecución contra organizaciones políticas y sociales opuestas al gobierno, seguimientos ilegales por parte del entonces Departamento Administrativo de Seguridad – DAS- a dirigentes políticos, magistrados, congresistas y periodistas⁵⁹.

La desmovilización de los paramilitares entre 2003 y 2006 tuvo varios efectos; en primer lugar, se constituyó en un camuflaje de los crímenes, pues “antes asesinaban, desaparecían personas o forzaban su desplazamiento, cobraban ‘vacunas’, presionaban a los miembros de la comunidad, y eso era muy mal visto. Ahora hacen lo mismo y nadie se inmuta, salvo que se despierta la ira y el odio contra quienes se atreven a denunciar, aunque los denunciados sean los propios legisladores”⁶⁰.

En segundo lugar, contribuyó a aumentar el poder del ejecutivo pues se paramilitarizaron los estamentos gubernamentales: “Por la complicidad, la tolerancia, la aceptación y las redes de apoyo entre la dirigencia gremial y política, los paramilitares fueron penetrando la

⁵⁷ Ibid., 215.

⁵⁸ Grupo de Memorias Históricas, *¡Basta Ya!*, 178.

⁵⁹ Ibid., 179.

⁶⁰ Ballén, *Los males*, 226.

sociedad, o al revés: terratenientes, políticos, ganaderos, banqueros e industriales penetraron a los narcoparamilitares en busca de respaldo militar y económico”⁶¹.

Al margen de la consolidación de un mayor poder gubernamental, de cara a la consecución de la justicia y la paz tan anheladas por la sociedad colombiana, las desmovilizaciones mostraron no ser otra cosa que una gran farsa. La ley de Justicia y Paz se mostró incapaz de satisfacer a todos los jefes paramilitares que “insistían en que el marco legal era insuficiente para garantizar la seguridad jurídica del proceso y no estaban dispuestos a asumir los costos políticos de la verdad sobre el origen, desarrollo y expansión de fenómeno paramilitar. Tampoco aceptaban devolver los bienes y fortunas acumulados ilegalmente por medio del terror y la violencia”⁶².

Por el contrario, esta ley fue considerada por la comunidad internacional y nacional, en especial por organizaciones de Derechos Humanos y de las víctimas, como una ley que “conducía a la impunidad y estaba lejos de ser un instrumento de verdad, justicia y reparación, requisitos indispensables en un proceso de negociación”⁶³.

La verdad, la justicia y la reparación intentaron ser dejadas de lado en un proceso que solo pretendía aumentar el poder gubernamental y limpiar impunemente los crímenes de los paramilitares. En nombre de estas dos razones se quiso justificar la violencia, se quiso desconocer a las víctimas. Pero esto es precisamente lo que no se puede dejar pasar por alto: las víctimas merecen verdad, merecen justicia y merecen ser reparadas; merecen ser tenidas en cuenta y reconciliarse con la sociedad y con sus verdugos.

Jesús es el rostro interpelante que siempre señala al maltrecho y al herido, aquellos a quienes estamos llamados a sanar las heridas y a reconfortar en su situación⁶⁴. De este modo, no se puede desconocer el dolor y el sufrimiento ocasionado a las víctimas por parte de los grupos de insurgencia, de los paramilitares y del Estado; la impunidad no es la salida a las armas ni puede constituirse en condición necesaria para diálogos o procesos de paz.

⁶¹ Ibid., 225.

⁶² Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta Ya!*, 184.

⁶³ Ibid., 184.

⁶⁴ Lc 10, 30-37

Ser corresponsables de las situaciones de los otros menos favorecidos es un imperativo moral incesante y que, en nuestro país, no se detiene solamente en la realidad del conflicto. La palabra y el mensaje de Jesús se dirigen a muchos otros ámbitos al margen de la confrontación estatal contra la insurgencia, pues existe una violencia que se expande mucho más allá del conflicto armado.

1.2.5 La violencia más allá del conflicto

Las justificaciones para la violencia en la praxis no se detienen en el marco del conflicto armado colombiano, tienen presentaciones menos directas y menos evidentes en la sociedad. Habrá que empezar con el hecho de que esta violencia cotidiana genera muchos más muertos y más víctimas que el conflicto armado; por ejemplo, en términos de la violencia interpersonal:

En Colombia, el crecimiento de las lesiones personales ha sido constante desde el año 2008. En el 2012 aumentaron 1,72 % sobre las registradas el año anterior. Según la tasa por 100.000 habitantes, en comparación al año 2011 la variación fue de 1.85, el aumento para este año fue menor en comparación con los años anteriores. El grupo de edad de 20 a 24 años fue el de mayor incidencia, con 30.241 de casos (...). Al observar la circunstancia de los hechos, se pudo establecer que en el 45,2 % (70.419) de los casos correspondió a violencia interpersonal (riñas, venganzas, etc.), el 14,7 % (23.002), a violencia sociopolítica (acción guerrillera, paramilitar, militar, terrorismo, etc.), el 4,71 % (7.339), a violencia económica (atracos callejeros, hurtos, etc.), y el porcentaje restante, 21,9 % (34.120), a otras circunstancias⁶⁵.

Este panorama desolador no se reduce a la violencia interpersonal. En términos de violencia intrafamiliar, que es la segunda causa de agresiones en Colombia, las estadísticas son preocupantes:

Se evidencia un incremento considerable de casos entre el 2004 y el 2005. En los años siguientes, 2006 y 2007, las cifras se mantuvieron más o menos estables, con ligeras variaciones. En los años 2008 y 2009 volvieron a ascender, alcanzando en el 2009 los 93.943 casos. En el 2010 hubo una reducción de 4.407 casos respecto al año anterior. En el

⁶⁵ Insuasty, "Violencia interpersonal", 194

2011 hubo un incremento de 307 casos respecto al 2010 y, finalmente, para el 2012 se presentaron 5.909 casos menos que en año anterior. Si bien es notoria la disminución de los casos de violencia intrafamiliar en el último año, se debe notar que las cifras se encuentran aún muy por encima de aquellas registradas 10 años atrás⁶⁶.

Esta realidad familiar, contradice la vocación de cuidar la vida, que a su vez tiene un correlato individual en el suicidio. Con respecto al suicidio, los datos son desconsoladores con una tasa de 4,08 por 100.000 habitantes:

El departamento en que más suicidios se registraron durante el año 2012 fue Antioquia, con 346 casos, que corresponden al 18,2 % del total; la ciudad de Medellín, su capital, tuvo el mayor número de suicidios, 138, que corresponden a 39,88 % del total de casos registrados en el departamento. El análisis de las diferentes variables demuestra que, en nuestro país, por cada mujer se quitan la vida cuatro hombres. El grupo etario predominante es el correspondiente al de los 20 a los 24 años, con el 16,35 % del total de casos conocidos; esto equivale a 15.462 años perdidos de vida potencial. En el grupo comprendido entre los 10 y los 14 años, se presentó un incremento del 0,98 %, con respecto al 2011. En la población de adultos mayores, se observó que esta conducta se viene incrementando en el grupo de edad de los 75 a los 79 años, con un aumento de 0,85 % en comparación con los 21 casos reportados en el 2011⁶⁷.

La violencia que evidencian estas cifras presenta raíces estructurales y culturales. En su vertiente estructural, la violencia está “asociada a la injusticia social, pues tiene que ver con el diseño de las instituciones básicas de la sociedad”⁶⁸ con lo que no todas las personas reciben iguales oportunidades para realizarse personalmente y se propicia una violencia indirecta expresada en hambrunas, enfermedades, epidemias, marginaciones, entre otros⁶⁹.

En su vertiente cultural, el centro de justificación es la esfera simbólica cuando desde expresiones religiosas, artísticas, ideológicas o lingüísticas se legitiman comportamientos discriminatorios, xenofóbicos o racistas hacia otros grupos humanos. Esto redundo en que “la violencia directa y la violencia estructural sean concebidas como correctas, o al menos

⁶⁶ Velasco y Lozano, “Comportamiento”, 200.

⁶⁷ Cifuentes, “Violencia”, 325.

⁶⁸ Arjona, Garavito, López y Martínez, “Importancia bioética”, 144.

⁶⁹ Ibid., 144.

como no incorrectas, en determinadas sociedades”⁷⁰. Entre este tipo de justificaciones se puede encontrar, por ejemplo, pensamientos y comportamientos machistas que llevan a la marginación y a la exclusión de la mujer de cargos o puestos de trabajo, o al maltrato físico y verbal de la misma.

En el ejercicio de transformar la violencia que se da en la sociedad, amparada en las estructuras y en la cultura, es necesario reconocer que el primer paso de transformación se da al interior de cada persona, de aquellos que integran dichas estructuras y de aquellos que viven inmersos en manifestaciones culturales que alientan y amparan la violencia. Lo anterior quiere decir que, aun cuando los cambios estructurales y culturales son parte importante de la superación de la violencia, ningún cambio es suficiente cuando no se ha convertido el corazón de las personas:

En el fondo de toda situación de pecado hallamos siempre personas pecadoras. Esto es tan cierto que, si tal situación puede cambiar en sus aspectos estructurales e institucionales por la fuerza de la ley o —como por desgracia sucede muy a menudo— por la ley de la fuerza, en realidad el cambio se demuestra incompleto, de poca duración y, en definitiva, vano e ineficaz, por no decir contraproducente, si no se convierten las personas directa o indirectamente responsables de tal situación⁷¹.

De este modo, las estructuras y las culturas son expresiones de aquello que anida en el corazón de los hombres y de las mujeres, y su real transformación inicia con la conversión al interior de las personas. Esto le da actualidad a las palabras de Jesús según las cuales:

No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre; sino lo que sale de la boca es lo que contamina al hombre (...) lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es lo que contamina al hombre. Porque del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias⁷².

⁷⁰ Ibid., 145.

⁷¹ Juan Pablo II, *Reconciliatio et Penitentia*, No. 16.

⁷² Mt 15, 11.18-19.

Cuando se observa más detenidamente, se descubre que la sed de riquezas y la arrogancia de poder⁷³ se encuentran en el fondo, primero, de las desigualdades socio-económicas, que se constituyen en violencias de diverso orden –familiar, callejera, guerrillera, del narcotráfico, de la delincuencia común⁷⁴–; segundo, del *ethos* cultural violento que habitúa a las riñas y dificulta el diálogo; tercero, de la escasa presencia del Estado en numerosas regiones del país. Cuando el egoísmo humano domina el corazón, la búsqueda desmedida de riquezas y de poder aparece, lo que lleva a muchos a considerar la violencia como el medio para su consecución.

Este egoísmo contrasta con la praxis de Jesucristo a lo largo de toda su vida: la solidaridad. Jesús no persiguió posiciones importantes en su sociedad, sino que quiso estar siempre al servicio de los demás, servicio en el que encontró sentido y felicidad para su existir:

Ustedes me llaman “el Maestro” y “el Señor”, y dicen bien, porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, les he lavado los pies, ustedes también deben lavarse los pies unos a otros. Porque les he dado ejemplo, para que también ustedes hagan como yo he hecho con ustedes. «En verdad, en verdad les digo: que no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que lo envía. Sabiendo esto, dichosos serán si lo cumplen»⁷⁵.

Para el cristiano es un deber identificar en su corazón las lógicas egoístas que lo llevan a pensar solo y exclusivamente en él mismo, en ella misma, y a dejar de lado su responsabilidad para con el otro. El paso del egoísmo a la solidaridad es el primero para superar el pecado social que permea la praxis violenta, tan generalizada en Colombia y que, como se ha ilustrado, justifica la violencia como forma de conseguir cambios o de mantener el *statu quo* de desigualdad y opresión. La solidaridad es una tarea a la que continuamente exhorta la Iglesia a las personas y a las sociedades:

El deber de solidaridad de las personas es también de los pueblos. «Los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo». Se debe poner en práctica esta enseñanza conciliar (...). Cada pueblo debe producir más y

⁷³ Novoa, *Teología*, 24.

⁷⁴ *Ibid.*, 21.

⁷⁵ Jn 13, 13-17.

mejor a la vez para dar a sus súbditos un nivel de vida verdaderamente humano y para contribuir también al desarrollo solidario de la humanidad. Ante la creciente indigencia de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquellos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos⁷⁶.

Al ir más allá de las exhortaciones, cuando se coloca la violencia frente a la praxis de Jesucristo, la solidaridad adquiere el tono de invitación profunda, interpelante, que debe ser respondida por el corazón creyente, aquel corazón que desee tomarse en serio la construcción de una sociedad más justa, incluyente y humana.

1.3 Romper el círculo y liberar la acción

La opción violenta tiene su lógica. En la medida en que existen graves injusticias en Colombia y que las estructuras gubernamentales no cumplen con su deber a la hora de defender los derechos de los ciudadanos sino, que presas de quienes las saben utilizar, profundizan las desigualdades sociales, no deja de surgir la “tentación de la violencia”⁷⁷. Ante esta tentación muchos optan por ella:

Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana⁷⁸.

Sin embargo, cualquiera sea la forma como se justifique la violencia en la praxis, no se puede evitar que esta quede presa en un círculo que genere más y más violencia. La agresión hacia el Estado es respondida con represión; las agresiones sobre un grupo humano generan retaliaciones igualmente violentas; la discriminación frente a minorías produce en ellas resentimientos y sed de venganza. Introducir la violencia en la praxis es

⁷⁶ Pablo VI, *Populorum Progressio*, No. 48.

⁷⁷ CELAM, Medellín, 2, 16.

⁷⁸ Pablo VI, *Populorum Progressio*, No. 30.

condenarla a que camine en círculos, a que no pueda salir de una lógica en la que cada agresión es respondida con más agresión.

Sobre el peligro de este círculo ya había advertido Jesús a sus discípulos:

El que le iba a entregar les había dado esta señal: «Aquel a quien yo dé un beso, ése es; préndalo.» Y al instante se acercó a Jesús y le dijo: «¡Salve, Rabbi!», y le dio un beso. Jesús le dijo: «Amigo, ¡a lo que has venido!» Entonces aquéllos se acercaron, echaron mano a Jesús y le prendieron. En esto, uno de los que estaban con Jesús echó mano a su espada, la sacó e, hiriendo al siervo del Sumo Sacerdote, le llevó la oreja. Le dice entonces Jesús: «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los empuñen espada, a espada morirán»⁷⁹.

«Todos los que empuñen espada, a espada morirán» es otra forma de decir que la violencia utilizada, aun en casos en los que se quiera defender la justicia y la dignidad, solo generará más violencia, y que quien entregue su praxis a esta lógica difícilmente podrá lograr una sociedad más humana y fraterna. Es necesario dejar este punto en claro: “la insurrección revolucionaria (...) engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”⁸⁰. No se puede buscar cambios en la sociedad al precio de dejar encerrada nuestra praxis en un círculo de violencia. Optar por la violencia implica un precio demasiado alto: la libertad de nuestra praxis.

El cristiano debe tener claro que “la violencia no es ni cristiana ni evangélica”⁸¹, y que por lo tanto no es eficaz en una sociedad que necesita cambios de fondo. Al cristiano se le cierra la opción violenta sin que ello signifique que está llamado a un quietismo infértil o a un estoicismo que no transforma los espacios en los que está llamado a participar y a brindar su compañía: “Si un hermano o una hermana están desnudos —dice Santiago— si

⁷⁹ Mt 26, 48-52.

⁸⁰ Pablo VI, *Populorum Progressio*, No. 31.

⁸¹ CELAM, Medellín, 2, 15.

les falta el alimento cotidiano, y alguno de vosotros les dice: "andad en paz, calentaos, saciaos" sin darles lo necesario para su cuerpo, ¿para qué les sirve eso? (Sant 2, 15-16)"⁸²

Abstenerse de la violencia no significa que el cristiano esté imposibilitado para mejorar la situación de indigencia e indignidad en la que se encuentran sus hermanos:

Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencerse las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes. Cada uno debe aceptar generosamente su papel, sobre todo los que por su educación, su situación y su poder tienen grandes posibilidades de acción. Que, dando ejemplo, empiecen con sus propios haberes (...). Responderán así a la expectación de los hombres y serán fieles al Espíritu de Dios, porque es «el fermento evangélico el que ha suscitado y suscita en el corazón del hombre una exigencia incoercible de dignidad»⁸³.

Cortar con el círculo de la violencia implica encontrar soluciones a las causas sociales de la violencia, cuyas injusticias presentes deben ser afrontadas, combatidas y vencidas. Cortar con el círculo de la violencia permite comprender más nítidamente la responsabilidad del cristiano frente a la sociedad colombiana y le da la oportunidad de convertirse en verdadero protagonista del cambio social. De este modo aparece ante él, ante ella, el mandamiento del amor⁸⁴, antes eclipsado por la violencia. La lógica de este mandamiento, es la solidaridad, que no es:

(...) un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es aquel afán de ganancia y aquella sed de poder de que ya se ha hablado. Tales «actitudes y estructuras de pecado» solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo,

⁸² Pablo VI, *Populorum Progressio*, No. 45.

⁸³ *Ibid.*, No. 32.

⁸⁴ Jn 13, 34.

que está dispuesto a «perderse», en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a «servirlo» en lugar de oprimirlo para el propio provecho⁸⁵.

Es curioso que con respecto a las causas sociales la tardanza en la consecución de los cambios sociales o políticos, el número de civiles muertos en nombre de ideales grandes y nobles, así como el empeoramiento de los niveles de vida o la creciente pobreza, no sean percibidos como una prueba de que la violencia no es el medio para transformar la sociedad o para buscar reivindicaciones en términos de derechos y de respeto a grupos concretos.

Tal vez estos hechos generen dudas sobre la entrega a las causas sociales de quienes usan la violencia, pero en ningún caso generan dudas sobre la violencia misma o sobre la relación entre la violencia y los resultados; en ningún caso posibilitan la aparición de la solidaridad como una forma de construcción social mucho más poderosa y determinante que la violencia.

Como se ha visto, el círculo de la violencia no tiene fin, siempre tiene una respuesta que pone más violencia en el orden del día, con lo que la concreción de los ideales revolucionarios se aleja más y más. Así, romper con el círculo de la violencia permite tener claro que la praxis liberada además de que busca construir una sociedad más humana y fraterna debe, a la par, servir a las víctimas generadas por aquellos que persisten en su posición violenta frente a los problemas sociales. El cristiano protagonista de la transformación social desea servir a los débiles y necesitados especialmente transfigurados en las víctimas de cualquier tipo de violencia:

Mas Jesús los llamó y dijo: «Saben que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre ustedes, sino que el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su servidor, y el que quiera ser el primero entre ustedes, será su esclavo; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos»⁸⁶.

Servir a las víctimas de la violencia es reconocer y reparar los daños físicos y espirituales sufridos por ellos, pues reconocer los daños causados a las personas, a los campesinos, a los

⁸⁵ Juan Pablo II, *Sollicitudo*, No. 38.

⁸⁶ Mt 20, 25-28.

niños y niñas, se constituye en un acto de moralidad, es el reconocimiento de que fue real todo lo que vivieron y que se merecen una justicia que los enmiende⁸⁷.

La praxis del cristiano se abre así a la esperanza de que las víctimas no quedarán en el olvido y que sus dolores serán reparados⁸⁸. Ciertamente parte de este anhelo de justicia implica la reconciliación, una reconciliación con el pasado, con la historia, con los victimarios. Pero por el otro, implica un constante volver a la memoria de lo sucedido, no como repetición obsesiva de los daños recibidos, sino como elemento indispensable para transformar el presente y lograr así un mejor futuro para toda la sociedad⁸⁹.

