

EL CUERPO DE LA MUJER VIOLADA Y DESPLAZADA,
LUGAR DONDE ACONTECE LA REVELACIÓN-SALVACIÓN
DE DIOS: UNA MIRADA DE GÉNERO

Silvia Susana Becerra Melo

Tesis para optar por el título de Magister en Teología
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana

Dirigida por
María del Socorro Vivas Albán

Bogotá, 2011



Edición
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00
Bogotá, D.C.

Decano académico
Hermann Rodríguez O., S.J.
Director editor jefe
José Alfredo Noratto G.
Coordinadora editorial
Consuelo Guzmán G.
Correctora de estilo
Martha Luz Ospina B.

Edición: 2012
ISBN Volumen: 978-958-716-596-8
Número ejemplares: 50

Impresión:
JAVEGRAF
Fundación Cultural Javeriana
de Artes Gráficas
Bogotá, D.C.

Este trabajo está dedicado a las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado, como reconocimiento a su dignidad y valentía. Lo hago porque, en tres años de compartir la vida con ellas, entre confidencias y silencios, risas y llantos, despedidas y encuentros, he comprendido que a través de sus vidas Dios se manifiesta como salvación. Tal vez no sean conscientes de esto, pero la plenitud de la vida reside en ellas, pues de otra manera no se entendería cómo, a pesar de tanta destrucción, son capaces de construir; cómo, a pesar de tanta violencia contra sus cuerpos, son capaces de amar; cómo, a pesar de tanta desolación, son capaces de esperar; cómo, a pesar de tanta pobreza, son capaces de compartir. Con permiso o sin permiso, las mujeres se abren camino en medio de la incertidumbre de la ciudad. Se niegan a tener un “no” como respuesta. Saben que las circunstancias son adversas, pero no imposibles. La fuerza de la vida que reside en ellas es más fuerte que las amenazas y conflictos que les ha tocado enfrentar. Dios se asoma de manera confusa pero decidida en sus vidas, como testimonio de que definitivamente la muerte no tiene la última palabra, y de que por difícil que parezca, ellas siempre encontrarán salidas.

AGRADECIMIENTO

Al Dios compasivo y misericordioso que me ha acompañado y me ha guiado en los diferentes caminos que he emprendido a lo largo de mi vida.

A mis padres, quienes con su testimonio de fe me impulsaron a buscar siempre lo justo, lo verdadero y lo pertinente.

Al Programa Vidas Móviles, por permitirme participar en su proyecto y a través de él, llegar a las mujeres del grupo Manos de Esperanza, con quienes pude hacer este recorrido.

A las mujeres del grupo Manos de Esperanza, por la valentía con que han sabido enfrentar sus vidas; por su confianza y cercanía, que nos permitió caminar juntas para buscar alternativas a su dura realidad.

A Carmiña Navia, la teóloga que me abrió los ojos frente a esta grave situación que padece la mujer en el contexto del conflicto armado colombiano: sus comentarios y publicaciones fueron el motor fundamental de esta investigación.

A Consuelo Vélez, por sus orientaciones respecto del método y la teología feminista. Sus aportes me resultaron de gran valor.

A Li Mizar Salamanca, por sus sabios comentarios a los textos bíblicos y su apoyo en todo este proceso.

A Socorro Vivas, mi directora en esta investigación; su compromiso con el proyecto, sus largas horas dedicadas a orientar y acompañar, su paciencia y calidad académica, fueron aspectos muy valiosos sin los cuales habría sido imposible culminar este trabajo.

Por último, a tantas personas que de manera explícita e implícita me aportaron en el proceso de investigación, de manera especial, a los maestros y maestras que me han acompañado en mi formación humana y profesional.

De manera especial, a las teólogas de nuestra Facultad, que han abierto caminos para que la mujer, en su situación de opresión e injusticia, sea tomada como un *locus theologicus* desde el cual se pueda pensar y repensar a Dios, con miras a transformar esta realidad.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1	
ENFOQUE METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN.....	17
1. Objetivo general.....	17
2. El enfoque hermenéutico.....	18
3. Elementos del enfoque hermenéutico.....	20
3.1 El texto.....	20
3.2 El contexto de situación.....	30
3.3 El pretexto.....	40
CAPÍTULO 2	
MARCO DE REFERENCIA.....	45
1. Categorías para el análisis narrativo de la investigación.....	45
1.1 Mujer, corporeidad y sexualidad.....	45
1.2 Género.....	57
1.3 Violación sexual y desplazamiento forzado en el marco del conflicto armado como mal radical en la experiencia de la mujer.....	58
1.4 La experiencia de sufrimiento de las mujeres como lugar de la revelación de Dios y de su salvación compasiva.....	66
2. Categorías para el análisis teológico crítico feminista de liberación.....	75
2.1 Kyriarcado.....	75
2.2 Kyriocentrismo.....	75
2.3 <i>Ekklesia</i> de mujeres.....	76
2.4 Democracia radical.....	76