De la mano de esta reconciliación y de esta memoria, surge la urgencia de transformar, desde dentro, desde el corazón de quienes las constituyen y las dirigen, las distintas instancias gubernamentales y estatales, de manera que se liberen de dinámicas opresoras hacia el pobre y el débil. Con esto la praxis liberada busca construir nuevos tipos de comunidades e instituciones en las que se acepte y se acoja a todas las personas.

Lo anterior muestra las tareas a las que está llamado el cristiano, y en general cualquier persona, al liberar su praxis. Cuando las personas rompen el círculo de la violencia su praxis tiene un panorama mucho más amplio que el propuesto por la reivindicación agresiva de derechos y de cambios: la praxis queda libre para reconocer el dolor del otro, para ayudar en su proceso de reconciliación, para hacer memoria de su historia dolorosa como forma de mejorar y de transformar tanto el presente como el futuro, para generar nuevas comunidades donde exista la aceptación y el amor a los demás.

Sin embargo, cuando la praxis está presa ¿cómo sucede su liberación?, ¿quién la libera? Y una vez liberada, ¿qué caracteriza esta nueva praxis?, ¿quién la orienta?, ¿quién le proporciona un nuevo horizonte de sentido y le manifiesta los actos concretos que le son propios y lícitos? Es necesario que nos adentremos en el Evangelio, es momento de que profundicemos en la praxis misma de Jesús, puesto que para el cristiano quien produce la

⁸⁷ Castro, "La reconciliación", 135.

⁸⁸ Ibid., 133.

⁸⁹ Duquoc, "La memoria", 122.

liberación y transformación de su praxis es la persona misma de Jesucristo. Es momento de considerar más a fondo la liberación que proporciona la praxis evangélica.

Capítulo 2: La liberación por Jesucristo: la praxis evangélica

Este capítulo muestra que en el uso de la violencia se encuentra una pretensión egoísta, solipsista y autárquica, pretensión que corresponde al pecado fundamental de la humanidad y que dificulta las relaciones con Dios, con uno mismo, con los demás y con la creación. Ante este pecado, que establece una forma de vivir y de entender la praxis; se presenta la novedad de la praxis de Jesús como liberación desde el amor y la solidaridad. Finalmente, se aborda la manera como el cristiano recibe y se apropia de la liberación traída por Jesús.

2.1 La violencia y el pecado fundamental de la humanidad

Se ha mostrado que la praxis humana está inmersa en la cotidianidad de las personas y de las sociedades y que, ante esta realidad, se hace necesario preguntarse por su sentido y valor, por su uso y por el fin al que debe tender⁹⁰. En algunos documentos eclesiales⁹¹ ha quedado claro que el sentido de todo acto humano se encuentra en la construcción de una sociedad más justa, más fraterna y más humana. Sin embargo, desde el contexto colombiano, en la consecución de dicha sociedad se recurrió a distintos planteamientos religiosos, filosóficos, políticos o ideológicos que mostraban la violencia como medio eficaz de transformación y que aseguraban la correspondencia entre la violencia y sus resultados.

Ahora bien, las distintas justificaciones de la violencia que fueron mostrados a lo largo del primer capítulo, se pueden reunir bajo la denominación de «garantes» entendiendo por estos todas las ideas, constructos teóricos, justificaciones o imaginarios que «garantizan» la correspondencia entre ciertas acciones nuestras y sus resultados⁹²; los garantes establecen así las condiciones para conseguir objetivos concretos.

⁹⁰*Gaudium et spes*, No. 33.

⁹¹*Ibid.*, No. 35.

⁹² González, *Teología*, 139.

El ejemplo en el que más se ha ahondado hasta el momento es el de la violencia, que es vista desde muchos garantes como la condición para transformar la realidad: solo se cambia la sociedad si se usa la violencia como medio para ello. Cuando la praxis quiso cumplir con esta condición, se encerró en un círculo en el que cada daño era respondido con más daño, con lo que se imposibilitaba que la violencia terminara en algún momento. En esta lógica, si los cambios o los ideales sociales tardaban en ser una realidad, los garantes exigían el uso de más violencia.

Así, cumplir continuamente con la condición de los garantes se convirtió en una maldición para la praxis, puesto que la encerró en un círculo de intolerancia y de imposiciones de unos sobre otros. Aquí no hay una buena noticia para los oprimidos: ellos merecen su situación por no entrar en la lógica de la injusticia y de la violencia; ellos escogieron ser víctimas al no seguir los garantes y esto porque “quien experimenta el fracaso biográfico o histórico solamente puede entender su situación como consecuencia de su fallo a la hora de cumplir aquellas condiciones que, de acuerdo con el garante religioso o secular, aseguraban la obtención de los resultados esperados”⁹³.

Cambiar la sociedad, superar las injusticias y dar una buena noticia al pobre y al oprimido son responsabilidades para toda la humanidad, pero de cara a estas responsabilidades se debe ser consciente de que el ideal siempre será mayor que nuestras actuales capacidades para su consecución. Una sociedad plenamente humana y justa, al ciento por ciento, nunca se dará; siempre aparecerán nuevas desigualdades y nuevas situaciones de las que la humanidad ha de hacerse cargo. En este orden de ideas, se busca cambiar la sociedad, mejorarla; transformarla haciendo todo lo humanamente posible, pero aceptando que siempre habrá un límite hasta donde podemos llegar con nuestros esfuerzos y capacidades.

La lógica de los garantes es la negación de este límite, es la pretensión de que para el ser humano todo es posible y le es posible porque puede hacer corresponder siempre sus acciones con sus resultados. De esta manera, creer que al usar la violencia se consiguen unos resultados en concreto, es querer hacer nuestros los resultados de nuestras acciones⁹⁴,

⁹³ Ibid., 253.

⁹⁴ Ibid., 188.

es la apertura hacia una fe ciega en la sola capacidad del hombre para cambiarlo todo. Con esto se demuestra que la capacidad humana “ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían”⁹⁵.

El desarrollo de las capacidades del ser humano le permiten alcanzar su madurez, tomar su lugar en el mundo y hacerse responsable de las distintas situaciones que ocurren. Así, el ser humano en su praxis supera una visión de la fe quietista en la que todo dependía de milagros, de acciones milagrosas de Dios que interviene en la historia para cambiarla, para pasar a comprender que Dios solamente puede actuar mediante los seres humanos y que construir una sociedad más justa y más humana es una responsabilidad eminentemente nuestra, guiados por la gracia.

No obstante, esta madurez del ser humano puede convertirse en una autarquía prepotente, en que no cabe ningún tipo de discernimiento sobre lo que está bien o lo que está mal, esto es caer en la lógica de los garantes: la sola capacidad del hombre es suficiente, su razón y su poder sobre la naturaleza parecen ser suficientes y Dios es dejado de lado:

Pero ¿cuándo domina realmente la razón? ¿Acaso cuando se ha apartado de Dios? ¿Cuando se ha hecho ciega para Dios? La razón del poder y del hacer ¿es ya toda la razón? Si el progreso, para ser progreso, necesita el crecimiento moral de la humanidad, entonces la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Sólo de este modo se convierte en una razón realmente humana (...). En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación⁹⁶.

Así, la pretensión de que la sola capacidad humana lo puede todo, al margen de discernimientos a la luz del mensaje evangélico, se convierte en “la estructura fundamental del pecado humano”⁹⁷. Es estructura porque adquiere las características de un esquema, es decir, se vuelve una manera concreta de entender y de vivir los actos, manera que se repite

⁹⁵ Benedicto XVI, *Spe Salvi*, No. 22.

⁹⁶ *Ibid.*, No. 23.

⁹⁷ González, *Teología*, 186.

con cada nueva acción. González denomina este esquema “esquema de la ley”⁹⁸ pues establece de modo preciso, casi jurídico, la correspondencia entre ciertas acciones y sus resultados. De este modo cualquier garante, sin importar de la naturaleza que sea, religioso, filosófico, ideológico, lleva implícito el esquema de la ley, lleva implícita la estructura fundamental del pecado humano.

Así las cosas, el pecado fundamental de la humanidad consiste en la negativa por parte del ser humano a aceptar límites; la negativa a que existan cosas que no puede realizar o alcanzar; la negativa a aceptar que su praxis y sus resultados requieren, en algún punto, de ser apertura hacia Dios. Se convierte así en la forma más fundamental de pecado en que el hombre:

(...) quiere negar el hecho de ser una criatura, porque no quiere aceptar la medida ni los límites que trae consigo. No quiere ser criatura porque no quiere ser medido, no quiere ser dependiente. Entiende su dependencia del amor Creador de Dios como una resolución extraña. Pero esta resolución extraña es esclavitud, y de la esclavitud hay que liberarse. De esta manera el hombre pretende ser Dios mismo⁹⁹.

Es lo que se narra en el Génesis:

Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No coman de él, ni lo toquen, so pena de muerte». Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comieren de él se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal»¹⁰⁰.

Ser como dioses es la pretensión de que todo le es posible al ser humano, que no hay nada que le esté vedado, que no tiene límites y que en su praxis los resultados solo dependen de sus esfuerzos. En esta lógica, no cualquier praxis sirve, solo puede servir aquella que se muestre como definitiva a la hora de conseguir resultados. En la historia colombiana muchos garantes han hecho pensar a la sociedad civil que esa praxis definitiva es la

⁹⁸ Ibid., 139.

⁹⁹ Ratzinger, *Creación*, 96-97.

¹⁰⁰ Gn 3, 2-5.

violencia. De este modo, Dios deja de ser quien guíe los esfuerzos humanos para colocar en su lugar distintos garantes, “es la aparición, en la creación, de poderes que pretenden sustituir a Dios”¹⁰¹, es otro tipo de idolatría.

Cuando este otro tipo de idolatría se impone, al interior del ser humano surge la prepotencia y el egoísmo. Se cambian las relaciones humanas, el otro se vuelve un rival, alguien que obstaculiza mis propósitos y por lo tanto se convierte en alguien a quien puedo culpar de mis desdichas y de mis fracasos: “El esquema de la ley introduce en la humanidad la necesidad de descargarse de las propias responsabilidades y de encontrar culpables para los propios errores”¹⁰².

Así, ante los errores y la falta de resultados, quien utiliza el esquema de la ley nunca reconocerá su responsabilidad. Nadie es realmente mi hermano, ni mi prójimo, pues los demás son instrumentos para lograr unos fines, surge así “la desigualdad entre los seres humanos. El esquema de la ley da lugar a un sistema de utilizaciones que desvirtúa las relaciones iniciales de igualdad (Gn 1, 26) y de compañerismo (Gn 2, 20-25) e introduce el dominio de unos sobre otros”¹⁰³.

La relación con la creación se pone en términos de uso y de explotación, y desaparece la ética del cuidado y de la sostenibilidad. El ser humano que ha confiado su praxis a la lógica del esquema de la ley, ha dejado el amor de Dios:

El hombre que considera una esclavitud la dependencia del amor más elevado y que quiere negar su verdad –su ser-creado- ese hombre no será libre, destruye la verdad y el amor. No se convierte en Dios –no puede hacerlo-, sino en una caricatura, en un pseudo-dios, en un esclavo de su capacidad que lo desintegra¹⁰⁴.

En este punto de la argumentación se puede entender mejor lo destructivo del esquema de la ley tanto para el creyente como para el no creyente. El uso del esquema de la ley implica la negación del amor, de cualquier tipo de amor, tanto del amor intramundano, único que

¹⁰¹ González, *Teología*, 191.

¹⁰² *Ibid.*, 192.

¹⁰³ *Ibid.*, 193.

¹⁰⁴ Ratzinger, *Creación*, 97.

existe para el no creyente, como del amor intramundano y divino que existen para el creyente. Así, la humanidad entera se acerca peligrosamente, mediante el esquema de la ley, a la vivencia de la prepotencia, de la imposición de unos sobre otros, al olvido de la naturaleza, a la explotación desmedida y a pasar por encima de la dignidad de los demás seres humanos. Esto implica, además, una experiencia de continua frustración pues es la lucha del ser humano contra los límites inherentes a su humanidad.

De este modo solo en la medida en que el amor, especialmente el amor del Padre, “logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos. Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales¹⁰⁵”, tienden a construir el Reino de Dios.

Vivir bajo el régimen del esquema de la ley es convertir la existencia en una carrera desesperante por obtener resultados¹⁰⁶, es dejar la actitud sencilla de quien se entrega en las manos del Padre y espera en su bondad (Sal 130), para intentar ganarse por sí mismo todas las cosas; es querer ganar el mundo entero (Mc 8, 36) pero perder la relación filial con el Dios de Jesucristo.

En este deseo de que todo sea fruto de nuestros actos, se imposibilita la ocurrencia de la resurrección; aquello que encontramos al final de nuestras vidas y de nuestros esfuerzos, cuando nos encerramos en el esquema de la ley, ciertamente no será el rostro de misericordia de Dios:

Con esto podemos también ahora entender lo que dicen estas misteriosas palabras: Si coméis de él (es decir, si negáis los límites, si negáis la medida), entonces moriréis (cfr. *Gen* 3,3). Significa: el hombre que niega los límites del bien y el mal, la medida interna de la creación, niega y rehúsa la verdad. Vive en la falsedad, en la irrealidad. Su vida será pura apariencia; se encuentra bajo el dominio de la muerte¹⁰⁷.

Como se mostró en el capítulo primero, muchas personas en Colombia han caído en la vana pretensión de autojustificar sus actos, en la pretensión de que siempre pueden hacer

¹⁰⁵ Francisco, *Evangelii*, No. 180.

¹⁰⁶ González, *Teología*, 193.

¹⁰⁷ Ratzinger, *Creación*, 97-98.

corresponder sus acciones con los resultados mediante la violencia; es un intento desesperado y prepotente de transformar la sociedad. De este modo, muchos colombianos y colombianas se han quedado sin abrir sus proyectos al amor, sin abrirlos a la esperanza de una plena realización de los mismos, generando con esto que su praxis fuera envenenada:

Este envenenamiento radical de la praxis humana hay que tomarlo en toda su profundidad. “Praxis” no significa solamente la acción exterior, sino el conjunto de todos los actos humanos y de sus estructuras (...). El pecado fundamental del ser humano acarrea la ruptura de la comunión con Dios, con los demás y con la naturaleza. Hemos perdido el paraíso¹⁰⁸.

El paraíso es esa realidad de comunión y de compañía gozosa entre todos los miembros de la creación, es la comunión con Jesús que nos hace “participar en su ser « para todos », hace que éste sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás (...)”¹⁰⁹. Pero la sociedad colombiana ha perdido este paraíso; su devenir no ha sido la paz y la tranquilidad, es violencia: “Por eso, cada uno está ya desde el comienzo perturbado en sus relaciones, no las recibe tal y como deberían ser. El pecado le tiende la mano, y él lo comete. Con esto queda claro entonces también que el hombre no se puede salvar solo. El error de su existencia consiste precisamente en querer estar solo”¹¹⁰.

La pretensión final del esquema de la ley es que si todo no es meticulosamente dependiente de los actos humanos, entonces ningún cambio en la sociedad será posible. No existe apertura a una plena realización escatológica, no existe esperanza, no existe entrega confiada en el otro, solo existen nuestros esfuerzos, la soledad de nuestros esfuerzos. Esto implica la negativa a la provisionalidad de cualquier actuación humana, implica creernos dioses.

Sin embargo, ¿es verdad que solo mediante la lógica del esquema de la ley se pueden realizar los cambios sociales que se necesitan en Colombia y en otros rincones del mundo?, ¿qué palabra tiene para decir Dios en este asunto?, ¿qué propone el Padre como lógica alternativa al esquema de la ley?

¹⁰⁸ González, *Teología*, 194.

¹⁰⁹ Benedicto XVI, *Spe Salvi*, No. 28.

¹¹⁰ Ratzinger, *Creación*, 100.

2.2 La praxis evangélica

La liberación que trae Jesucristo nos muestra la manera como Dios Padre se coloca frente a la lógica del esquema de la ley. En el apartado anterior se mostraron las características del pecado que encierra este esquema: la soberbia, la idolatría, las relaciones humanas trastocadas y la negativa a la gracia de Dios. Es momento de abordar la manera como Dios encara este esquema en la persona de Jesús.

El protagonista de este apartado es el Dios que se nos ha revelado en Jesucristo y la palabra de liberación que tiene frente al esquema de la ley. Comprender la manera como el Padre supera este esquema es de vital importancia para el cristiano, pues en la medida en que Dios deslegitime dicho esquema y libere así la praxis, el creyente podrá abrirse a lógicas distintas a las de la violencia.

Ahora bien, ¿cómo estaba el pecado fundamental de la humanidad en el tiempo de Jesús? Jesús vivió en una sociedad en la que esquema de la ley estaba muy interiorizado y presentaba unos rasgos propios. En la sociedad de Jesús el cumplimiento de la ley era de vital importancia. La ley mosaica se ubicaba en el contexto de la elección gratuita de Dios por Israel como su pueblo elegido y por lo tanto:

La Ley permite la santidad de Israel como sociedad alternativa en medio de todos los demás pueblos (Dt 7, 6). En este sentido, la Ley de Israel es, ante todo, un regalo inmerecido que permite una praxis “justa” con respecto a Dios y con respecto a los demás israelitas. El ajustamiento a la voluntad divina, posibilitado por la ley, es para la religión de Israel una gracia de YHWH¹¹¹.

Israel sabía que contaba con la bendición de Dios como un gesto libérrimo de la gracia divina, y si bien la ley mosaica era parte de esa bendición, dicha ley exigía un reconocimiento y una respuesta:

Cuando Israel cumple con las obligaciones que ha contraído en el pacto con Dios, permanece dentro del ámbito de las bendiciones divinas. Cuando Israel en su conjunto, o el

¹¹¹ González, *Teología*, 213.

individuo en particular, dejan de cumplir la ley, entonces ellos mismos se excluyen de las bendiciones divinas, dejan de ser de Israel y se sitúan a sí mismos bajos la maldición¹¹².

Esto muestra la permanencia de la lógica del esquema de la ley en un contexto de gracia: no se gana una bendición, porque esa bendición ya existía antes de cualquier acto de Israel; aquello que gana Israel por el cumplimiento de la ley mosaica es la permanencia y el gozo de ese don salvífico preexistente. De la misma manera, no cumplir la ley mosaica genera la ausencia de aquel mismo don. En este contexto, Dios era puesto por los judíos como aquel que garantizaba la correspondencia entre la manera de comportarse de Israel y las distintas consecuencias, buenas o malas, que tal comportamiento generarían. Dios era puesto como el garante que permitía hacer corresponder cada esfuerzo humano con los resultados.

De esta manera, el judaísmo de la época de Jesús interpretaba que aquello que ocurría en el nivel social o personal era el resultado de los actos humanos: quien era castigado con la enfermedad, con la pobreza o con la marginación, lo era debido a su falta de diligencia para cumplir con la ley, y sucedía porque se trataba de un pecador.

La pregunta que le hacen los discípulos a Jesús a propósito de un ciego de nacimiento es muy ilustrativa de esta lógica: “Y le preguntaron sus discípulos: «Rabbi, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?»”¹¹³ El ciego es culpable de su situación, cometió pecado y por eso le corresponde un castigo: su ceguera de nacimiento.

Este esquema no tiene una buena noticia que proporcionar, solo contribuye a que la culpa aumente en el corazón de los pecadores sin proporcionarle ningún consuelo ni ninguna liberación. Pero como se verá, la respuesta de Jesús, “ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios”¹¹⁴ va en contravía de la lógica del esquema de la ley.

Dios era entendido por Israel como aquel que garantizaba el esquema de la ley; pero esta comprensión no sirve para liberar la praxis, sino que al contrario, contribuye a que esta siga

¹¹² Ibid., 213.

¹¹³ Jn 9, 2.

¹¹⁴ Jn 9, 3.

presa del pecado fundamental de la humanidad y envía el terrible mensaje de que cualquier situación humana es autoculpable.

Sin embargo, Jesús sabía que su Padre se encontraba en otro lugar: “Créanme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí”¹¹⁵. Dios se encontraba en la persona de Jesús, de manera especial en sus obras: “el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras”¹¹⁶. Las obras de Jesús son expresión inequívoca de la posición del Padre ante la lógica del esquema de la ley. De este modo, la praxis de Jesucristo se convierte en nuestro punto de partida si queremos llegar a la liberación de nuestros actos, si queremos encontrar maneras alternativas a la violencia para transformar nuestra sociedad. ¿Qué nos revela su praxis?

En primer lugar, la praxis de Jesús se constituye en señales¹¹⁷ de que algo totalmente nuevo irrumpe en la historia de la humanidad¹¹⁸. Estas señales toman el nombre de «milagros»: curar enfermos, expulsar demonios, caminar sobre las aguas, multiplicar panes, entre otras acciones. Estas señales de algo nuevo se constituyen en la manera que tiene Jesús de relacionarse con las personas, especialmente con los marginados por su sociedad. Los milagros de Jesús tienen lugar al entrar en contacto con los condenados por el esquema de la ley:

¿Qué son los ciegos, los cojos, los leprosos, los sordos, los muertos y los pobres, desde el punto de vista de las estructuras fundamentales de nuestra praxis? Los Evangelios nos lo dicen claramente (...). Cuando unos galileos son asesinados por Pilato en el Templo, los contemporáneos de Jesús piensan que su muerte es indicio de que aquellos desdichados habían cometido algún pecado (Lc 13, 2). Cuando una torre cae sobre dieciocho personas, la catástrofe se relaciona con alguna culpa de los accidentados (Lc 13, 4). Desde el punto de vista del esquema de la ley, las distintas desgracias humanas son autoculpables (...). Los ciegos, los cojos, los leprosos, los muertos y los pobres son los condenados por el esquema de la ley¹¹⁹.

¹¹⁵ Jn 14, 11.

¹¹⁶ Jn 14, 10.

¹¹⁷ Jn 2,11; 2, 23; 3, 2; 4, 54; 6, 2.

¹¹⁸ González, *Teología*, 260.

¹¹⁹ *Ibid.*, 261.

Precisamente estos condenados son a los que busca Jesús, a los que se siente enviado¹²⁰. Según el esquema de la ley, estos condenados no pueden recibir curación, ni sanación, ni consuelo: ellos se merecen su situación por no haber cumplido con la ley, porque son pecadores ante los ojos de Dios. Pero la praxis de Jesús desdice esto. Con sus milagros, Jesús muestra que esa conexión irreversible entre actos y resultados no es tal:

Los milagros de Jesús, al beneficiar a todos los presuntos culpables de sus propias desgracias, rompen con este poder opresor del esquema de la ley. Éste es el sentido profundo de las expulsiones de demonios (...). Los milagros de Jesús no proclaman primariamente la ruptura de las leyes de la naturaleza, sino la ruptura con el esquema de la ley¹²¹.

Esta predilección de Jesús por los pobres, los pecadores y los enfermos es escandalosa para sus contemporáneos, más aun, es una blasfemia puesto que “no se puede declarar bienaventurados a los pobres, a los que tiene hambre y a los que lloran (Lc 6, 20-21) sin ofender al Dios que, según el esquema de la ley, los ha castigado”¹²². En otras ocasiones, esta predilección es comprendida como la concreción de la obra del maligno¹²³.

Jesús les muestra a sus discípulos y a los judíos en general, que allí donde Dios reina, en donde está presente y habita, existe una lógica distinta al de la retribución:

A algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás les dijo esta parábola: «Dos hombres subieron al templo a orar; uno fariseo, otro publicano. El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: ¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces por semana, doy el diezmo de todas mis ganancias. En cambio el publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: ¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy un pecador! Les digo que éste bajó a su casa justificado y aquél no»¹²⁴.

¹²⁰ Lc 4, 18-19.

¹²¹ González, *Teología*, 261.

¹²² *Ibid.*, 268.

¹²³ Mt 12, 22-24.

¹²⁴ Lc 18, 9-14.

De este modo, en el Reino no existe la propia justificación ética o religiosa; como lo ilustra la parábola, un pecador puede alcanzar la justificación mientras que un justo no. La praxis de Jesús manifiesta que “cuando Dios reina, hay que desprenderse de la lógica de una retribución justa. Todos reciben por igual, con independencia de su tiempo de trabajo (Mt 20, 1-16)”¹²⁵.

En este sentido es muy dicente la parábola del Padre misericordioso: ante el amor infinito del Padre cualquier expectativa humana de relación acto-resultado es inaplicable, solo existe la acogida y la fiesta ante el hijo que vuelve arrepentido, más allá de su mal comportamiento¹²⁶.

La praxis de Jesús invita a fundamentar los actos en el mandamiento del amor. Es un mandamiento que no puede ser mera correspondencia pues amar solo a los que nos aman, no tiene nada de extraordinario; pero amar a los demás con independencia de lo que nos hayan hecho, es totalmente novedoso¹²⁷. El mandamiento del amor rompe el esquema de la ley, de este modo se puede amar a los enemigos, bendecir a los que nos maldicen, hacer el bien a quienes nos han hecho mal y orar por los que nos ultrajan y nos persiguen¹²⁸.

Este mandamiento que orienta y posibilita la praxis de Jesús no es producto del esfuerzo humano sino que es gracia, es producto de la presencia de Dios en la propia vida, de la presencia de un Dios que hace salir el sol sobre los malos y los buenos y que hace llover sobre los justos y los injustos¹²⁹: “Dios es el que posibilita la nueva praxis de Jesús al margen del esquema de la ley. Por eso no tiene sentido la pretensión religiosa de ganarnos a Dios por nuestros sacrificios. Ante Dios tenemos que decir: «Siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer hicimos» (Lc 17, 10)”¹³⁰.

Cuando se observa la lógica y los actos que constituyen la praxis de Jesús se comprende que:

¹²⁵ González, *Teología*, 263.

¹²⁶ Lc 15, 22-24.

¹²⁷ Mt 5, 46-47.

¹²⁸ Mt 5, 44-45.

¹²⁹ Mt 5, 44-45.

¹³⁰ González, *Teología*, 265.

(...) la praxis humana es sometida a una sacudida radical. En lugar de la retribución y de la venganza, se introduce una ruptura radical del esquema de la ley (...). Jesús reconoce que la Ley de Moisés había sido necesaria por la dureza del corazón humano, sometido al esquema de la ley. Pero ahora apela al inicio de la creación, a la voluntad de Dios antes de la introducción del pecado fundamental de la humanidad (Mc 10, 5-9)¹³¹.

Jesús rompe con el pecado fundamental de la humanidad y sacude la praxis humana de modo que pueda encontrar su fundamento en el amor. Esta iniciativa de Jesús se constituyó, en su época, en una abierta amenaza a un orden establecido sobre el esquema de la ley. Cambiar la manera como se entendían y se vivían los actos, no era algo cerrado o relegado al fuero personal; los cambios en los actos y en las lógicas que los animaban y acompañaban implicaban, necesariamente, concreciones históricas que en muchos casos ponían en peligro el orden establecido en la sociedad judía.

La liberación de la praxis implica la liberación histórica de las sociedades. Esto permite comprender a Jesús como “el nuevo Moisés, quien ha de desempeñar una función liberadora”¹³² y como aquel que de cara al pueblo “va a responder a su necesidad de liberación, a la necesidad de ser liberados no sólo religiosamente sino, también históricamente”¹³³.

La praxis de Jesús ponía en peligro, por ejemplo, la lógica de los sacrificios, es decir, la lógica del Templo de Jerusalén: ante Dios ningún sacrificio era necesario para recibir su perdón o la expiación de los pecados. Colocaba en peligro la falsa seguridad de los escribas y de los fariseos que pensaban que a fuerza de cumplir la ley lograrían el beneplácito de Dios.

El mensaje de Jesús era subversivo para una sociedad en la cual el pecador era dejado de lado y olvidado: “El pobre no es culpable de su propia situación. El que llora no es merecedor de su sufrimiento. Y, del mismo modo, el rico no es merecedor de su riqueza, ni

¹³¹ Ibid., 264.

¹³² Ellacuría, “Historicidad”, 348.

¹³³ Ibid., 348.

el que ríe es merecedor de su dicha (Lc 6, 24-26)”¹³⁴. En la medida en que la liberación que predicaba Jesús iba en contra de la desigualdad y de la dominación, tanto judía como romana, su praxis “constituía un poderoso cuestionamiento de la más poderosa de las ideologías”¹³⁵.

La disputa de Jesús con las autoridades judías llegó a un punto tan fuerte, que los judíos presentaron esta confrontación como un peligro real para el Imperio Romano, pues la predicación de Jesús, al cuestionar el esquema de la ley, podía llevar a agitaciones sociales y políticas¹³⁶: “Jesús podía dar lugar a una praxis colectiva que, al cuestionar el esquema de la ley, echaba por tierra los fundamentos más sólidos del orden establecido”¹³⁷.

Las autoridades judías logran la sentencia de Jesús por parte de Pilato, y Jesús termina condenado y muerto en una cruz. Con su muerte, su predicación parecía haber sido silenciada y derrotada ante los ojos del pueblo y de los discípulos:

Él les dijo: «¿De qué discuten por el camino?» Ellos se pararon con aire entristecido. Ellos le dijeron: «Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que eso pasó»¹³⁸.

Jesús murió como abandonado de Dios¹³⁹ y esto fue ciertamente un escándalo para el pueblo y los seguidores de Jesús. Pero no fue escándalo en el sentido de que se esperara una actuación maravillosa de Dios para soltarlo de sus verdugos, una actuación que nunca aconteció. El abandono de Dios era escandaloso en la decepción de los discípulos de Emaús: “esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel”¹⁴⁰.

¹³⁴ González, *Teología*, 270.

¹³⁵ *Ibid.*, 270.

¹³⁶ *Ibid.*, 271.

¹³⁷ *Ibid.*, 271.

¹³⁸ Lc 24, 17.19-21.

¹³⁹ González, *Teología*, 275.

¹⁴⁰ Lc 24, 21.

Que Jesús fuera abandonado por Dios implicaba que su mensaje y su predicación liberadores quedaran truncados. La muerte de Jesús implicaba que la liberación que anunciaba no lograría constituirse del todo; que la transformación de las estructuras sociales no sería una realidad, y que la causa del pobre y de los oprimidos continuaría siendo menospreciada y no tenida en cuenta. Esto es lo escandaloso del abandono de Dios. Esto es el abandono de Dios ante los ojos del pueblo y de los discípulos.

Sin embargo, Dios no abandonó la empresa liberadora que se desarrollaba en Jesús. Los discípulos solo entenderán esto a la luz de la fe pascual, pues la resurrección se presentará ante ellos como una nueva acción de Dios¹⁴¹, como una nueva manera de comprender la vida y la obra de Jesús de Nazaret. De este modo, la resurrección no ocurre porque Jesús hubiera justificado su vida y mereciera un premio, sino porque Dios se identificó, en la persona de Jesús, con la causa de todos los pobres y oprimidos de la historia. Dios tomó como causa propia la de los pobres y por lo tanto esta no podía morir:

La resurrección de Jesús no es una especie de compensación por el fracaso histórico representado en la cruz. La resurrección estaba tomando forma, se estaba anticipando en esa lucha contra el mal y en favor de la vida. La resurrección en su plenitud no ocurrió como algo totalmente destacado del resto de la vida de Jesús. La vida de Jesús fue la crónica de una resurrección anunciada¹⁴².

A la luz de la fe pascual, del encuentro con el resucitado, los discípulos entenderán que la persona y la causa de Jesús fueron avaladas por Dios. El abandono de Dios no fue tal; Dios se identificó en Jesús con todas las víctimas de la historia, y su resurrección es la muestra de que esta causa es la que defiende Dios mismo.

Esta es la palabra definitiva del Padre frente al esquema de la ley. Toda la vida de Jesús, con su praxis de liberación fue una muestra de que el Padre tomaba partido por los excluidos y oprimidos. Ahora con la resurrección se muestra que la vida de Dios, su Espíritu, su fuerza se vierte sobre la causa del pobre y por esto dicha causa no puede morir, no está condenada al abandono o al fracaso.

¹⁴¹ Brambilla, *El crucificado*, 177.

¹⁴² Castro, "La reconciliación", 156-157.

Si esta causa no es condenada, queda claro que es el esquema de la ley el que está condenado a fracasar. En la resurrección, Dios ha dicho de qué lado está: no del lado del esquema de la ley, en el que Dios era un garante más que aseguraba la correspondencia entre las acciones y sus resultados; Dios está del lado de los pobres y de las víctimas, todos reunidos en la persona de Jesús y en su muerte en la cruz.

La fe pascual les permitió comprender a los discípulos que Dios no abandonó a Jesús, sino que estaba con él compartiendo su situación. Es por esto que Pablo puede entender que en la cruz Dios no estaba como juez, sino como misericordia que no toma en cuenta los pecados: “porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación”¹⁴³.

La lógica que forzosamente quiere hacer corresponder a los actos con sus resultados, es inservible ante el Padre. Dios no ha querido ser quien premie a los noventa y nueve justos y deje olvidada a la oveja descarriada¹⁴⁴. La palabra definitiva del Padre frente al esquema de la ley es que debe ser superado, no lo respalda ni lo respalda; la lógica inherente a este esquema no es la lógica con la que el Padre actúa y se relaciona con sus hijos e hijas. No lo compran los buenos actos de los justos, ni lo alejan los pecados de los malos. Él quiere proporcionar a todos su gracia, es lo que ya enseñaba Jesús al final de la parábola de los trabajadores:

(...) murmuraban contra el propietario, diciendo: Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor. Pero él contestó a uno de ellos: Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno? Así, los últimos serán primeros y los primeros, últimos¹⁴⁵.

¹⁴³ 2 Co 5, 19.

¹⁴⁴ Mt 18, 12-14.

¹⁴⁵ Mt 20, 11-16.

Esta actitud del Padre frente al esquema de la ley es, a partir de la resurrección, la liberación de nuestra praxis. Es la manera distinta que nos propone el Padre para generar cambios y transformaciones en la sociedad: que la causa del pobre y del oprimido no morirá, y por ende todo aquel que se esfuerce por esta causa, que la tome como propia, tendrá la certeza de que su causa no terminará en la muerte sino en la resurrección.

Esto no porque el ser humano tenga la capacidad de hacer corresponder todos sus esfuerzos con los resultados esperados, sino porque el ser humano empieza a actuar conforme al mandamiento del amor; se da a los demás y espera que en esta donación, que siempre será insuficiente ante tantas realidades por transformar, se construya esa sociedad más humana y más justa que tanto anhelamos.

La liberación que nos proporciona el Padre consiste en que el ser humano se vuelve capaz de actuar por amor, esperando construir una mejor sociedad, pero sabiendo que la consecución definitiva de esa sociedad más humana y más fraterna necesariamente se abre a la futura consolidación y acción del Padre en la vida de las personas; una consolidación y una acción en la que ningún ser humano puede intervenir.

Con estas certezas se puede comprender que la violencia no puede justificar la praxis pues su lógica interna, con la que aseguraba la total correspondencia entre el uso de los actos violentos y la consecución de una sociedad más justa y humana, ha sido desmentida; la sociedad perfecta no es producto solo del esfuerzo humano, siempre poseerá un carácter inconcluso, una apertura hacia la esperanza en la resurrección. Ahora nada puede asegurarle a la humanidad que el uso de la violencia merezca la pena, ningún matiz en los argumentos puede mantener viva la ilusión de que al cambio social se accede mediante la prepotencia y la autarquía de la praxis.

En últimas, esta liberación de la praxis es la ubicación y aceptación correcta y constructiva del carácter siempre finito de la praxis humana, es la certeza de que la praxis se abre a un ámbito en el que no todo depende de nosotros mismos sino que se hace necesaria la acción de Dios, se hace necesario su poder sanador, su amor omnipotente. El esquema de la ley no puede justificar nuestros actos porque ninguna sociedad ideal se puede conseguir solo con

actos humanos, pues para ello se necesitaría que la praxis humana fuera perfecta, cosa imposible teniendo esta un marcado carácter falible.

La presencia de la fe en la manera de vivir y de ejecutar la praxis implica la certeza de que una mejor sociedad la construimos mediante nuestros esfuerzos, esfuerzos siempre abiertos a la provisionalidad del momento, siempre finitos, siempre menores que las exigencias que día tras día implica la consolidación de la justicia y la paz; pero a la vez, siempre abiertos a la esperanza, a la acción del Padre, siempre abiertos a la consolidación plena que Dios realice de nuestros sueños y esperanzas. La diferencia entre el esquema de la ley y la fe radica en esta apertura a la esperanza, en esta apertura a la resurrección: la fe funde el esfuerzo humano con la esperanza mientras que el esquema de la ley solo tiene lo que pueda conseguirse mediante la actividad humana.

Con esto dicho, se puede comprender que es la fe la que nos abre a la justificación, es decir, aquella que permite que la gracia del Padre llegue a nuestros actos, la que permite que en la consecución de una sociedad mejor, nuestros esfuerzos siempre terminen en la concreción plena que de ellos realice el Padre, más allá de nuestra muerte o de la finitud con que actuemos. La liberación de nuestra praxis nos conduce a la justificación por la fe.

2.3 La justificación por la fe

A la luz de la fe pascual la novedad presente en el Nuevo Testamento consiste en que el esquema de la ley ha sido dejado atrás, ha dejado de ser la manera como el cristiano quiere justificar sus actos para pasar a justificarlos por la fe. En Pablo este mensaje es claro, “la aseveración fundamental del Apóstol acerca de la salvación proporcionada y regalada por Jesucristo es que Dios justifica ahora al hombre por la fe”¹⁴⁶. Así, Pablo dice a los corintios: “han sido lavados, han sido santificados, han sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios”¹⁴⁷. Pablo tiene presente que esta justificación por la fe tuvo como punto de orientación la crucifixión de Jesús, en ella se puede

¹⁴⁶ Gnllka, *Pablo*, 230.

¹⁴⁷ 1 Co 6, 11.

comprender con claridad la actuación de Dios, actuación en la que el Padre manifiesta su justicia al redimirnos del pecado.

En la cruz estaba Dios, identificándose con Jesús y, en su persona, con todos los olvidados y excluidos de la historia. Esto manifestaba que la causa de Dios era la de todos los condenados por el esquema de la ley y que por ende, este esquema le era inservible. El Padre no quería este esquema como forma de justificación. De este modo, en la cruz no solo hubo una identificación por parte de Dios, ni una manifestación de su causa, sino que el Padre tomó la iniciativa “de salir al encuentro del pecador en la sangre propiciatoria de Jesús”¹⁴⁸ y reivindicar su causa, no dejar que muriera la lucha por una sociedad distinta.

Con esta salida se comprende que Dios quiere darnos gratuitamente la justicia, que Él quería justificar nuestros esfuerzos, darles pleno alcance. El Padre quiere hacernos justos¹⁴⁹ por pura gracia; de este modo la justificación es don, es gratuidad: “Dios no exige justicia, sino que la otorga”¹⁵⁰, pues su justicia es gracia.