CAPÍTULO 3

CARACTERIZACIÓN DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO:

UNA MIRADA DE GÉNERO	79
1. Vidas Móviles en Ciudad Bolívar	79
1.1 La presencia de la Iglesia Católica en Ciudad Bolívar.....	82
2. Los gritos de los cuerpos de las mujeres violadas y forzadas a desplazarse, una llamada a la compasión.....	83
3. Premisas básicas del enfoque diferencial para caracterizar el desplazamiento forzado.....	88
4. Los testimonios de Manuela, Myriam y Mileidys.....	89
4.1 Testimonio de Manuela: “Teníamos una vida... Con el desplazamiento todo nos cambió”	89
4.2 Testimonio de Mileidys: “Aguante, hija, aguante. Pídale a Dios que le dé mucha resignación”	100
4.3 Testimonio de Myriam: “A mí me han desplazado tres veces”	110
5. Los cuerpos hablan	119
5.1 Narrar desde el cuerpo.....	120
6. Marcas en la mujer forzada a desplazarse	122
6.1 La marca de la casa (antes del desplazamiento).....	123
6.2 La marca de la ciudad (después del desplazamiento).....	130
6.3 La marca de los sueños: perspectivas de futuro	141
7. Cuerpos de mujeres, cuerpos violados: los testimonios	144
7.1 Testimonio de Manuela: “Yo tenía una vida...”	144
7.2 Testimonio de Mileidys: “Mi marido me violaba siempre...”	144
7.3 Testimonio de Myriam: “A mí me han desplazado tres veces”	145
7.4 ¿Cómo narrar el sufrimiento?.....	146
7.5 La violación sexual y el desplazamiento forzado...	149
7.6 El arte de reinventar la vida.....	152
8. Mujer y experiencia de fe	154
8.1 La perspectiva de la salvación-revelación en la experiencia de la mujer.....	157

8.2	La salvación en la perspectiva de la compasión.....	158
8.3	La espiritualidad de la compasión.....	160
9.	Balance de género.....	162

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS HERMENÉUTICO BÍBLICO CRÍTICO FEMINISTA

DE LIBERACIÓN.....		165
1.	Análisis hermenéutico del texto de la violación la concubina del levita: Jc 19,1-30	167
1.1	El texto: Jc 19,1-30.....	167
1.2	Delimitación del texto: Jc 19,1-30	170
1.3	Clave de lectura del texto	171
1.4	Estructura del texto.....	171
1.5	La acción	178
1.6	Personajes.....	179
1.7	Contexto histórico	181
1.8	La danza de la sabiduría: movimientos y giros hermenéuticos de aplicación	184
1.9	Conclusiones teológicas pastorales	197
2.	Análisis hermenéutico de la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37).....	200
2.1	El texto: Lc 10,29-37.....	201
2.2	Delimitación del texto	202
2.3	Estructura del texto.....	202
2.4	Contexto histórico	205
2.5	La acción	207
2.6	Los personajes	208
2.7	La danza de la sabiduría: movimientos y giros de aplicación.....	209
2.8	Conclusiones teológicas-pastorales.....	224

CAPÍTULO 5

EL RETO DE REINVENTAR LA VIDA: LINEAMIENTOS GENERALES PARA EL ACOMPAÑAMIENTO, EN CLAVE DE COMPASIÓN

		227
1.	Punto de partida: la experiencia de Mileidys.....	230
2.	Lineamientos para el acompañar compasivo.....	232
2.1	Acercarse para ver una experiencia profundamente humana y profundamente divina	233