Ahora bien, en este contexto de la praxis ¿qué es justificarla? Más específicamente, ¿qué es justificarla mediante la fe? La praxis implica siempre en la persona que la ejecuta una elección: frente a una situación en concreto se necesita decidir qué curso de acción es el más indicado¹⁵¹. En este sentido justificar la praxis corresponde a mostrar las razones para hacer algo, para actuar de una determinada manera. Frente a esto el ser humano se encuentra con dos posibilidades de justificación, la que le proporciona el esquema de la ley y la que le proporciona la fe. Ambas posibilidades se han ilustrado en los apartados precedentes; sin embargo, en este momento es oportuno profundizar más en ellas.

Ambas justificaciones impulsan la acción hacia la transformación de la sociedad, hacia la búsqueda de esa sociedad más humana y más fraterna; la búsqueda y la consecución de esta sociedad distinta es la razón de ser para cualquier acto que realice el ser humano. En esto se

¹⁴⁸ Gnilka, *Pablo*, 232.

¹⁴⁹ Rom 4, 4-5.

¹⁵⁰ Gnilka, *Pablo*, 232.

¹⁵¹ González, *Teología*, 114.

identifican el esquema de la ley y la fe. Sin embargo, lo que diferencia a ambas justificaciones es el horizonte que abren.

Para el esquema de la ley una sociedad distinta es posible porque todos los resultados que necesitan darse, dependen del ser humano, el ser humano lo puede todo. En parte esto implica que la humanidad puede usar los medios que le parezcan adecuados para transformar la sociedad, en tanto aseguren la correspondencia de los actos con los resultados. Entre estos medios puede estar la violencia. Por otro lado, implica una concepción de sociedad más humana y más justa como algo acabado en sí mismo, es decir, como una sociedad que no tendría que encarar nuevos retos ni nuevas injusticias; sería ciertamente una sociedad «perfecta».

Este planteamiento tiene dos inconvenientes, en primer lugar los medios: para el esquema de la ley lo que interesa es que el medio empleado garantice la consecución de los resultados esperados, y en la medida en que este es el más importante criterio de discernimiento, no se discrimina la idoneidad moral del medio. En segundo lugar, este esquema desconoce el carácter falible del ser humano, desconoce el hecho de que una sociedad perfecta en este mundo no es posible porque el ser humano siempre tendrá que encontrarse con su fragilidad, con su egoísmo, con su tendencia a pasar por encima de los demás:

Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez¹⁵².

De otro lado, la justificación por la fe busca la consecución de una sociedad distinta y la considera posible no porque esta sea totalmente dependiente de los actos humanos; la finitud humana siempre significará que habrá cosas que no podremos cambiar. Una sociedad distinta es posible porque ella es la causa que protege y anima Dios, es la causa de los pobres y de los oprimidos de la historia, y por lo tanto no puede morir. La justificación

¹⁵² Benedicto XVI, *Spe Salvi*, No. 24b

por la fe implica buscar una sociedad distinta por los medios que usó Jesús, por los medios que usó en su praxis; es decir, seguir el mandamiento del amor, que en ningún caso afirma la violencia.

La justificación por la fe asume la finitud humana, no como excusa para detener las acciones, pues mientras el ser humano esté en esta tierra continuamente ha de transformar la sociedad con su praxis. La fe asume la finitud humana para colocarla en un horizonte mucho más amplio que el solamente proporcionado por los esfuerzos humanos, así el criterio no es construir una sociedad «perfecta», sino procurar, en lo humanamente posible, que la sociedad que construyamos sea cada vez más justa, más solidaria, más fraterna¹⁵³. Lo anterior implica, a su vez, que siempre habrá algo por arreglar, por superar, por mejorar, y deja abierta la posibilidad de que todo esfuerzo humano alcance su plenitud por la acción de Dios.

Así, la justificación por la fe anima a buscar por medio de la praxis una sociedad mejor, muestra que siempre habrá cosas por mejorar debido a la finitud que nos es inherente, y finalmente abre al horizonte de la gracia, el horizonte de una plenitud que solo puede proporcionar el Padre. De esta manera tenemos la certeza de que nuestros esfuerzos no queden en la muerte, sino que sus repercusiones se extiendan más allá de esta. A la larga, la justificación por la fe es la búsqueda de una sociedad distinta mediante una praxis basada en el amor, que tiene siempre conciencia de la finitud humana y que es apertura a la acción del Padre. Es lo que vivió Jesús.

Jesús vivió la justificación por la fe no porque la conociera conceptualmente, sino porque conocía las injusticias que se cometían en su sociedad en nombre de una ley mosaica, que se colocaba por encima de la dignidad de las personas, y sentía que le era necesario mostrar otra manera de vivir la praxis, una manera alternativa movida por el amor. La fe de Jesús es paradigmática en este sentido, Jesús no solo comprendió la causa de Dios como liberación de los pobres y de los excluidos, sino que vivió la manera de justificación que el Padre

¹⁵³ Ibid., No. 25.

quería transmitirnos, y que se hizo clara después de la resurrección: la justificación por la fe.

La fe de Jesús surge de una experiencia particular sobre Dios; Jesús lo comprende como *Abba*, como Padre, y desde esta comprensión, como amor gratuito, como perdón incondicional y como dador de nueva vida a todas las personas. *Abba* es expresar “en primer lugar, confianza absoluta, intimidad y cercanía con Dios, a quien se le experimenta como fuente de bien y de vida, como origen y esperanza, como perdón y misericordia”¹⁵⁴.

Con base en estas certezas, la praxis de Jesús se abre a la misericordia y, desde una perspectiva profética, se solidariza con el dolor y denuncia las injusticias. Pero sobre todo, sentir a Dios como Padre “pone de manifiesto una actitud de obediencia, fidelidad y disponibilidad para cumplir su voluntad”¹⁵⁵. Jesús se entrega del todo a la causa que identificó como la de Dios: la liberación de los oprimidos y los pecadores. Es por esto que anuncia el Reinado de Dios:

Porque experimenta a Dios como amor proclama la venida de su reino, de su proyecto salvador para los hombres (...); porque experimenta a Dios como Padre comprende que la afirmación histórica de su realidad es la fraternidad entre los hombres; porque Dios es Padre se manifiesta como fuente del ser, como comunicación de su propia vida, como llamada a la vida en plenitud de todos los hombres¹⁵⁶.

Proclamar el Reino de Dios, es actuar desde una nueva lógica: la del amor y la de la fe en un Dios que antes que condenas quiere misericordia¹⁵⁷, pues este Reino no se basa “en el cumplimiento de la ley, sino que es la cercanía gratuita y misericordiosa de Dios con una oferta de perdón y de salvación insospechada”¹⁵⁸. Moverse desde esta lógica es supremamente liberador en la medida en que, por un lado, evita las pretensiones de autosuficiencia y de tener todo bajo control y, por el otro, moviliza la praxis hacia los más necesitados y olvidados de la sociedad.

¹⁵⁴ Aguirre, “Reino”, 74.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 74.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 75.

¹⁵⁷ Mt 9, 13.

¹⁵⁸ Aguirre, “Reino”, 76.

La fe de Jesús muestra a fondo su humanidad, una humanidad que necesita sentirse entregada y confiada en una relación filial con Dios. Es el modelo de la actitud creyente auténtica¹⁵⁹ que libera los actos de la pretensión de autosuficiencia y de la preocupación excesiva de tener todo controlado, sin que esto implique un quietismo en la vida: Jesús actuó de continuo, trabajó por el Reino y predicó al Dios a quien consideraba su Padre.

Mostrar la humanidad de Jesús es un rasgo muy importante que nos permite comprender su fe, sin embargo aún hay un elemento que muestra más a fondo la radical importancia de la fe de Jesús¹⁶⁰. En primer lugar, la fe de Jesús es importante porque “ella es la fe que nos justifica”¹⁶¹. Ella desempeñó un papel trascendental en nuestra redención puesto que lo llevó, en primera medida, a ser fiel al Padre:

Esta fidelidad es, sin duda, fidelidad a la misión que Dios Padre le había encomendado. Y esta fidelidad incluye la confianza en que su aparente fracaso desde el punto de vista del esquema de la ley no constituye en realidad una reprobación definitiva por parte de Dios. La aceptación de la aparente condena por el esquema de la ley como posible voluntad de Dios (Mc 14, 36) muestra la radicalidad inmovible de la fe de Jesús¹⁶².

Esta fe inmovible en el proyecto del Padre hasta sus últimas consecuencias, permitió, en segundo lugar, que la fidelidad del Padre para con la humanidad reluciera y se comprendiera. La fe de Jesús trae de nuevo la fidelidad de Dios y muestra su actuar, especialmente en su cruz y su resurrección: allí se mostró la concreción histórica de la fidelidad de Dios, de un Dios que no nos dejó abandonados, sino que entregó a su Hijo por amor nuestro¹⁶³, que no dejó olvidada la causa del pobre y del oprimido.

Jesús confió en la obra que el Padre estaba realizando en su vida y el Padre fue fiel a esta obra. Dios no nos abandonó puesto que en Jesús y en su persona, se identificó con todas las víctimas y los excluidos de la historia. De este modo justificó todos nuestros esfuerzos por conseguir una sociedad distinta.

¹⁵⁹ González, *Teología*, 332.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 333.

¹⁶¹ *Ibid.*, 133.

¹⁶² *Ibid.*, 337.

¹⁶³ *Ibid.*, 339-340.

Jesús, experimentó el abandono y la condenación del esquema de la ley, y lo hizo para mostrarnos que está del lado de los oprimidos y de los pobres, y que la justificación Dios la quiere dar gratuitamente a todos: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna”¹⁶⁴. En esta nueva lógica de justificación, la fe vivida por Jesús en la cruz sirvió de mediación entre la promesa de Dios y los creyentes; su fe se constituyó en el medio por el cual se mostró la verdadera justicia del Padre y por la cual llegó a nosotros. Ahora bien, esta justificación llega a los cristianos y al corazón de nuestra praxis mediante la fe.

Los cristianos recibimos la justificación mediante la fe: “La confianza en el acto salvífico de Dios es precisamente lo que posibilita que nos alcancen sus efectos”¹⁶⁵, creer que Dios nos justificó en la cruz de Jesús hace que dicha justificación se actualice en nuestras vidas; creer que el Padre toma partido por nuestra causa hace que seamos receptores de su justificación, de la certeza de que nuestra causa no quedará en la muerte sino en la vida.

Por la fe participamos de lo acontecido en la cruz de Jesús: “con Cristo estoy crucificado; ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”¹⁶⁶; de manera que la fe de los cristianos posibilita que seamos, por un lado, partícipes del Reinado de Dios en nuestra praxis, liberándonos definitivamente del esquema de la ley y, por el otro, nos hace cooperadores del Padre en su apertura a la humanidad. Estos dos elementos, que nos vienen por la justificación por la fe, son rasgos característicos de una praxis liberada.

En primer lugar, el Reinado de Dios en nuestra praxis sucede cuando dejamos de buscar que los resultados justifiquen cada esfuerzo, de este modo su reinado da lugar a una nueva lógica de actuación que se sintetiza en el mandamiento del amor. El Padre nos ha liberado “para un tipo de amor que no consiste en una simple simpatía o en la satisfacción recíproca de necesidades, sino en auténtica entrega gratuita (*ágape*)”¹⁶⁷. Debemos decir, además, que

¹⁶⁴ Jn 3, 16.

¹⁶⁵ González, *Teología*, 345.

¹⁶⁶ Gal 2, 20.

¹⁶⁷ González, *Teología*, 354.

este reinado de Dios sobre nuestra praxis es gratuidad, es obra del Espíritu de Dios: “Esto no viene de ustedes, sino que es un don de Dios”¹⁶⁸.

De esta manera, la justificación por la fe permite superar la autosuficiencia y la prepotencia en las relaciones humanas; la praxis liberada lo es para vivirse desde el amor como *ágape*, como entrega generosa por el bien personal y comunitario. Las relaciones humanas se viven ajenas al interés y a la utilización del otro; aparece el agradecimiento, la alabanza y la celebración en la relación con el Padre; se puede actuar sin esperar ganar algo a cambio, y se puede salir de sí para ir al encuentro de los más necesitados:

Libres de la búsqueda desesperada de nuestros propios intereses, podemos aceptar los intereses y criterios de los demás, saliendo de nosotros mismos y alcanzando así la plena distensión en la que nuestro carácter personal consiste. La entrega amorosa, como distensión de una praxis que no vive para sí misma, lleva a su culminación el carácter personal de la praxis humana¹⁶⁹.

Superar el esquema de la ley es superar la mirada incriminatoria hacia los hermanos olvidados, hacia las víctimas de los males de la guerra y de la violencia; la justificación por la fe permite fijar la mirada en los condenados de la historia y no pasar de largo. En la parábola del buen samaritano¹⁷⁰, por ejemplo, Jesús ilustra que desde la justificación que nos viene por la fe, la lógica para actuar encuentran su verdadera razón de ser: la solidaridad, pero una solidaridad que encuentra su verdadero y más genuino cauce en las comunidades cristianas, en el seno de la comunidad de los fieles, en el seno de la Iglesia. Son comunidades en las que la justicia y la libertad alcanzan nuevas resonancias y se constituyen en testimonio para el mundo.

En segundo lugar, la justificación por la fe implica construir una sociedad diferente, pero es un construir que no se puede hacer de cualquier forma; es un construir que se da en la medida en que reconocemos que el Padre nos ha liberado para ser sus colaboradores,

¹⁶⁸ Ef 2, 8.

¹⁶⁹ González, *Teología*, 354.

¹⁷⁰ Lc 10, 30.33-37.

“somos cooperadores de Dios”¹⁷¹ nos dirá Pablo. Ser cooperadores de Dios, en esta línea de construir una sociedad más humana y más justa, en esta línea de praxis como *ágape*, es ayudar al Padre en su apertura total a la humanidad.

La apertura del Padre a la humanidad consiste en que Él nos da gratuitamente su justicia, Él nos hace justos, restableciendo, de esta manera, las relaciones con la humanidad, rotas desde la aparición del esquema de la ley y su lógica egoísta, ajena al amor. La justificación por la fe es el restablecimiento de las relaciones del Padre con la humanidad entera: por la muerte y resurrección de Jesús se dio muerte al esquema de la ley, se superó del todo su lógica egoísta que nos mantenía en enemistad con Dios¹⁷².

Se puede decir entonces que la apertura del Padre hacia la humanidad, apertura de la que somos colaboradores, se constituye en un acto de reconciliación. De este modo, a los que participamos por la fe del acto reconciliador que realizó el Padre en la cruz de Jesús, nos compete el ministerio de la reconciliación¹⁷³. Así, nuestra praxis liberada está permeada de un eminente carácter reconciliador. Es de esta obra de apertura y de reconciliación de la que somos cooperadores de Dios. Es la certeza de que en la consecución de una sociedad más justa y más humana, hemos sido liberados para reconciliar.

Así las cosas, la justificación por la fe ha liberado la praxis del esquema de la ley, de las pretensiones egoístas y de las justificaciones de la violencia. La justificación por la fe ha permitido que, mediante nuestra praxis liberada, podamos construir una sociedad distinta, más fraterna y más humana, y que, en la consecución de esta sociedad, seamos partícipes de la obra reconciliadora del Padre. Sin embargo, en nuestro contexto colombiano, una praxis con un eminente carácter reconciliador ¿es realmente necesaria?, ¿construir una sociedad más humana y más justa en Colombia necesariamente requiere de la reconciliación?

¹⁷¹ 1 Co 3, 9.

¹⁷² Ef 2, 16.

¹⁷³ 2 Co 5, 19.

Capítulo 3: Liberados para reconciliar

Este capítulo muestra cómo la praxis ha sido liberada para reconciliar. En el primer apartado se describe la necesidad que la realidad social colombiana tiene de una praxis reconciliadora. En el segundo apartado se muestran las bases teológicas desde Pablo y desde los relatos de Jesús resucitado que permiten identificar rasgos clarificadores de la praxis reconciliadora. Finalmente, esta praxis reconciliadora debe llevar a las personas, a las víctimas y a la sociedad civil especialmente, a tomar acciones concretas en la sociedad colombiana.

3.1 La razón de ser de la praxis reconciliadora: el contexto colombiano

La praxis liberada se dirige a una sociedad en concreto, en este caso la sociedad colombiana. Como se ilustró en el primer capítulo, durante gran parte de la vida republicana del país, la violencia fue escogida como el medio para lograr los cambios necesarios en la sociedad; fue una violencia que tuvo múltiples maneras de justificación, y que, pese a los grandes ideales y buenas intenciones, en ningún caso ayudó a mejorar el país. Después de tantos años de violencia y después de tan variadas formas de justificarla: ¿qué país nos queda?, ¿en qué país está llamado a actuar el cristiano?

En primer lugar es necesario decir que Colombia tiene distintos privilegios, presenta una gran riqueza de especies animales y vegetales; de culturas, su gente es alegre, emprendedora y sencilla, ha logrado importantes avances en el ámbito económico, arquitectónico y cultural, “la vida nos ha regalado con grandes potencialidades y realizaciones en variados campos”¹⁷⁴. Nuestra nación es especialmente privilegiada:

Basta recorrer cualquier región para sentir el esplendor de la naturaleza colombiana, sus densas selvas biodiversas en el sur y en el occidente, el mar de árboles de la Amazonia, las selvas lluviosas del Pacífico, los bosques de niebla de las tres cordilleras en que se

¹⁷⁴ Novoa, *Colombia hoy*, 21.

ramifican los Andes antes de remansarse en las llanuras caribes; los fértiles valles del río Cauca y del río Magdalena, que se alargan desde el macizo colombiano hasta unirse a la depresión momposina, las extensas llanuras fluviales del Orinoco, y esos tesoros de diversidad biológica que son la serranía de la Macarena, la sierra nevada del Cocuy y la sierra nevada de Santa Marta¹⁷⁵.

No obstante, nuestro país “ha sido golpeado con la violencia durante largas décadas y, en los últimos tiempos, con el flagelo del narcotráfico, con todas las consecuencias que estos fenómenos acarrearán”¹⁷⁶. De este modo la gran diversidad natural, cultural y social que se encuentra en nuestro país, se confundió con la praxis violenta, una violencia presente en todos sus órdenes: la del conflicto armado y la presente en la cotidianidad en forma de riñas callejeras, violencia intrafamiliar, homicidios, entre otros:

Al 31 de marzo del 2013, el RUV reportó 25.007 desaparecidos, 1.754 víctimas de violencia sexual, 6.421 niños, niñas y adolescentes reclutados por grupos armados, y 4.744.046 personas desplazadas. El trabajo de Cifras & Conceptos para el GMH reporta 27.023 secuestros asociados con el conflicto armado entre 1970 y 2010, mientras que el Programa Presidencial de Atención Integral contra Minas Antipersonal (PAICMA) reporta 10.189 víctimas de minas antipersonal entre 1982 y 2012¹⁷⁷.

El deseo de cambiar el orden social por cualquier medio generó destrucción y aumentó los problemas sociales que los violentos proponían erradicar. Esto es precisamente de lo que dan cuenta las memorias de aquellos que sufrieron la violencia de cerca. Es el caso de un padre de familia al que le desaparecieron los hijos, y que murió de pena moral:

Me tocó ver al papá de los Vargas [dos ebanistas torturados y desaparecidos en 1990] sentado en una banca del parque, en la que queda frente a la Alcaldía. Le preguntaban: “¿Y usted qué hace aquí, sentado todo el día? Mire que va a llover, que está haciendo frío, ya está de noche”. “Estoy esperando a mis hijos, siento que en algún momento van a llegar”.

¹⁷⁵ Ospina, *Colombia*, 21.

¹⁷⁶ Castro, “Introducción”, xiii.

¹⁷⁷ Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya!*, 33.

Así murió, de pena moral, y se pasó muchos días, mañana, tarde y noche. Eso destruye al que lo está viviendo como al que lo está escuchando¹⁷⁸.

O esta otra memoria en la que la esposa de una de las víctimas de la masacre de Remedios, ocurrida en 1997 al oriente antioqueño, relata la noche en que los paramilitares se llevaron a su esposo:

Esa noche que lo sacaron a él iban por mucha gente [...] Entonces cuando yo desperté, entonces lo llamé, ya él estaba despierto también, pero él estaba ahí callado [...] Bueno, entonces preguntaron “que dónde está Carlos Rojo”, él se levantó y le dijeron: “Me hace el favor y se viste y se lleva los papeles”, él no hablaba nada, él era callado. Entonces se vistió y salieron. En la sala de la casa había unos zapatos de los muchachos, le quitaron los cordones y le agarraron las manos. Entonces a mí me dijeron que me recogiera en una pieza de estas con los niños, y cerraron la puerta. Cuando ya fueron a salir con él, entonces uno de los muchachos lo llamó, entonces él lo único que les dijo fue: “Adiós hijos, manéjense bien con su mamá”¹⁷⁹.

De otro lado, el escenario social colombiano se ve marcado profundamente por la inequidad a la hora de repartir las riquezas, esto hace que un gran número de colombianos vivan en condiciones inhumanas. “En esta misma perspectiva es importante anotar el profundo desequilibrio en la distribución del ingreso y los altos índices de acumulación de riqueza en manos de unos pocos que marcan la economía colombiana”¹⁸⁰. Esta desigualdad muestra que la explotación de los diversos recursos naturales con los que Colombia cuenta no se ha dirigido a beneficiar a la mayoría de la población, sino que por el contrario, “la riqueza, y las oportunidades se han concentrado en pocos sectores, lo cual va en detrimento del bienestar general de los ciudadanos”¹⁸¹.

La inequidad genera y acentúa dos grandes dificultades: la pobreza y el desempleo. La pobreza entendida no solo como un bajo ingreso familiar, sino también como falta de acceso a educación, salud y vivienda; con estas características más de la mitad de la

¹⁷⁸ Ibid., 332.

¹⁷⁹ Ibid., 334.

¹⁸⁰ Ibid., 27.

¹⁸¹ Arenas, “El campo”, 5.

población colombiana vive por debajo del nivel de pobreza¹⁸². El empleo informal, por su parte, se vuelve otra dificultad en la medida en que estanca y disminuye el empleo formal y no proporciona seguridad social¹⁸³.

Por si lo anterior fuera poco, miles de colombianos ante el temor de ser asesinados por la guerrilla o los grupos paramilitares, ante el temor de que sus hijos sean reclutados o sus hijas violadas, huyen de sus lugares de origen; es el drama de los desplazados:

Si, por otra parte, la población desplazada fuese concentrada en un asentamiento urbano, este se convertiría en la segunda ciudad más poblada del país después de Bogotá. Para entender la dimensión del desplazamiento forzado bastaría con imaginar el éxodo de todos los habitantes de capitales como Medellín y Cali. Si se tiene en cuenta que el registro oficial apenas comienza en 1997, el número de personas desplazadas resultaría aún mayor, ya que el desplazamiento es una modalidad de violencia que tiene una historia antigua y compleja en el conflicto colombiano. De hecho, las proyecciones de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento – Codhes, para el periodo 1985-1995 estiman que 819.510 personas fueron desplazadas como consecuencia del conflicto armado. Esto sugiere que la cifra de desplazados podría acercarse a las 5.700.000 personas, lo que equivaldría a un 15% del total de la población colombiana¹⁸⁴.

Estas situaciones de violencia, de inequidad, de injusticia, de mala repartición de riquezas, de desplazamiento, todas ellas juntas provocan que en la vida de las víctimas algo rompa, algo deje de estar. En muchos casos eso que se rompe es la sensación de seguridad, transmutada en una persistente sensación de miedo y de zozobra:

[...] Las noches eran muy complejas, porque inclusive nosotros buscamos sitios donde dormir cada día en diferente casa [...], casi todo el mundo se reunía para dormir en una casa, dormir en otra... Con el propósito de protegernos y siempre eran así las características de una casa, que tuviera solar. [...] Todos nos manteníamos preparados, mucha gente dormía con la ropa puesta, con la ropa empacada, los hijos inclusive, pues con su proceso de planear como su fuga, sus cosas. Entonces ese tiempo fue una zozobra muy dura¹⁸⁵.

¹⁸² Ibid., 6.

¹⁸³ Ibid., 6.

¹⁸⁴ Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya!*, 34.

¹⁸⁵ Ibid., 261.

En otros casos, ante el dolor y el sufrimiento, la salud de las víctimas se ve afectada, se va menguando hasta el punto de llevar a la muerte:

[...] Ella se entregó a ese dolor, ella no hablaba, se quedaba callada o lloraba, tardó mucho tiempo llorando, no salía casi de la casa, a pesar de que yo le insistía que lo hiciera. Mantuvo la ropa de mi papá por mucho tiempo y guardó el luto hasta el día de su muerte. Se volvió muy taciturna y comenzó a manifestar los achaques del paso del tiempo pero con mayor rapidez e intensidad, se enfermaba más frecuentemente, tuvo úlceras, se volvió algo adicta al tabaco, y esto la llevó a que se manifestara mucho más rápido un cáncer que le generó la muerte¹⁸⁶.

En la vida de las víctimas la relación con la vida dejó de ser alegre, la sensación de dignidad se fue perdiendo a la vez que en muchos corazones crecía la rabia y el deseo de castigo para los victimarios¹⁸⁷. Se perdió la paz, la tranquilidad, la relación con seres queridos que ahora están muertos, la buena reputación, el equilibrio anímico, entre tantos otros aspectos de la vida.

La tragedia de las víctimas se concreta en distintos rostros que muestran hasta qué punto la humanidad se ha roto en Colombia. La existencia de aquellos rostros que constataba Puebla en América Latina, continúan hoy día siendo los rostros configuradores de la realidad social en nuestro país:

rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer (...); rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad (...); rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres; rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa (...); rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos (...); rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas (...); rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de

¹⁸⁶ Ibid., 263-264.

¹⁸⁷ Ibid., 264.

otros sectores sociales; rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad de progreso que prescinde de las personas que no producen¹⁸⁸.

Miles de relaciones se han roto en estos rostros; la relación con la vida, con la alegría, con ellos mismos, con la sociedad en general se ha desquebrajado. Proporcionar alegría y esperanza a todos estos rostros, es decir, buscar una sociedad más justa y más humana en Colombia, implica necesariamente pasar por procesos de reconciliación, implica proporcionar procesos y herramientas que permitan a las personas restablecer sus relaciones con los demás, con sus familias, con ellos mismos. Implica numerosos intentos por superar el pasado doloroso y traumatizante.

Así, una praxis liberada que quiera construir una sociedad distinta, más justa y más humana, ha de pasar por procesos de reconciliación como “una sabia forma de proporcionar las condiciones necesarias para que se restituya el sentido de las cosas y el sentido de la justicia, dejando los espacios ocupados por el sinsentido, esto es: por la violencia, la crueldad, el odio y el rencor”¹⁸⁹. La praxis reconciliadora se constituye en la esperanza “de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra (...) es la expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”¹⁹⁰.

Nuestra praxis reconciliadora ha de iniciar un proceso en el que está implicada la sociedad entera, no únicamente las víctimas o los victimarios, sino la sociedad civil en general; la reconciliación es una labor que nos compete a todos los colombianos y colombianas. Así, la reconciliación se convierte en un lugar social, un lugar en el cual ocurre el encuentro entre personas y entre grupos que antes estuvieron en conflicto; de este modo, la reconciliación implica a la sociedad entera y no únicamente a las víctimas o los victimarios¹⁹¹.

En este ministerio de la reconciliación se reconoce la praxis de Jesús resucitado y la teología paulina que conducen a acciones concretas en Colombia. Reconocer

¹⁸⁸ CELAM, Puebla, No. 32-39.

¹⁸⁹ López, “Transiciones”, 60.

¹⁹⁰ Horkheimer, *Anhelo de justicia*, 169.

¹⁹¹ Villa, “Si no fuera por Dios”, 570.

teológicamente la presencia de Jesús resucitado y de la teología paulina en el ministerio de la reconciliación es una parte vital del mismo, puesto que una praxis que no venga acompañada de una claridad interior en términos del contenido teológico-cristiano, no sabe hacia dónde se dirige, se queda en un activismo febril pero ciego. De otro lado, esta praxis ha de llevar a tomar acciones concretas en la realidad, pues de no hacerlo corre el peligro de quedarse en un discurso que contribuya a la alienación y a acrecentar la sensación de resignación y de victimización.

De este modo contar con bases teológicas se vuelve una ayuda fundamental para aquellas personas, creyentes o no, que quieran ejecutar una praxis reconciliadora en la medida en que la teología aporta nuevos horizontes de sentido y deja al descubierto valiosos elementos reconciliadores presentes en el Evangelio. Ahora bien, ¿cuáles son estos elementos teológicos?, y esta teología ¿en qué acciones sociales se concreta?

3.2 Bases teológicas de la praxis reconciliadora

Nuestra praxis ha sido liberada para encaminar a nuestros hermanos y hermanas a la reconciliación. Así, reconciliados con el Padre, habremos de estar al servicio de la reconciliación de los demás hombres y mujeres con Dios y entre ellos mismos. Es la claridad que nos transmite Pablo en sus escritos y lo que se corrobora en la praxis de Jesús resucitado.

3.2.1 La teología paulina de la reconciliación

El dato inicial que nos proporciona Pablo es que la reconciliación nace de Dios Padre, es Él quien toma la iniciativa de reconciliarnos:

Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, nos salvará mediante su vida! Y no sólo eso, pues también nos gloriamos en Dios mediante nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación¹⁹².

¹⁹² Rom 5, 10-11.

La reconciliación que estamos llamados a comunicar es una gracia del Padre, Él nos hace partícipes de ella. De este modo, la reconciliación no es un logro meramente humano, sino el resultado de la acción de Dios en el interior de las personas, y en esta medida, se constituye en una gracia que habremos de acoger en lo más profundo de nuestras vidas.

Los cristianos habremos de acoger el amor y la misericordia del Padre para después comunicarla a nuestros hermanos. La reconciliación se vuelve así una experiencia que descubrimos y acogemos al interior nuestro¹⁹³ para después comunicarla a los demás: “Un importante corolario se desprende de la revelación de que es Dios quien toma la iniciativa, que la reconciliación es algo que descubrimos, más que algo que alcanzamos”¹⁹⁴.

El Padre es quien inicia la obra de la reconciliación y lo hace en primer lugar en la persona de las víctimas, ellas son las primeras receptoras de la gracia de Dios y por lo tanto, ellas son las primeras a las que habremos de dirigirnos. Esto ciertamente es una buena noticia, pues en los contextos de conflicto se reconoce que aquellos que son victimarios muy pocas veces están dispuestos a reconocer la responsabilidad de sus crímenes, basta con ver la mímica de lo que fue la desmovilización de las AUC en nuestro país, por ejemplo. Si la reconciliación dependiese de ellos, no podría iniciarse nunca.

Dios derrama su gracia sobre las víctimas auspiciando que su humanidad pueda ser reconstruida. Cuando esto se logra en la vida de las personas, se puede decir que la reconciliación es un hecho, puesto que una humanidad reconstituida es capaz de darle nuevos significados al infortunio vivido, es capaz de darle protagonismo a quienes fueran antes víctimas del conflicto y posibilita en ellos la decisión de perdonar:

Que Dios comience su obra por las víctimas, y no por los agresores, está en perfecto acuerdo con la forma que Dios tiene de actuar en la historia: Dios toma partido por los pobres, por las viudas y los huérfanos, por los oprimidos y los encarcelados. Es con la víctima definitiva, es decir, con su propio Hijo, donde Dios comienza el proceso que ha de conducir a la reconciliación de todo en Cristo¹⁹⁵.

¹⁹³ 1 Jn 4, 10.

¹⁹⁴ Schreiter, *Violencia*, 70.

¹⁹⁵ Schreiter, *El ministerio*, 31.

Los victimarios, por su parte, frente a unas víctimas restablecidas, que les tienden la mano indicándoles que ahora son capaces de perdonarlos, se encuentran ante una invitación poderosa: la invitación al arrepentimiento, al reconocimiento de las faltas y a la petición de perdón. Así, el arrepentimiento y el perdón en los victimarios es consecuencia del proceso de reconciliación que el Padre lleva a cabo en las vidas de las víctimas, proceso que varía en cada persona, que se toma todo el tiempo necesario para lograr frutos. Si bien requiere de la gracia de Dios, es un proceso en el que la iniciativa personal y las acciones humanas tienen un papel central.

Este proceso de reconciliación hace de sus agentes “embajadores de Cristo”¹⁹⁶, y en la medida en que son enviados por Cristo, necesariamente deben nutrirse de la relación con Jesús, así la reconciliación se muestra como una espiritualidad que impulsa el mensaje de reconciliación y de liberación que la sociedad requiere.

Esta espiritualidad tiende a generar nuevas posibilidades en las víctimas: de cara a sus historias les abre nuevos horizontes de sentido; sus heridas se transfiguran en nuevos alicientes para continuar el camino, sin dejarse determinar por el dolor; el futuro es presentado como abierto y esperanzador; de cara a la propia comprensión, impulsa a las personas a verse como capaces de gestionar sus vidas y de tomar acciones que las liberen del pasado, que las abran al futuro y que les devuelvan la paz.

Todos estos elementos serán los frutos de una espiritualidad de la reconciliación y serán llevados a los demás seres humanos, a las otras víctimas y a los victimarios; serán el cumplimiento de la labor que nos confió el Padre, serán la concreción del ministerio de la reconciliación que todos aquellos que hemos sido reconciliados recibimos: “todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación”¹⁹⁷.

De la mano con esta espiritualidad, deben producirse en las sociedades estrategias conducentes a identificar los requerimientos de una reconciliación individual por un lado, y una reconciliación colectiva, por el otro. Se debe pensar en estrategias civiles que

¹⁹⁶ 2 Co 5, 20.

¹⁹⁷ 2 Co 5, 18.

favorezcan la verdad, la reparación y el perdón; el establecimiento de actos cívicos con un marcado sentido reconciliatorio y cuyo profundidad simbólica ayude a reparar el tejido humano¹⁹⁸.

De esta manera, la espiritualidad de la reconciliación conduce a acciones concretas en las sociedades, no se encierra en sí misma sino que se abre a lo comunitario; estas acciones se concretan en estrategias que consolidan e impulsan el proceso de reconciliación¹⁹⁹. De este modo, la espiritualidad de la reconciliación y las estrategias para la reconciliación van de la mano.

Así las cosas, la reconciliación siempre se muestra como constructora de nuevos espacios humanos y nuevas posibilidades para la vida, pero implica también un aspecto destructor:

Mas ahora, en Cristo Jesús, ustedes, los que en otro tiempo estaban lejos, han llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio, la enemistad, anulando en su carne la Ley con sus mandamientos y sus decretos, para crear en sí mismo, de los dos pueblos, un solo Hombre Nuevo, haciendo las paces, y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad²⁰⁰.

En la lógica paulina, la enemistad es destruida por la reconciliación; las razones que han puesto en situación de conflicto a los grupos humanos son aniquiladas. La reconciliación va a las causas del conflicto sin destruir a ninguno de los grupos que está en enemistad. De este modo, no se trata de arremeter contra alguien para que la contundencia de los actos violentos traiga algún resultado, sino de solucionar las causas que llevaron al conflicto:

(...) la reconciliación entre dos grupos humanos no sucede por medio de la eliminación de los enemigos, o de uno de ellos, sino por medio de la muerte de la “enemistad”. No se realiza por la supresión de los “actores del conflicto”, sino por la desaparición del conflicto, o más exactamente, por la eliminación de sus causas (...) ²⁰¹.

¹⁹⁸ Schreiter, *El ministerio*, 33.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 33.

²⁰⁰ Ef 2, 13-16.

²⁰¹ Granados, “Reconciliación”, 520.

En este proceso la cruz y la resurrección de Cristo jugaron un papel muy importante: en ellos se dio muerte a la enemistad²⁰². La enemistad que nos separaba del Padre, es decir, el esquema de la ley, fue suprimida de manera definitiva en la cruz de Cristo y en su resurrección, se restableció la paz. En el hecho Pascual se nos ha mostrado que “Cristo es nuestra paz”²⁰³.

De otro lado, la muerte y la resurrección de Cristo abre a una nueva humanidad en la que no existe una praxis arbitraria ni violenta, y en la que la causa del pobre está a la orden del día. Así, la reconciliación tiende a mantener la unidad en una pluralidad de personas, de grupos, cada uno con sus ideas y su identidad carismática, auspiciando la generación del cuerpo eclesial.

En la muerte y la resurrección de Jesucristo la reconciliación se hace concomitante con una nueva creación²⁰⁴. Cuando la enemistad es destruida, el género humano que antes estaba lejos de Dios, es introducido en Él de una nueva manera, ya no como merecedor del castigo, sino como justificado por la sangre de Jesús. Hemos sido puestos en otro nivel de relación, como efecto de la reconciliación obrada por Cristo, el amor del Padre se vierte sobre nosotros constituyéndonos en nuevas creaturas.

Ser constituidos en nuevas creaturas implica que somos reparados en nuestra humanidad, a nuestra humanidad se le devuelve su dignidad original, aquella que el autor sagrado llama “imagen y semejanza de Dios”²⁰⁵. La devolución de la dignidad, sin embargo, no implica que volvamos a ser puestos en la situación que existía antes de que cualquier violencia nos alcanzara, eso no es posible, el dolor y el sufrimiento que sucedieron serán parte de nuestras historias y nadie podrá borrar esto.

Se trata de una nueva creación porque ocurre una transfiguración del dolor y de la desesperanza en alegría y en esperanza de una vida restituida en su dignidad. La nueva

²⁰² Ef 2, 11-22.

²⁰³ Ef 2, 14.

²⁰⁴ 2 Co 5, 17.

²⁰⁵ Gn 1, 26.

creación es así una manera adecuada de pararse frente al pasado y sus acontecimientos, para continuar construyendo el presente y abrirse al futuro:

La nueva creación que se opera tanto en víctimas como en agresores es signo de la presencia de Dios. Las víctimas recuperan su humanidad, pero ello incluye ahora la dolorosa experiencia de la violencia, la cual forma parte ya de su memoria e identidad. Transfigurada, es verdad, hacia una nueva meta (...) ²⁰⁶.

Como último detalle en los escritos de Pablo, se reconoce que la reconciliación presenta un aspecto cósmico, en el que los procesos de reconciliación solo llegarán a su final definitivo cuando el Padre lleve a cabo la consumación del universo en Cristo ²⁰⁷. De este modo todas las cosas serán reconciliadas en Cristo.