2.2	Vendar las heridas: las curó con aceite y vino	236
2.3	Cargar con la persona herida.....	238
2.4	Cuidar durante la noche.....	240
2.5	Pagar la cuenta	241
2.6	Involucrar a otros: el samaritano se mostró disponible para seguir respondiendo por él.....	242
CONCLUSIONES		245
1.	Cómo explicar el sufrimiento desde el punto de vista de la razón humana	246
2.	En el contexto de la experiencia de fe cristiana.....	247
BIBLIOGRAFÍA		253

INTRODUCCIÓN

Pensar a Dios a partir de la experiencia desgarrada de la vida de las mujeres que padecen el desplazamiento forzado y la violencia sexual es colocarse frente a un tema desafiante, un tema que por las proporciones que ha alcanzado no puede seguir pasando desapercibido para los organismos del Estado ni para la Iglesia.

Manuela, Mileidys y Myriam, las tres mujeres que de manera valiente brindaron su testimonio, manifestaron una experiencia que fue común a las tres: el conflicto armado rompió de manera violenta con la vida que llevaban en el campo, y la violencia sexual les derrumbó el futuro, generándoles mucha desesperanza; a niveles tan altos, que por momentos alguna de ellas pensó en la posibilidad de quitarse la vida, porque su sufrimiento la hacía sentir que todo el mundo la había abandonado y que también Dios callaba de manera impresionante.

En Colombia, el binomio violación sexual-desplazamiento forzado imprime en la mujer, como sobreviviente mayoritaria¹ del conflicto armado colombiano², una huella que marca de manera radical su vida

¹Según la investigadora Martha Bello, tres de cada diez hogares víctimas del desplazamiento forzado en Colombia tienen a la mujer como la cabeza visible y única responsable del hogar; y seis personas de cada diez desplazados son mujeres (Bello, *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo en Colombia*).

²El conflicto armado en Colombia está asociado “a un entramado complejo donde intervienen varios actores (grupos armados ilegales, mafias del narcotráfico, empresas nacionales y transnacionales)”. Motivados por intereses fundamentalmente económicos y de dominio territorial, tales actores imponen su fuerza, para expulsar y desplazar a la población civil. “En este sentido, el desplazamiento no es un efecto colateral de la guerra, sino una estrategia buscada, calculada y concertada, que entre sus propósitos centrales ha permitido y facilitado la acumulación vertiginosa de tierra y capital.” (Ibid.).

y su estar como mujer, esposa, madre, amiga y ciudadana en el nuevo escenario de la ciudad.

Al resquebrajamiento de su cuerpo como fruto de la violación sexual³ se suman la incertidumbre y la angustia para reiniciar su vida en una tierra extraña, sin conocidos ni amigos, sin recursos ni trabajo, en un contexto de pobreza, estigmatizaciones y señalamientos, en donde la sobrevivencia como “responsabilidad de preservar la vida”⁴ queda con frecuencia en manos de la mujer. Se trata, entonces, de una experiencia límite de dolor⁵; en tales condiciones, ella se confronta con toda su vida y con su experiencia religiosa, y se pregunta cómo descubrir a Dios en esta realidad de extremo sufrimiento y cómo experimentar su salvación.

Por tratarse de mujeres, la investigación se realiza desde una mirada de género⁶, en la tradición de la teología de la liberación⁷ y con

³ Las mujeres colombianas –según la politóloga Sonia Fisco– han estado involucradas en múltiples formas de maltrato y abuso sexual como víctimas de la guerra; pero esta es una historia invisibilizada que aparece poco en los documentos oficiales. La violencia sexual se presenta con mayor gravedad, y se considera como inexistente a la luz pública, pues se ha tratado apenas de manera marginal (Fisco, “Atroces realidades: la violencia sexual contra la mujer en el conflicto armado colombiano”, 126).

⁴ “La responsabilidad de preservar la vida” es una frase de Kaplan citada por Thompson, en la que se refiere a la participación de las mujeres en las revueltas en Inglaterra en el siglo XVIII (citado por Osorio, *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*, 74).

⁵ Flor Edilma Osorio, reconocida investigadora de Codhes y de la Pontificia Universidad Javeriana, sostiene que las mujeres son quienes reciben el mayor impacto como sobrevivientes del conflicto armado colombiano (Ibid., 74).