Que la reconciliación solo encuentre su plenitud cuando todas las cosas sean recapituladas en Cristo deja entrever que la reconciliación misma es algo que siempre sobrepasa cualquier esfuerzo humano, muestra que la reconciliación no puede darse bajo la lógica del esquema de la ley, en la que absolutamente todo depende de nuestra premeditación. Esto no significa que la reconciliación sea una utopía, sino que en la humanidad siempre habrá necesidad de nuevos y mejores procesos de reconciliación, siempre habrá elementos que reconciliar; de otro lado, la presencia de nuevos conflictos que generen nuevas víctimas y nuevos victimarios siempre será una amenaza.

Cabe decir que la doctrina paulina sobre la reconciliación se enriquece más cuando se contempla la praxis reconciliadora de Jesús resucitado. En efecto, “el proceso de la reconciliación por excelencia, el que pone en marcha la creación de una nueva humanidad, lo podemos encontrar en la historia de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo (...) es ahí donde los cristianos descubrimos la «narración original» de la obra reconciliadora de Dios” ²⁰⁸.

²⁰⁶ Schreiter, *El ministerio*, 35.

²⁰⁷ Col 1, 19-20; Ef 1, 9-10.

²⁰⁸ Schreiter, *El ministerio*, 35.

3.2.2 La praxis reconciliadora de Jesús resucitado

La praxis reconciliadora de Jesús resucitado nos regala varias claridades sobre una acción reconciliadora en Colombia. El Señor resucitado se mueve en un mundo que necesita reconciliación. El universo de sus discípulos requiere de una palabra que les permita comprender que en la cruz la causa del pobre no fue abandonada por Dios. Los momentos de encuentro con Jesús resucitado son “momentos en los que los discípulos reconocen el dolor y la pérdida, y también su propia culpa: el dolor y la confusión de los dos discípulos de Emaús, el profundo sentimiento de pérdida que oprime a María Magdalena, el remordimiento de Pedro por haber negado a Jesús, el sentimiento de culpabilidad de los discípulos varones por haberlo abandonado (...)”²⁰⁹.

Pero son también momentos en los que brilla fuertemente la reconciliación y el perdón del resucitado: en la acogida del incrédulo Tomás y del arrepentido Pedro; en la superación de la sensación de cobardía que embargaba a los seguidores de Jesús; en la superación del miedo; y en el encargo de reagruparse para continuar con el proyecto del Reino²¹⁰.

Así, por ejemplo, la narración de las mujeres que van al sepulcro²¹¹ muestra que las mujeres “son con frecuencia las víctimas; son las únicas que quedan para hacerse cargo de la reconstrucción de la sociedad; son las supervivientes; son las que encuentran una manera no violenta de superar situaciones de violencia... Con su ejemplo enseñan a otros a hacer frente a situaciones difíciles, a cicatrizar la memoria, a seguir caminando”²¹² y señala que entre las víctimas, las mujeres ocupan un lugar prioritario en términos de atención y de acogida por un lado, y en términos de agentes importantes en los procesos de reconstrucción social, por el otro.

Así mismo, en la realidad se constata que las mujeres poseen una manera distinta de encarar las dificultades, ellas poseen otra sensibilidad que les permite comprender qué sucede y cómo hacer frente a las situaciones sin recurrir a la violencia; ellas representan y poseen un

²⁰⁹ Ibid., 39.

²¹⁰ Ibid., 39.

²¹¹ Mc 16, 1-8; Jn 20, 1-18.

²¹² Schreiter, *El ministerio*, 50.

poder alternativo. Este poder alternativo muestra que quien quiera servir a la reconciliación debe alejarse de las formas tradicionales de poder basadas en la dominación para buscar maneras alternativas de direccionar a las sociedades, maneras abiertas al diálogo, al consenso y al respeto por el otro, todo con el deseo de construir un futuro mejor y distinto.

De otro lado, la agonía y la humillación del Crucificado fueron ciertamente un duro golpe para los suyos, así lo ilustra el relato de los discípulos de Emaús²¹³. El viaje que emprenden estos discípulos es la manifestación de que en muchas ocasiones, ante el dolor desgarrador del pasado, las personas emprenden viajes sin un destino definido, lo importante para ellas es estar en movimiento, alejarse del dolor y del pasado. Pero precisamente este ir sin rumbo fijo, con la única intención de tomar distancia de aquello que hirió profundamente la propia existencia, hace que el viaje se vuelva cansado y fastidioso:

El esfuerzo por superar el pasado resulta ser con frecuencia una experiencia de este tipo. Los recuerdos y las pesadillas vuelven una y otra vez y, a pesar del tiempo transcurrido, permanecen tan intensos e incontrolables como el primer día. Parece como si nos hubiésemos estancado y fuésemos incapaces de trasladarnos a otro lugar mejor o de ganar una perspectiva más adecuada²¹⁴.

Es precisamente en este caminar con desesperanza cuando aparece Jesús resucitado, pero no lo reconocen, lo reciben como a un forastero²¹⁵. Este forastero se acerca a sus discípulos, les pregunta de qué hablan; los discípulos le cuentan lo sucedido con Jesús de Nazaret y le comparten su frustración. Jesús resucitado les cuenta la historia de otra manera, “comenzando por Moisés y continuando con todos los profetas”²¹⁶, auspiciando con esto que los discípulos cambiaran de mirada.

Cambiar la mirada con la que se lee los sucesos dolorosos del pasado, interpretarlos de otra manera, darles otros matices y distintas comprensiones, ayuda a encontrar nuevas motivaciones para actuar, nuevas formas de situarse ante la vida y nuevas actitudes que construyen humanidad. Comprender la historia de Jesús de otra manera hace que en el

²¹³ Lc 24, 13-25.

²¹⁴ Schreiter, *El ministerio*, 68.

²¹⁵ Lc 24, 18.

²¹⁶ Lc 24, 27.

corazón de los discípulos algo se mueva, algo que no está del todo claro pero que pueden sentir con fuerza. Es la certeza de que los hechos que sucedieron en el pasado y que llenaron de dolor la vida de las víctimas, no pueden ser cambiados, pero pueden mirarse desde otras perspectivas, se les puede encontrar sentidos nuevos y mejores.

Algunos, como los discípulos de Emaús, prefieren huir de lo que les sucedió en el pasado, pero otros prefieren quedarse encerrados esperando cese su dolor. Esto último fue lo que hicieron los demás discípulos: Pedro, Juan, Santiago..., ellos se confinaron a una casa con las puertas cerradas²¹⁷. Tenían miedo; ellos fueron los seguidores de alguien que había sido condenado a la muerte en la cruz, las autoridades judías podrían buscarlos y condenarlos de la misma manera. Además, aquella noche en que los soldados fueron por Jesús ellos lo abandonaron y lo dejaron solo, se sentían culpables por este abandono; Pedro incluso había negado conocer a Jesús y sobre la mente de todos se cernía la gran incógnita de por qué la causa del Reino había terminado en el patíbulo. Suficientes razones para esconderse.

Ante todos estos sentimientos Jesús resucitado supo qué palabra dirigirle a sus discípulos. Jesús se deja ver de ellos en aquella casa que tenía las puertas cerradas. Jesús les dirige unas palabras que abren la puerta para la reconciliación: “La paz esté con ustedes”²¹⁸ inicia, y después toca el tema del perdón²¹⁹. Paz y perdón van íntimamente unidos en los procesos de reconciliación; la paz aparece al final del recorrido, es algo que se va consolidando con los procesos personales y comunitarios que desean abrirse a la reconciliación. La paz es el horizonte hacia el que camina quien busca la reconciliación personal y comunitaria; hacia ella se camina y no se puede dejar de tenerla presente. Es un horizonte hacia el que vamos de la mano del perdón.

El perdón del que habla Jesús no se enmarca en el olvido ingenuo de lo que sucedió, sino en el deseo de no quedar encadenados por el pasado; es el deseo de evitar que el futuro sea decidido por las ofensas recibidas, es la esperanza de un futuro libre y humanizador. Esto implica tomar la decisión, dura y ardua, de querer liberarnos del poder del pasado. Esta

²¹⁷ Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23.

²¹⁸ Jn 20, 21.

²¹⁹ Jn 20, 23.

decisión implica contar y compartir la historia de aquello que nos marcó de manera dolorosa, para poder encontrarle nuevos significados y nuevos rumbos. En este proceso es fundamental reconocer las heridas y afrontar los recuerdos que las traen a la memoria, en esto no hay un tiempo determinado, los procesos pueden tardar todo lo que las personas necesiten: un año, varios años, décadas²²⁰.

El perdón del que viene a hablar Jesús resucitado está asociado a la capacidad de las personas para relacionarse de manera diferente con los efectos que pudieran tener en sus vidas presentes los traumas del pasado. Relacionarse de modo diferente no significa, sin embargo, que tales efectos desaparezcan, sino que ya no se les entienden como un lastre o como algo que impide la vida sino todo lo contrario, como algo que nos hace seguir adelante, algo que impulsa el deseo de felicidad y de plenitud:

Con todo esto, comienza a hacerse evidente que el perdón no se refiere en realidad al hecho que ha provocado el trauma, sino a la relación que la víctima guarda con los efectos todavía presentes del mismo. Aunque quepa enmendar parcialmente el hecho, nunca podrá ser borrado (...). Perdonar significa que el control de la situación, antes dominada por el acontecimiento traumatizante, corresponde ahora a la víctima. Ésta elige mirar hacia el futuro, negándose así a seguir la trayectoria propuesta por aquel hecho lacerante²²¹.

De este modo el perdón que sigue al *shalom* de Jesús resucitado a sus discípulos, se refiere a la liberación que estos discípulos puedan tener de lo acaecido, de la liberación de la culpa y el miedo como efectos de sus decisiones durante la pasión. Jesús toma a sus discípulos de una situación concreta para introducirlos en una nueva realidad en que se encuentra el perdón de Dios como horizonte siempre abierto de amor; y en ese perdón, abrirlos al futuro, abrirlos a la misión: “Como el Padre me envió, también yo los envió”²²².

Perdonar no implica cortar con el pasado, sino situarse de manera distinta frente a este, sentirse en capacidad de decidir aquello que sobrevenga en la propia vida. Se puede decir, de este modo, que perdonar es una manera constructiva de ubicarse frente las heridas. Una

²²⁰ Schreiter, *El ministerio*, 88.

²²¹ *Ibid.*, 90.

²²² Jn 20, 21.

herida es el contacto con el pasado y por ende se mantiene en la piel, en la vida personal, como testigo de que algo doloroso sucedió.

Según el relato de Juan cuando Jesús se aparece a sus discípulos, aquellos que se encontraban encerrados por miedo a los judíos, faltaba uno: Tomás²²³. Cuando este vuelve y los demás le comentan que Jesús seguía vivo, que se dejó ver de ellos, Tomás no lo cree y afirma: “Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré”²²⁴.

Tomás pone en el orden del día el tocar a Jesús para creer que había resucitado; Tomás quiere tocar la marca de los clavos, es decir, quiere tocar las heridas. La siguiente vez que Jesús se deja ver de estos discípulos sí se encontraba Tomás con ellos, y Jesús, después de desearles de nuevo la paz, le dice a aquél directamente: “Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado”²²⁵. Entonces Tomás puede creer, puede hacerse un creyente.

Este relato se centra en las heridas. Por un lado en las de Jesús resucitado que pueden ser visibles: allí están las marcas de los clavos y de la lanza en su costado. Por el otro, se centra en las heridas de Tomás que no son tan palpables. Tomás está herido por lo acontecido en la pasión, abandonó a Jesús y este fue muerto de la manera más humillante posible. Por ello es que no puede creer en el primer anuncio de los demás discípulos, no puede creer cuando ellos le dicen que Jesús seguía vivo.

Las heridas son la prueba de que alguien es un superviviente del dolor y del abandono. Las heridas de Jesús, en sus manos, en sus pies, en sus sienes, en su costado no desaparecen, son la manifestación de que fue real todo el suplicio del madero. Jesús tuvo heridas reales, heridas sangrantes, pero ahora, en su resurrección estas heridas se han transfigurado, se han vuelto salvadoras. Ya no son el recuerdo inquietante de la muerte, sino la superación de esta:

²²³ Jn 20, 24.

²²⁴ Jn 20, 25.

²²⁵ Jn 20, 27.

En este sentido, nada diferencia a Jesús de cualquier superviviente que deba cargar con el peso de sus heridas durante el resto de su vida. Jesús puede enseñar a los discípulos sus heridas y hablar tranquilamente de ellas, porque ya no son fuente de dolor y de recuerdos desgarradores, sino que se han convertido en heridas que (...) hacen sanar a otros²²⁶.

Tomás pudo creer porque al entrar en contacto con las heridas de Jesús comprendió una manera distinta de organizar sus propias heridas, las comprendió como una manera de reconocer su historia, de acercarse a su fragilidad y de impulsar procesos de resignificación del pasado. Tomás comprendió que las heridas que sentía en su interior podían ser redentoras, podían empujarlo hacia la vida.

Contemplar las heridas de Jesús permite que todos los que tienen heridas abiertas y que desean encaminarse hacia la reconciliación se reconozcan acompañados, puedan saber que Jesús también experimentó el dolor y el abandono que ellos están sintiendo, y que al final del camino es la vida lo que viene a nuestro encuentro. Jesús resucitado enseña a asumir el tormento y a cargar el sufrimiento. Llama a las personas a convertirse en supervivientes que han podido resignificar sus historias y pueden ahora acompañar a otros en el camino de la reconciliación. Las heridas de Jesús muestran que su sufrimiento sirvió para algo más grande, que no se quedó encerrado ni murió infértil²²⁷.

A esto también están llamadas las víctimas, a no quedarse dándole vueltas al dolor, sino encauzarlo, entenderlo como un aliciente más para caminar hacia la construcción de un futuro mejor, convertirlo en motivo para sanar la propia historia, convertirlo en el sello que permita acompañar otras vidas igualmente aquejadas por la injusticia y el abandono:

Así pues, vivir la espiritualidad de la reconciliación exige descubrir nuestras heridas e intentar que, en vez de fuente de creciente desgracia, sean para nosotros fuente de curación. Y significa, además, colocar nuestro dolor en el crisol del sufrimiento del propio Cristo, para poder así darle sentido y finalidad²²⁸.

²²⁶ Schreiter, *El ministerio*, 112.

²²⁷ Jn 12, 24.

²²⁸ Schreiter, *El ministerio*, 118.

Así Tomás logró sanar sus propias heridas, logró reconciliarse con su propia historia, con su misión, con su vida.

Jesús resucitado se dejó ver de aquellos que lo habían acompañado durante su ministerio público. Su praxis se mostró liberadora, se manifestó en favor y al servicio de la reconciliación en la vida de las mujeres que van a su tumba el primer día de la semana, en la vida de los discípulos que querían huir a Emaús, en la vida de los otros discípulos que se escondían para no ser encontrados, en la vida de Tomás. Jesús reconcilia a estas personas y las pone al servicio del proyecto del Padre, les confía el ministerio de la reconciliación.

Los discípulos de Jesús, una vez reconciliados y puestos de nuevo en marcha, mediante su predicación, la creación y consolidación de comunidades cristianas, estuvieron al servicio de la reconciliación, de la consolidación de comunidades abiertas, incluyentes, que colocaron el amor y el servicio como su distintivo. Nosotros, en tanto receptores del testimonio apostólico, revestidos del Espíritu del resucitado, habremos de impulsar acciones concretas que contribuyan a la reconciliación en nuestro país.

3.3 La praxis reconciliadora en marcha

Se ha dicho que la praxis reconciliadora abre un lugar social en el que participan no solo las víctimas y los victimarios, sino la sociedad civil en su conjunto. En este orden de ideas, la praxis que cada uno de estos actores realiza se complementa y contribuye a la consecución de la reconciliación y de la paz en nuestro país. Así, cada actor está llamado a un tipo de praxis reconciliadora distinto: las víctimas están invitadas a vivir el perdón como virtud moral y la memoria en tanto profecía; la sociedad civil, por su parte, está invitada a vivir la solidaridad y a la vivencia del perdón como virtud política²²⁹.

En este apartado se profundizará en estas praxis reconciliadoras, en sus lógicas y en sus implicaciones para la sociedad colombiana. Siguiendo la certeza de que Dios inicia su obra

²²⁹ López, "Perdón", 128.

reconciliadora en la persona de las víctimas²³⁰, comenzaremos la profundización de la praxis reconciliadora por la persona de las víctimas.

3.3.1 La praxis reconciliadora de las víctimas: el perdón vivida como virtud moral y la memoria

El perdón que efectúan las víctimas es un ejercicio, en primer lugar, liberador para ellas mismas. El perdón de las víctimas es el perdón que anunció Jesús resucitado a sus discípulos, es decir, la capacidad para liberarse del pasado, del poder opresor de nuestras historias para comprometerse con un futuro distinto²³¹.

El perdón como virtud moral para las víctimas es el intento de apertura hacia una relación distinta con los recuerdos del pasado, es la transformación de la relación que las víctimas guardan con los efectos y las consecuencias de los momentos dolorosos y traumáticos²³². Es, así mismo, la oportunidad para que ocurra la liberación de la acción del victimario, pues cuando se ha perdonado, cuando se es capaz de pararse frente a lo sucedido de otra manera, se cierran las puertas al rencor o al odio y, con esto, se corta de manera tajante con las secuelas que el victimario generó²³³.

El perdón libera a las víctimas de los sentimientos de odio, de rencor y de venganza que pueden sobrevenir como deseo de castigar a quienes nos han dañado; esto es muy importante si se tiene en cuenta que el castigo solo animado por la ira y la venganza, animado por el deseo de pagarle al victimario con la misma moneda con la que pagó a las víctimas, no logra reparar nada, no ayuda a reconstruir la humanidad de las víctimas, al contrario, la destruye más²³⁴. Así, el perdón adquiere las características de:

(...) una decisión personal de quien ha sido vulnerado de renunciar a someter al victimario a actos violentos que le causen un sufrimiento igual o semejante al que él sometió a la víctima; una decisión personal de trabajar para transformar los propios sentimientos de odio

²³⁰ Schreiter, *El ministerio*, 31.

²³¹ *Ibid.*, 89.

²³² *Ibid.*, 90.

²³³ López, "Perdón", 133.

²³⁴ Schreiter, *El ministerio*, 89.

y de venganza contra el victimario, por sentimientos de compasión; una decisión personal de la víctima, de tomar la iniciativa y el riesgo de abrirse al victimario para acogerlo (...) ²³⁵.

De otro lado se debe tener en cuenta que el perdón que quieren vivir las víctimas no necesariamente cuenta con el arrepentimiento de los victimarios; muchas veces ellos no pedirán perdón ni querrán reconocer los delitos cometidos, por eso la reconciliación no puede iniciar por los victimarios sino por las víctimas. Esto es sumamente liberador, pues significa que la construcción y la consecución de un futuro mejor, de una sociedad distinta, de una vida nuevamente feliz, no depende de los procesos de los victimarios, sino que es algo absolutamente viable para las víctimas, ellas son las únicas dueñas de su futuro y del horizonte de sentido que este puede poseer, en esta independencia de los victimarios se manifiesta el poder de las víctimas, aquel “poder de los desposeídos de poder, que intenta interrumpir el curso de una violencia que se reproduce ininterrumpidamente” ²³⁶.

Este poder de los desposeídos que interrumpe el curso de la violencia en sus vidas, permite el paso de ser víctimas a supervivientes, es decir, de tener un papel pasivo frente al dolor, a convertirse en actores principales, con independencia y con la fuerza necesaria para reconstruir sus vidas, para abrirse a nuevos horizontes. De este modo mediante el perdón:

Uno deja de ser víctima y se convierte en superviviente. Y no precisamente para vivir como si no hubiese existido la experiencia traumatizante o con indiferencia frente a ella. Eso, en muchos casos, es imposible. Sobrevivir significa, literalmente, que sigue habiendo vida después de aquella experiencia. La decisión de perdonar es el acto ritual que proclama que el superviviente ya es libre para tener un futuro distinto ²³⁷.

Es importante resaltar, no obstante, que pese al gran bien que produce el perdón, ninguna víctima puede ser obligada a perdonar; el perdón es una opción libre de la persona y ningún argumento del tipo que sea puede obligar a las víctimas a que concedan su perdón:

El perdón es para los cristianos una profunda experiencia en la que se comparte la manera de ser de Dios mediante la práctica de la misericordia (Lc 6, 27-36) pero no puede ser

²³⁵ De Roux, *El perdón*, 20.

²³⁶ Zamora, “El perdón”, 75-76.

²³⁷ Schreiter, *El ministerio*, 90.

impuesto a las víctimas por tratarse de una opción libérrima suya, que depende de sus propios procesos de duelo y de sanación. Alrededor de las víctimas hay un espacio sagrado en el que nadie puede entrar y en cual solo ellas pueden decidir si perdonar o no²³⁸.

El poder que mueve a perdonar es el poder del amor, pero un amor que ha de ser reconstituido en la humanidad de las víctimas, un amor que requiere tiempo, que requiere de procesos. De esta manera, el amor muchas veces solo crece cuando las víctimas logran reconocer las consecuencias del mal padecido así como de cuánto ha cambiado sus vidas. Esto, unido a la invitación de confiar en el Dios del que procede todo perdón, puede hacer surgir en el corazón de las víctimas el deseo y el anhelo de perdonar.

Un último detalle permite conectar el perdón con el ejercicio de la memoria. El perdón no es olvido de los hechos dolorosos puesto que “quien ha olvidado no necesita ni puede perdonar. Para perdonar es preciso recordar la falta”²³⁹. Pretender unir de manera indeleble el olvido de los acontecimientos dolorosos, de los crímenes y de las ofensas, con el perdón que se puede ofrecer a la humanidad de los victimarios, es una ofensa a las víctimas pues se trivializa lo ocurrido o se menosprecia a quien fue ofendido²⁴⁰. Lo ocurrido no puede quedar impune, el perdón no es sinónimo de condonación de crímenes.

Las víctimas han de buscar el reconocimiento de sus derechos y de sus dignidades mediante la denuncia de lo ocurrido en sus propias y personales historias. Contar lo sucedido, darlo a conocer, expresarlo, recuperar la memoria de todo ello es un acto que ciertamente estimula muchos efectos de cara la reconciliación:

La recuperación de la memoria puede tener muchos efectos en el futuro: por un lado va a permitir avanzar en el proceso del perdón, una vez que ésta ha sido “purificada”; por otro lado va a permitir que se creen las condiciones necesarias para la reparación de las víctimas dentro del proceso de reconciliación. La propuesta de “purificar” la memoria hace relación a la necesidad de recuperarla y convertirla en un factor de construcción de justicia y de paz. Se trata de darle a la memoria un rol que no sea pasivo, que supere la dimensión individual,

²³⁸ López, “Perdón”, 136.

²³⁹ Zamora, “El perdón”, 72.

²⁴⁰ Schreiter, *El ministerio*, 99.

que no conduzca a la venganza, sino que se colectivice y sea factor de reconciliación y de construcción de paz para evitar que las atrocidades del pasado vuelvan a suceder²⁴¹.

De este modo, el ejercicio de recuperar la memoria y de darla a conocer permite que las víctimas generen procesos de reconciliación colectivos en los que se involucren la sociedad civil en su conjunto.

Así, las víctimas recuperan la memoria de sus tragedias para evitar que el mal causado sea prolongado y perpetuado en el presente y en el futuro²⁴²; no se recuerda para mantener el dolor y el sufrimiento, sino para denunciar que aquello que sucedió no puede mantenerse en el presente y en los años por venir, de esta manera “lejos de anclar personas y comunidades en un horrendo pasado, la memoria tiene el efecto de transformar el presente y proyectar un futuro de paz y justicia”²⁴³.

Junto a esto, la memoria permite denunciar los atropellos a la humanidad de las víctimas y estimula en la sociedad la búsqueda de medios concretos, civiles y jurídicos, para lograr la verdad, la reparación y las garantías de no repetición por parte de los victimarios, con lo que se evita la impunidad. Se reclama de este modo justicia por parte del Estado; se da a conocer a la sociedad civil los horrores del conflicto y ayuda a que las víctimas elaboren procesos de duelo y de recuperación de vínculos rotos por la violencia.

En el ámbito de la sociedad civil, el ejercicio de la memoria permite que la sociedad se dé cuenta de la difícil realidad en la que tienen que vivir un sinnúmero de conciudadanos; es un fuerte cuestionamiento a la general actitud de indiferencia o de adaptación con que muchas veces se reciben las atrocidades producto de la violencia. El ejercicio de la memoria permite dar cuenta de que la condición de las víctimas no es algo que solo les compete a ellas, sino que es algo que también le atañe a la sociedad en general, es decir, hace un fuerte llamado a la solidaridad.

²⁴¹ Henao, *Caminar*, 189.

²⁴² Zamora, “El perdón”, 75.

²⁴³ López, “Perdón”, 146.

3.3.2 La praxis reconciliadora de la sociedad civil: la solidaridad y el perdón como virtud política

La realidad de la violencia en Colombia, la del conflicto armado y aquella del día a día que se vive en los barrios, en las calles y en las familias, increíblemente no genera el reproche y la atención social que cabría esperar. La sociedad colombiana se mantiene silenciosa ante una violencia que pareciera suceder lejos y no dentro de los límites del territorio nacional:

Es esta la guerra que muchos colombianos no han visto pero que se vive cotidianamente en la marginalidad de las zonas rurales, en medio de un país en proceso de acelerada urbanización que no pudo ver o que quizás optó por ver solo lo que le era próximo y más llamativo. En este sentido, la nuestra es una violencia con mucho impacto en lo local y lo regional, pero con muy poca resonancia en lo nacional. A eso quizás se deban la sensación generalizada de habituación al conflicto y la limitada movilización ciudadana por el fin de la guerra²⁴⁴.

Tristemente se constata que la sociedad colombiana ha optado por no verse en lo propio, ha optado por identificarse con lo exterior y con lo extranjero, y esto porque Colombia:

Bajo el ropaje de una república liberal es una sociedad señorial colonizada, avergonzada de sí misma y vacilante en asumir el desafío de conocerse, reconocerse, y de intentar instituciones que nazcan de su propia composición social. Desde el Descubrimiento de América, Colombia ha sido una sociedad incapaz de trazarse un destino propio, ha oficiado en los altares de varias potencias planetarias, ha procurado imitar sus culturas, y la única cultura en que se ha negado radicalmente a reconocerse es en la suya propia, en la de sus indígenas, de sus criollos, de sus negros, de sus mulatajes y sus mestizajes crecientes²⁴⁵.

Una verdadera praxis reconciliadora ha de reconocer que el conflicto, que la violencia, que los homicidios, que el dolor y el sufrimiento de tantos otros, es algo que le compete a la sociedad colombiana, que la atañe, que la afecta, que no le es ajeno, sino que es algo propio, tremendamente propio, y que por lo tanto no cabe hacerse el desentendido. En este reconocimiento de lo propio el ejercicio de la memoria por parte de las víctimas es

²⁴⁴ Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya!*, 108.

²⁴⁵ Ospina, *¿Dónde está la franja amarilla?*, 12.

supremamente útil; conocer lo que le ha sucedido a otros colombianos despierta en la sociedad el deseo de involucrarse en los procesos de reconciliación y de superación de la violencia.

La solidaridad implica en las personas grandes dosis de fe y de contemplación, estas categorías no únicamente desde el punto de vista religioso, sino desde el ámbito puramente civil. Para ser solidario se necesita tener «fe», es decir, se necesita estar convencido de la causa del pobre y del oprimido, se necesita tener convicciones hondas que colocan al otro ser humano en un lugar importante²⁴⁶. Se necesita, así mismo, tener «contemplación», es decir, una “profunda sensibilidad para dejarse alcanzar por las realidades más complejas del ser humano”²⁴⁷.

Esta combinación de fe y de contemplación permite que las personas se entiendan como corresponsables de la situación del otro, permite que la estrechez de la propia cotidianidad se llene de las situaciones, de las alegrías y de los dolores de los demás. De este modo, ser solidario es comprometerse existencialmente con la situación del otro: “La proximidad, la inmediatez, es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación (...) responsabilidad, obsesión por el otro, ser uno-para-el-otro; se trata del propio nacimiento de la significación más allá del ser”²⁴⁸.

Así, el rostro sufriente de las víctimas no puede pasar inadvertido ante la sociedad: “El dolor de las víctimas es un llamado a abandonar la indiferencia y toda justificación cínica de ella; se trata de un llamado dirigido a la ciudadanía entera para que asuma su responsabilidad”²⁴⁹. El rostro sufriente de las víctimas invita profundamente a tomar postura a favor de ellos, a favor de los pobres y de los oprimidos.

Se genera así una postura que quiere entrar en el mundo de lo político para influir en sus decisiones: “de modo que apunten a humanizar las relaciones sociales; en la búsqueda del

²⁴⁶ Rozo, “El final”, 111.

²⁴⁷ *Ibid.*, 111.

²⁴⁸ Lévinas, *De otro modo*, 153.

²⁴⁹ López, “Perdón”, 131.

desarrollo humano integral y solidario para toda la sociedad; en llegar hasta quienes tienen las decisiones en las distintas esferas de la sociedad, para acompañarles en la construcción de estructuras de justicia (...)”²⁵⁰.

Estas acciones han de ir acompañadas por un profundo sentimiento de desaprobación y de condena a todos los actos violentos y destructores de la humanidad de las personas, pues esta desaprobación y esta condena se constituyen en elementos que hacen imposible que el tiempo pase sin más, que pase sin la búsqueda de cambios y de transformaciones sociales; evitan que la pereza frente al compromiso con el necesitado se imponga; evita que exista impunidad; evita, en fin, que la violencia sea una realidad repetitiva. De esta manera “el auténtico perdón nace de la experiencia del resentimiento ante el daño irreversible y la renuncia a la venganza (...)”²⁵¹.

Estrechamente ligada con esta participación solidaria de la ciudadanía, se encuentra la vivencia del perdón como virtud política. Se ha hablado del perdón como virtud moral, como actitud vital de las víctimas de darle nuevas comprensiones a su historia y liberarse de esta manera del poder opresor de los victimarios. Sin embargo, en la medida en que los victimarios “perpetran violaciones de los derechos humanos, producen violencia o actúan delictivamente”²⁵², sus crímenes implican siempre escenarios públicos y por lo mismo poseen un eminente carácter político.

En este orden de ideas, el perdón como una actitud individual, si bien es liberador y es parte importante de los procesos de reconciliación, por sí solo resulta “completamente desproporcionado respecto a unos hechos que poseen una dimensión social y política evidente”²⁵³. Tratar los crímenes de los victimarios desde la justicia y el derecho es una herramienta necesaria para que se pueda conocer lo sucedido en el pasado de manera integral, para que la sociedad en su conjunto tenga plena conciencia de los crímenes ocurridos, para que se impida la impunidad de los verdugos, para que las víctimas reciban

²⁵⁰ Henao, *Caminar*, 38.

²⁵¹ López, “Perdón”, 133.

²⁵² Zamora, “El perdón”, 61.

²⁵³ *Ibid.*, 61-62.

el reconocimiento social, el reconocimiento de que su dolor fue real y, en la medida de lo posible, se les compense materialmente por este dolor²⁵⁴.

Así, si una sociedad desea realmente ser solidaria con sus víctimas necesariamente buscará que para ellas exista justicia, una justicia que ha de ser proporcionada por el Estado y sus mecanismos judiciales específicos. El perdón como virtud cívica y política consiste, entonces, “en la oportunidad que ciudadanas y ciudadanos están dispuestos a ofrecer para que quienes han optado por la lucha armada vuelvan a la democracia y participen sin violencia en la vida política de la sociedad”²⁵⁵. En este proceso las víctimas ocupan un lugar central como testigos del sufrimiento, como conocedores de la verdadera dimensión del crimen y de las exigencias de reparación, como agentes de un proyecto de futuro liberador y en paz.

La justicia y el derecho que se han de aplicar a los crímenes de los victimarios tienen como objetivos facilitar, en primer lugar, la verdad; esto para evitar que sucedan prácticas de ocultamiento y olvido como “desvalorizar o criminalizar la memoria, infundir miedo y obligar a olvidar para poder sobrevivir, ocultar los hechos y destruir las pruebas, escribir la historia desde la perspectiva de los victimarios”²⁵⁶. El conocimiento de la verdad permite que se haga justicia, que se haga una recalificación moral de las injusticias infligidas a las víctimas así como una revisión de los juicios morales sobre las víctimas y los victimarios. En segundo lugar, con la verdad se estimula la generación de condenas a los crímenes y a sus autores, evitando que la verdad quede a merced de negociaciones, de negaciones interesadas, de indiferencias relativizadoras o de la impunidad²⁵⁷.

De la mano con la verdad y con las condenas a los victimarios, se encuentran los mecanismos de compensación, con estos se evita caer en un concepto de justicia meramente punitivo y se estimula la búsqueda de medidas que mejoren la calidad de vida de las víctimas. Entre estas medidas se encuentran, por ejemplo, el posibilitar que las víctimas sean visibles y tengan protagonismo social o el crear condiciones que faciliten a las

²⁵⁴ Ibid., 63-64.

²⁵⁵ López, “Perdón”, 139.

²⁵⁶ Zamora, “El perdón”, 64.

²⁵⁷ Ibid., 64.

víctimas el rehacer sus vidas. Esta rehabilitación de las víctimas permite “reconciliar a las sociedades y construir ese futuro distinto que resuena en el «nunca más» tantas veces repetido”²⁵⁸.

Así las cosas, los distintos intentos del Estado permitirán hacer que el perdón, en el corazón de las víctimas, sea una experiencia más accesible y llevadera, pero siempre con la claridad de que el Estado no puede perdonar en nombre de nadie, que es a las víctimas a quienes les está reservado el perdón. Las víctimas siempre serán libres para abrirse al perdón o para negarlo: “Frente a esto está claro que no es posible abordar la cuestión del perdón sin colocar en el centro a las víctimas. Lo concedan o no, el perdón está reservado a ellas. El Estado podrá indultar, amnistiar o sancionar la prescripción, pero nunca podrá perdonar. En el perdón la víctima tiene la palabra, también para negarlo”²⁵⁹.

Esto es el perdón como virtud política, es decir, es el perdón de las víctimas, que se ve posibilitado por las distintas acciones del Estado, de los escenarios públicos y de los actores sociales, sin que estas acciones nieguen nunca la libertad de las víctimas para conceder su perdón. Es el perdón que es dado para liberar a las víctimas y a los victimarios de los actos del pasado, que “concede al otro una posibilidad de integrar y superar libremente su pasado culpable, afirma la posibilidad que tiene el otro sin imponérsela”²⁶⁰. Es el perdón que reconoce los crímenes cometidos y que exige justicia frente a ellos, pero esto como manera de incluir nuevamente en la dinámica social tanto a las víctimas como a los victimarios.

De esta manera, la praxis reconciliadora que realice la sociedad colombiana en su totalidad implica la vivencia del perdón, tanto en su vertiente moral como política, junto con la vivencia de la solidaridad y el ejercicio de la memoria. Son acciones que miran hacia la consecución de una sociedad colombiana más justa y más humana; acciones que consolidan el difícil intento de la reconciliación; acciones que únicamente cuentan con los intentos y los proyectos humanos, siempre falibles y siempre perfectibles; son acciones que se abren a la esperanza.

²⁵⁸ Ibid., 64-65.

²⁵⁹ Ibid., 69.

²⁶⁰ Ibid., 70.

Conclusiones

Liberar la praxis de los colombianos y las colombianas es una necesidad de primer orden. La liberación de esta praxis encuentra su razón de ser en el intento de transformar la sociedad colombiana, generando relaciones solidarias, acogedoras y justas entre las personas. Es la constatación de que la praxis debe tener por fin el establecimiento de nuevas sociedades, cada vez más justas y más humanas. De este modo, liberar la praxis es dar una nueva orientación a la historia de intentos siempre fallidos por transformar el orden social en Colombia.

La opción por la violencia, que muchas personas han tomado en su praxis, ha sido constatada en distintos momentos y siempre acompañada por diversos modos de justificación. De esta manera se puede encontrar la justificación de la violencia que usó Laureano Gómez durante su gobierno: la combinación entre cristianismo y política; este expresidente intentó implantar una organización social propuesta por la filosofía social del cristianismo y la *philosophia perennis*, a la vez que intentaba suprimir por la fuerza a los miembros del partido liberal. Sin embargo, en la práctica, el gobierno de Laureano Gómez solo incrementó la expansión de la violencia.

La justificación de los grupos de izquierda, por su parte, que pretendían derrocar al Estado y acabar con la oligarquía, sacralizar su «causa» mediante la introducción al pensamiento marxista de elementos cristianos como los mesianismos y los milenarismos, solo terminó romantizando una lucha, que con el paso de los años y de los distintos gobiernos, se mostró anacrónica e imposible, al menos desde la vía armada.

Pero las justificaciones de la violencia no solo surgen de la combinación entre cristianismo y elementos externos, como el pensamiento marxista, sino que en la historia misma del cristianismo se pueden encontrar justificaciones para la violencia, es la triste constatación que podemos ver reflejada en la vida de Camilo Torres Restrepo, para quien las ideas de guerra justa y de sublevación ante la tiranía, propias de la historia cristiana, fueron el aliciente final para su opción armada.

De otro lado, vencer la insurgencia, vencer la guerrilla que se ha consolidado en Colombia desde hace tantos años, tampoco puede ser justificación para que el Estado se una con grupos paraestatales como las autodefensas, pues cuando esto ha sucedido, especialmente durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, lo único que se estimula es la impunidad, las persecuciones contra políticos y servidores públicos, el no reconocimiento del dolor y del trauma de las víctimas.

Incluso en la cotidianidad de la sociedad colombiana, al margen del conflicto armado, se ha recurrido a la violencia como medio para conseguir mejoras sociales y económicas; en estos casos, la violencia se encuentra justificada por estructuras opresoras gubernamentales o por ideas que estimulan la discriminación y el odio, con lo que se genera violencia intrafamiliar, violencia callejera, delincuencia común, suicidios, homicidios, entre otras formas de violencia.

Una vez visto este panorama que abre la historia y la actualidad colombiana, queda como aprendizaje que la opción por la violencia, al margen de cualquier intento de justificación, solo empeora los problemas sociales que se proponía erradicar. Además, para quienes toman esta opción de cara a su praxis, queda la terrible verdad de que han entrado en un círculo en donde la violencia es respondida con más violencia, en una dinámica que parece no detenerse nunca.

A la larga, se puede entender que todas estas justificaciones tienen como propósito convencer a la sociedad colombiana de que por medio de la violencia se puede cambiar la sociedad. De este modo, estas justificaciones se convierten en «garantes» de la relación entre violencia y resultados, ellas garantizan, para quien las sigue, que usar la violencia da el control sobre los resultados esperados, sobre la consecución de una sociedad transformada y mejor; es la aparición del «esquema de la ley», es decir, del modo de pensamiento que afirma que todo resultado depende del esfuerzo humano. Pero esta «garantía», así como este «esquema», presentan serios inconvenientes teológicos.