⁶ Aquí se entiende la categoría género como una construcción social que asume de manera diferenciada el impacto del desplazamiento y, según se trate de hombres o de mujeres, determina las posibilidades y riesgos tanto de la violencia como de los procesos de atención y reubicación. Si bien en algunas acciones, en el proceso del desplazamiento, se afecta sin discriminación a hombres y mujeres, ellas son violadas, obligadas a ejercer la prostitución, son objeto de tráfico sexual, embarazadas en contra de su voluntad, forzadas a abortar, obligadas a trabajos domésticos, entre otros (Meertens, “Víctimas y sobrevivientes de la guerra: tres miradas de género”, 73).

⁷ Se trata de una teología que da primacía al acto primero, a la vida, a la acción. Es teología del compromiso, de la acción o de la praxis. “Es reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe, una vez que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas.” (Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 257).

la ayuda del método hermenéutico.⁸ Se dialoga con dos realidades: la primera, tres testimonios de mujeres violadas y forzadas a desplazarse; la segunda, la reflexión bíblica de dos textos: Jc 19,1-30 y Lc 10,29-36, a partir de los cuales se identifican algunos lineamientos para el acompañamiento pastoral en clave de compasión⁹ para las mujeres que enfrentan su drama de desarraigo y violación sexual en las fronteras de la ciudad.

El primer capítulo plantea el enfoque metodológico de la investigación; el segundo, el marco de referencia que sustenta el proceso investigativo; el tercero, la caracterización del contexto de situación a partir de los testimonios de vida narrados por tres mujeres víctimas del desplazamiento forzado y la violación, de los cuales nace la pregunta que enmarca esta investigación: ¿Cómo identificar –desde una mirada de género– en el cuerpo de la mujer violada y forzada a desplazarse, la revelación-salvación de Dios a partir de sus testimonios de vida? En el capítulo cuarto, se acude a las herramientas de la hermenéutica bíblica crítico feminista para responder a la pregunta planteada por la investigación, a partir de dos textos bíblicos. En el capítulo quinto, se desarrollan los lineamientos pastorales para el acompañamiento a las mujeres en situación de desplazamiento. Finalmente, se presentan unas conclusiones con las cuales no se pretende finalizar el proceso iniciado, sino abrirlo a nuevas posibilidades de investigación.

⁸ Se trata del enfoque propuesto por el padre Alberto Parra, en *Textos, contextos, y pretextos. Teología fundamental*).

⁹ La compasión está inspirada en la parábola del buen samaritano, que invita a reconocer en el hombre caído a un prójimo que confronta y llama a la solidaridad. El conflicto armado que vive el país afecta de manera especial a la mujer, por lo cual en esta investigación se pregunta cómo entender la compasión en una mirada desde un ejercicio solidario de acompañamiento a estas mujeres. Más allá de la relevancia política propuesta por Metz, que invita a reconocer en la memoria del sufrimiento de las víctimas una responsabilidad que compromete en su transformación. El sufrimiento de las mujeres no lo podemos obviar, porque su clamor interpela e invita a la construcción de proyectos que partan del reconocimiento y la visibilización.

Capítulo 1

ENFOQUE METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN

Desarrollar el objetivo general y los objetivos específicos de la investigación es posible gracias a la ayuda de un método teológico que dé cuenta de los procedimientos, los desarrollos teóricos y prácticos y las conclusiones a que se llegue, orientada por la pregunta “¿cómo identificar –desde una mirada de género–, en el cuerpo de la mujer violada y forzada a desplazarse, la revelación-salvación de Dios a partir de sus testimonios de vida?” Los objetivos del trabajo son los siguientes:

1. OBJETIVO GENERAL

Identificar el cuerpo de la mujer violada y desplazada como lugar teológico en donde acontece la revelación-salvación de Dios. Esto, por medio del análisis crítico de tres testimonios de mujeres desplazadas y de la hermenéutica crítica feminista de liberación aplicada a dos textos bíblicos. De esta manera, se ofrecen algunos lineamientos de un acompañamiento pastoral, pensado desde la categoría teológica de la compasión y desde una mirada de género.

Los objetivos específicos del trabajo son los siguientes:

- Recoger y sistematizar los testimonios de tres mujeres víctimas de la violación sexual y del desplazamiento forzado.
- Caracterizar, a partir de las categorías seleccionadas en los testimonios de las mujeres, la experiencia de desplazamiento forzado y violencia sexual acaecida en los cuerpos de las mujeres y su vivencia de fe en el nuevo escenario de la ciudad.