En primer lugar, si bien es cierto que la construcción de una nueva humanidad le compete a todo el género humano mediante su praxis, esta construcción no puede pretenderse ideal o

perfecta, es decir que siempre habrá elementos que no puedan ser cambiados o transformados por la sola capacidad humana. Los garantes, las distintas justificaciones de la violencia, lo que pretenden es borrar la inherente finitud del ser humano, y por lo mismo, desconocer el hecho de que la consecución de una sociedad perfecta es algo hacia lo cual se camina de modo incesante.

En segundo lugar, la pretensión de que todo es posible para el ser humano, estimula la aparición en las personas del deseo de creerse y sentirse «dioses»; en otras palabras, estimula la aparición de la prepotencia y del orgullo. Así, aparecen las imágenes desproporcionadas de uno mismo, en que las personas creen ser más que los demás; aparecen las relaciones de dominación y de explotación al pobre y al necesitado; aparece el desinterés por el cuidado del medio ambiente y la ética de la sostenibilidad deja de tener importancia; aparece, en últimas, la certeza de que lo importante es conseguir los resultados esperados y que, por lo tanto, cabe utilizar cualquier medio, incluida la violencia. Esta aparición del orgullo, de la prepotencia, de creerse y sentirse dioses, no es otra cosa que el pecado fundamental de la humanidad.

Ante este pecado, que absolutiza el poder de la dominación y de la violencia, se presenta la praxis de Jesús de Nazaret, quien buscaba construir una sociedad incluyente y distinta en su tiempo. La novedad de Jesús es que en lugar de usar la violencia, el orgullo o la prepotencia como medios, utilizó el poder del servicio, de la solidaridad, de la acogida; en pocas palabras, el poder del amor. Con Jesús de Nazaret aparece ante la humanidad una nueva manera de justificar la praxis; con Él ya no se necesita justificar la praxis por medio de distintos garantes que aseguren la absoluta correspondencia entre los actos y unos resultados esperados. Jesús muestra que lo que justifica la praxis es la fe.

La justificación por la fe coloca la praxis en una nueva lógica. En esta justificación desaparece la pretensión orgullosa de que el ser humano lo puede todo, para introducir la humildad y la sencillez. La justificación por la fe combina la certeza de que cambiar la sociedad es una responsabilidad de las personas mediante sus actos, con la conciencia de que los esfuerzos humanos siempre serán insuficientes ante la realidad social. La fe permite una aceptación activa de la finitud en la praxis del ser humano.

De este modo, no hay afán por imponerse, por lograr, de cualquier forma, las pretensiones humanas. Si no existe este afán, desaparece, así mismo, la lógica de la dominación y de la explotación; los demás seres humanos recuperan su condición de hermanos y hermanas; y surge el discernimiento sobre el medio indicado para transformar la realidad que, para la fe, deja de ser la violencia y se convierte en el amor.

De otro lado, la justificación por la fe es apertura a la certeza de la resurrección; a pesar de que nuestros esfuerzos sean siempre insuficientes para cambiar de manera definitiva la sociedad, la causa del pobre y del oprimido no está condenada al fracaso. Es lo que se reveló en la cruz y en la resurrección de Jesús; en estos acontecimientos el Padre se manifestó a favor de los pobres, los oprimidos y olvidados de la historia; en la cruz de Jesús el Padre se mostró junto a ellos. En la resurrección, Dios manifestó que la causa que defiende es la de los pobres y oprimidos, y que por lo tanto esta causa no podía morir.

Así, es la justificación por la fe, evidenciada en la praxis de Jesús y en el hecho pascual, la que libera a la praxis de la violencia, de la lógica de los garantes, del esquema de la ley y del pecado fundamental de la humanidad. Los creyentes, reciben esta justificación mediante su fe, es decir, mediante la certeza existencial de que es Dios el que nos justifica y no la pretendida correspondencia entre acciones y resultados.

La fe le confiere a la praxis liberada dos características nuevas: por un lado, permite que sea Dios quien reine en la lógica de nuestros actos, es decir, que podamos actuar conforme al amor; por otro lado, nos hace participar de la apertura de Dios para con todo el género humano, en otras palabras, nos hace partícipes del acto reconciliador del Padre para con todas sus creaturas.

Esta característica implica que aquello primero a lo que está llamada la praxis del creyente es a cooperar en la reconciliación del género humano, no solo con Dios, sino entre las personas mismas. Así mismo, cuando se observa la realidad y se reconoce el gran número de rostros víctimas de la violencia en todas sus formas, se comprende que la reconciliación es el primer paso para transformar y cambiar la realidad social colombiana.

Esta reconciliación se centra de manera especial en la persona de las víctimas y en la sociedad civil. En las víctimas porque son ellas, sobre todo, quienes primero necesitan recuperar el sentido de su existir y su dignidad como seres humanos, hijos e hijas de Dios. Esta recuperación se constituye en procesos cuya duración varía dependiendo de la persona, de sus traumas, de sus dolores, de aquello que le aconteció como producto de la violencia. De otra parte, estos procesos han de llevar, poco a poco, a la vivencia del perdón como virtud moral, como liberación del pasado doloroso; implican, además, el ejercicio de la memoria como denuncia de lo sucedido y como exigencia de que el dolor y el sufrimiento no se vuelvan a repetir.

Esta memoria de las víctimas, ha de generar en la sociedad civil sentido de empatía hacia la situación de aquellas, de manera que surja la solidaridad y el interés por la vida de las víctimas. Así mismo, de cara a los victimarios, la sociedad civil está llamada a la vivencia del perdón como virtud política, como actitud que aplica justicia pero que a la vez abre la posibilidad de una reintegración de los victimarios a la vida civil.

Precisamente en este ámbito de los victimarios aún falta mucho por decir de cara a los procesos de reconciliación que la sociedad colombiana necesita. Es un tema que no se puede dejar de lado, especialmente cuando se tienen experiencias, algunas más felices y contundentes que otras, sobre la reinserción de grupos armados.

Estos procesos de reconciliación ameritan acercamientos profundos que revelen elementos útiles frente a la reinserción; elementos que se han de evitar para impedir la impunidad; elementos que garanticen justicia y condena de crímenes; otros elementos que dificulten la reincidencia. En los límites de este trabajo de grado, no se pudo explorar, por ejemplo, las implicaciones de un verdadero proceso de reinserción a la sociedad civil, pese a ser este un factor esencial para la reconciliación.

Debe quedar claro, no obstante, que la reconciliación se ve posibilitada en la medida en que las personas hacen realidad la liberación de su praxis, la liberación del esquema de la ley. Esto debido a que, mientras domine el esquema de la ley, la praxis de las personas se cerrará al propio interés, generando más violencia e imposiciones arbitrarias de unos sobre

otros. De este modo aparece la justificación por la fe como alternativa ante el egoísmo y como apertura a la praxis del amor, propia de Jesucristo.

Este trabajo, sin embargo, abre para los lectores un horizonte de exploraciones y acercamientos ulteriores, que son necesarios para enunciar una liberación mucho más integral y universal en Colombia. Así, por ejemplo, se hace necesario profundizar la manera como las personas en general y las víctimas viven su fe; se hace necesario profundizar la presentación del esquema de la ley y de la justificación por la fe en su vertiente antropológica.

De este modo, con respecto a la manera como debe ser vivida la fe en las personas en general, se hace referencia a que la justificación por la fe, si no se comprende de manera apropiada, pueda llegar a generar en las personas pensamientos derrotistas, «si todo no depende de nuestros esfuerzos, ¿para qué esforzarse?» o llevar a una religiosidad en la que se espere que Dios lo resuelva todo y el creyente solo deba esperar y rezar. En esta misma línea, una mala comprensión de la justificación por la fe, puede generar en las víctimas una religiosidad alienante que profundice en ellas la victimización, la impotencia y la autocompasión, en lugar de liberarlas de las secuelas de su pasado y convertirlas en las protagonistas de sus propias vidas y del proceso de reconciliación.

De otro lado, la liberación de la praxis en términos de la superación del esquema de la ley y el paso a la justificación por la fe, presenta un mayor alcance cuando se profundiza su vertiente antropológica. El esquema de la ley no es otra cosa que la ejecución de la praxis desde el egoísmo humano, la pretensión de que el ser humano no tiene límites con respecto a lo que puede realizar y hacer, pero esto se vuelve una carga para él, para ella, pues debe buscar, continuamente, nuevos medios que le aseguren la consecución de los resultados esperados. La realidad es que esos resultados, por la finitud humana, no siempre se darán, acrecentando la ira, la impotencia y la opresión sobre quienes estén en menor rango que nosotros.

La justificación por la fe es, por su parte, la ejecución de la praxis desde la libertad y el amor; libertad porque el ser humano asume, en su madurez, que siempre existirán cosas que

no cambiarán del todo, más allá de sus esfuerzos. Esta es una verdad absolutamente liberadora, pues permite acoger la finitud, los fracasos y los imposibles con humildad, sin entrar en una lucha contra los límites inherentes a la condición humana.

Así mismo, es apertura desde el amor porque el ser humano, libre de la prepotencia y el orgullo, que lo llevaban a buscar cualquier medio para hacer corresponder sus deseos con los resultados obtenidos en la realidad, encuentra la disponibilidad necesaria para ponerse en el lugar del otro, para pensar en las necesidades de los que lo rodean, para ser solidario, para ayudar, acoger, perdonar. La praxis se vuelve *ágape* que transforma las relaciones sociales en entrega y donación de sí mismo.

Colocar la liberación de la praxis en términos antropológicos permite, en últimas, explorar lo que significaría para alguien no creyente justificarse mediante la fe. De cara a los no creyentes, la justificación por la fe implica superar una praxis encerrada en el egoísmo y en el propio interés; y por lo mismo, implica la búsqueda del bien del otro, el poder entender el otro como cercano, como alguien cuya existencia me interpela y a quien siento que debo darme.

Como se ve, la liberación de la praxis explorada en este trabajo de grado presenta múltiples elementos por profundizar, desde la identificación de muchas otras formas de justificar la violencia en la historia colombiana, pasando por una justificación por la fe que hace énfasis en lo antropológico, hasta las implicaciones meramente éticas, civiles y sociales que la reconciliación conlleva en Colombia.

La liberación de la praxis en Colombia, y en general en cualquier sociedad en donde se encuentre el esquema de la ley, se presenta así como una empresa que reviste suma importancia para transformar las sociedades y generar cambios permanentes que conduzcan a reducir la pobreza y la opresión. En la liberación de la praxis se encuentra, pues, la esperanza de una sociedad distinta, renovada, que haya superado el recurso a la violencia; pero es, a su vez, una esperanza que debe ser alcanzada día tras día y que debe renovarse continuamente para responder a las nuevas situaciones que la misma dinámica humana va

presentando, y en su renovación todos los actores sociales tenemos una parte, un compromiso, una responsabilidad.

A la larga, liberar la praxis nos toma de la realidad en la que nos encontremos para devolvemos a ella renovados, ya no como continuadores de la dinámica opresora e indiferente frente al dolor ajeno, sino como agentes portadores de una buena noticia. El mensaje que predicó Jesús, mediante nuestra praxis liberada, continúa haciéndose actual, y la labor de Jesús continúa siendo la labor a la que estamos llamados. La realidad social se convierte en el texto que desenrollamos y en el que hallamos lo más genuino de nuestra vocación: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”²⁶¹. Este será el inequívoco mensaje de nuestra praxis liberada, un mensaje de consuelo y de salvación, un mensaje nuevo, anuncio de nuevos días y nuevas esperanzas.

²⁶¹ Lc 4, 18-19.

Bibliografía

- Aguirre, Rafael. “Reino de Dios y compromiso ético”, en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, compilado por Marciano Vidal, 69-87. Madrid: Trotta S.A., 1992.
- Álape, Arturo. *La paz, la violencia: testigos de excepción*. Bogotá: Planeta, 1985.
- Arango, Carlos. *Crucifijos, sotanas y fusiles*. Bogotá: Colombia Nueva, 1991.
- Arenas, Roberto. “El campo un potencial subutilizado” en *El papel del agro en el proceso de paz en Colombia*, Roberto Arenas, Nel Beltrán, Jaime Prieto, 1-19, Bogotá: Fundación Konrad Adenauer, 2006.
- Arjona, Gabriel, Garavito, Daniel, López, Edgar, y Martínez Darío. “Importancia bioética del manejo no violento de los conflictos en Colombia”, en *Violencia, bioética y salud pública*, Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de las Naciones Unidas, 139-162. Bogotá: Legis S.A., 2010.
- Ballén, Rafael. *Los males de la guerra. Colombia 1988-2008*. Bogotá: Temis S.A., 2010.
- Benedicto XVI. *Spe Salvi*, Roma: Editrice Vaticana, 2007, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_sp.html (consultado el 10 de Agosto de 2014).
- Biblia de Jerusalén. Latinoamericana. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- Brambilla, Franco. *El crucificado resucitado*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Castillo, José María. *Dios y nuestra felicidad*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Castro, Luis Augusto, “La reconciliación desde las víctimas”. *Theologica Xaveriana* 154 (2005): 133-163.
- Castro, Luis Augusto. “Introducción” en *El papel del agro en el proceso de paz en Colombia*, Roberto Arenas, Nel Beltrán, Jaime Prieto, xiii-xiv, Bogotá: Fundación Konrad Adenauer, 2006.
- CELAM, “II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La Iglesia en la actual transformación de América Latina. Medellín: Documento conclusivo

(1968)”,

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

(consultado el 21 de Junio de 2014).

- CELAM, “III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla: Documento conclusivo (1979)”,
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
(consultado el 25 de Junio de 2014).
- Cifuentes, Sandra, “Violencia autoinfligida desde el sistema médico-legal colombiano, 2012”. *Forensis* (2012): 324-347.
- Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. “Hacia un Estado autoritario”, en *El embrujo autoritario primer año de gobierno de Álvaro Uribe Vélez*, Editora Natalia Paredes, 17-24. Bogotá: Plataforma Colombiana de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo, 2003.
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes*”. En Documentos del Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones, 197-297. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Corsi, Carlos, “La evangelización de la política”. *Theologica Xaveriana* 158 (2006): 275-294.
- Cuvillier, Élian, “Jesús frente a la violencia en el evangelio de Mateo.” *Selecciones de Teología* 155 (2000): 200-208.
- De Roux, Francisco. *El perdón en la construcción de la paz: reflexiones para la psicología. Cuadernos de Psicología*. Vol 9, No. 1. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Duquoc, Christian, “La memoria de las víctimas”. *Selecciones de teología* 154 (2000): 118-124.
- Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Vol I*,

compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 323-372. San Salvador: UCA Editores, 1993.

- Francisco, *Evangelii Gaudium*, Roma: Editrice Vaticana, 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 28 de Julio, 2014).
- Gnilka, Joachim. *Pablo de Tarso. Apóstol y Testigo*. Barcelona: Herder S.A., 2002.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP, 1997.
- Granados, Juan Manuel. “Reconciliación, creación y rehabilitación. Aportes de la teología paulina a los procesos de reconciliación social”. *Theologica Xaveriana* 164 (2007): 517-532.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- Henao, Héctor. *Caminar en la esperanza*. Bogotá: Kimpres, 2008.
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia, teoría crítica y religión*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.
- Insuasty, José Raúl, “Violencia interpersonal”. *Forensis* (2012): 155-196.
- Juan Pablo II. *Centessimus annus*, Roma: Editrice Vaticana, 1991, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html (consultado el 14 de Junio de 2014).
- Juan Pablo II. *Christifidelis laici*, Roma: Editrice Vaticana, 1988, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html (consultado el 17 de Junio de 2014).
- Juan Pablo II. *Reconciliatio et Penitentia*, Roma: Editrice Vaticana, 1984, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html

p-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia_sp.html (consultado el 1 de Julio de 2014).

- Juan Pablo II. *Sollicitudo Rei Socialis*, Roma: Editrice Vaticana, 1987, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html (consultado el 20 de Julio de 2014).
- Larrañaga, Roberto. “Discurso ideológico y religión política en la izquierda revolucionaria: reconfiguración de lo sagrado en los años sesenta del siglo XX”, en *Para rescribir el siglo XX. Memoria, insurgencia, paramilitarismo y narcotráfico*, compilado por Guerrero, Javier y Acuña, Olga, 207-232. Bogotá: La Carreta Editores, 2011.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- López, Edgar. “Perdón, memoria y justicia. Proyección teológica de la reconciliación en Colombia”, en *Creer en la reconciliación*, editado por Faifer, Enrique y López, Edgar, 128-153. Bogotá: Facultad de Teología, PUJ, 2014.
- López, Mario. “Transiciones y reconciliaciones en la agenda global”, en *Seminario Internacional de Reconciliación y Justicia en la construcción de la paz*, Bogotá: Universidad Central, 2003.
- Martínez, Darío, “Camilo Torres Restrepo, cristianismo y violencia”. *Theologica Xaveriana* 171 (2011): 131-167.
- Medina, Carlos. *ELN (1958-2007). Ejército de Liberación Nacional. Notas para una historia de las ideas políticas*, http://www.cedema.org/uploads/Medina_Gallego_ELN.pdf (consultado el 28 de julio de 2014).
- Novoa, Carlos. *Teología y Sociedad*. Bogotá: Cargraphics, 2002.
- Novoa, Carlos. *Colombia hoy un análisis ético jurídico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: Grupo Editorial Ibáñez, 2011.

- Novoa, Carlos. *Jesús en la Política. Cristianismo para universitario y universitarias III*. Bogotá: Javegraf, 2011.
- Ospina, William. *¿Dónde está la franja amarilla?* Bogotá: Norma, 2000.
- Ospina, William. *Colombia, donde el verde es de todos los colores*. Bogotá: Mondadori, 2013.
- Pablo VI. *Populorum Progressio*, Roma: Editrice Vaticana, 1967, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html (consultado el 15 de julio de 2014).
- Parra, Alberto. “De camino a la teología de la acción”. *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 143-171.
- Ratzinger, Joseph. *Creación y pecado*. Navarra: EUNSA, 2005.
- Rozo, Carlos. “El final: los dos discípulos José y Nicodemo (Jn 19, 38-42)”. *Reflexiones teológicas* 4 (2009): 107-120.
- Schreiter, Robert. *El ministerio de la reconciliación. Espiritualidad y estrategias*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Schreiter, Robert. *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Tepedino, Ana María. “Espiritualidad de la esperanza: la experiencia de Dios en «tiempos difíciles»”. *Theologica Xaveriana* 154 (2005): 253-266.
- Tirado, Álvaro. “El gobierno de Laureano Gómez, de la dictadura civil a la dictadura militar” en *Nueva Historia de Colombia. Vol II.*, director Álvaro Tirado Mejía, 81-104. Bogotá: Planeta, 1989.
- Velasco, Viviana y Lozano, Natalia, “Comportamiento de la violencia intrafamiliar, Colombia, 2012”. *Forensis* (2012): 198-277.
- Villa, Juan David. “Si no fuera por Dios, nosotros ya nos hubiéramos muerto. Víctimas, reconciliación y religión”. *Theologica Xaveriana* 164 (2007): 565-589.
- Zamora, José Antonio. “El perdón y su dimensión política”, en *El perdón, virtud política. En torno a Primo Leví*, 57-80, Madrid: Anthropos, 2008.