- Aplicar la hermenéutica crítica feminista de liberación a dos textos bíblicos, para intentar comprender cómo acontece la revelación-salvación de Dios en clave de compasión en las mujeres víctimas de la violación sexual y del desplazamiento forzado.
- Plantear algunos lineamientos para el acompañamiento pastoral en clave de compasión a las mujeres.

2. EL ENFOQUE HERMENÉUTICO

La problemática que se abordó en esta investigación partió de un contexto de situación: el desplazamiento forzado de tres mujeres que se identifican como creyentes y en medio de su sufrimiento no dejan de preguntarse por qué Dios permitió que fueran desplazadas, violadas y usadas como “arma de guerra”, para “humillar y someter” a los enemigos que participan en la confrontación armada.

La pregunta de investigación se respondió teniendo como enfoque general el método hermenéutico; sin embargo, dado el contexto de situación del cual se partió (tres testimonios de mujeres) y los textos de tradición (Jc 19,1-30 y Lc 10,29-37) con los cuales se buscaba aportar en la comprensión del problema propuesto, fue necesario recurrir a la implementación y articulación de varias metodologías¹; metodologías

¹ El enfoque general es el hermenéutico, pero para el análisis de cada uno de sus elementos se abordarán diversas herramientas aportadas por otros métodos de análisis que son compatibles con aquél y que ayudarán a enriquecer la investigación. Cada paso será explicado y desarrollado más adelante; aquí solo se nombran para tener mayor claridad de todo el proceso. Para el estudio de los textos de tradición, se recurrirá a la hermenéutica crítica de interpretación feminista de liberación, propuesta por Elisabeth Shüssler en *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*; pero, como se trata de dos textos bíblicos que se van a correlacionar, uno del Antiguo Testamento y otro del Nuevo Testamento, serán muy útiles algunas de las pistas aportadas por Paúl Tillich en el *Método correlacional*. Para analizar y sistematizar los testimonios de vida se recurrirá al análisis crítico del discurso (ACD) propuesto por Teun Van Dijk. Las herramientas serán utilizadas, sin perder de vista la mirada de género, que se propone desde el enfoque diferencial (Donny Merteens), que aporte a la investigación un rostro: *el de la mujer*. Por otro lado, teniendo en cuenta que tanto los testimonios de vida como los textos bíblicos son relatos, a la hora de hacer los análisis se tendrán en cuenta las herramientas de la teología narrativa, que priorizan el punto de vista del lector y centran su interés en los personajes y los hechos de los relatos.

que sin perder de vista el enfoque general permitieran hacer un proceso para llegar a una comprensión siempre mayor de la problemática planteada, y de esta manera ofrecer algunos lineamientos para el proceso de acompañamiento a mujeres en situación de desplazamiento.

El enfoque hermenéutico² como método de investigación se asumió en la perspectiva de la tradición de la teología de la liberación³; pero como se trata de una investigación desde una mirada de género, el punto de partida fue la situación de sometimiento y pobreza de algunas mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia. En este sentido, la teología de la liberación, en tanto camino de acción ética en favor de estas mujeres, y su correspondiente reflexión teológica, asume la praxis de liberación como acto primero; la reflexión crítica, como acto segundo, y la experiencia de la fe, como acto tercero.

Estos tres campos han sido renombrados por Alberto Parra a partir de la fundamentación ontológica de la comprensión y de la teoría hermenéutica como *pretexto*, en cuanto praxis ética de la liberación; como *contexto*, en cuanto reflexión crítica transformadora de la situación; y como *texto*, en cuanto luz de la fe, de la revelación y del depósito de la tradición.⁴

² Se trata del método hermenéutico propuesto por Alberto Parra, S.J., que se conoce como textos, contextos y pretextos. A través de él se busca exponer la nueva manera de hacer teología latinoamericana, en escenarios de opresión e injusticia. Se trata del método que, más que método y antes que método, es elemento interno de la ontología de la comprensión del ser-ahí (Parra, *Textos, contextos, y pretextos. Teología fundamental*, 28).

³ La teología de la liberación parte de dos intuiciones centrales que fueron además cronológicamente las primeras y que hoy siguen constituyendo su columna vertebral: el método teológico y la perspectiva del pobre. Interesa aquí detenerse en la categoría pobre, con la cual se está nombrando a los pueblos dominados, a las clases sociales oprimidas, las razas y etnias marginadas e históricamente explotadas, a las culturas despreciadas, como clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios de la vida que es liberador. El pobre es el que irrumpe en la sociedad y en la Iglesia, como un grito que clama al cielo y exige liberación. Porque se le ha pisoteado su dignidad de hijo de Dios, en cuanto se le mantiene sometido y en condición de no-persona (Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 257-258).

⁴ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 28.

3. ELEMENTOS DEL ENFOQUE HERMENÉUTICO

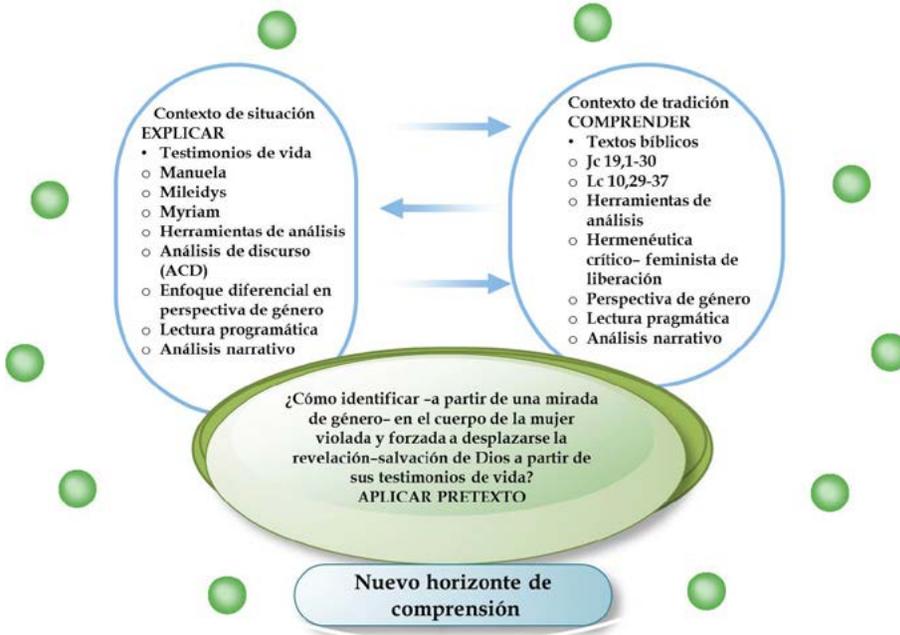


FIGURA 1. ENFOQUE HERMENÉUTICO

El método hermenéutico identifica tres elementos que interactúan y se interrelacionan: el texto, el contexto y el pretexto, a manera de un círculo en el que la comprensión está siempre abierta a nuevos sentidos.

3.1 EL TEXTO

El texto por excelencia de toda elaboración teológica, de toda praxis y de toda espiritualidad cristiana de liberación es el *texto de tradición*, que tiene el primado en el catálogo de los *loci theologi* (lugares teológicos).⁵ El texto no puede ser percibido como un entramado dogmático, autoritario y cerrado, sino como campo hermenéutico abierto a la interpretación de sentido que, por mediación suya, elaboran los sujetos en el proceso de comprenderse.

⁵ Ibid., 10.

El trabajo hermenéutico sobre el texto no puede abordarse al margen o con independencia de su intérprete, ya que el núcleo fundamental de la hermenéutica es acercar la distancia que hay entre el texto y su intérprete. En el análisis hermenéutico, texto de tradición y contexto de situación “podrán ser distinguidos, pero nunca separados”.⁶ El uno sin el otro trunca el sentido fundamental del ejercicio hermenéutico.

En esta investigación interesó acercarse a los textos bíblicos para intentar responder a las preguntas existenciales que surgen del contexto de violación y desplazamiento forzado que padecen Manuela, Mileidys y Myriam, tres mujeres que –como sobrevivientes del conflicto armado colombiano– han narrado su testimonio.

En este sentido, texto de tradición (dos textos bíblicos seleccionados) y contexto de situación (testimonios de las mujeres) están íntimamente relacionados, para aportar a la comprensión de las preguntas existenciales que plantea la realidad y que buscan ser respondidas a la luz de la revelación de los textos bíblicos; preguntas que a la vez adquirieron nuevas comprensiones al ser respondidas a partir de la experiencia de las mujeres y del texto de tradición.

El *texto* como manifestación de la dinámica de la revelación no se agota en el segmento de Israel ni en el de Jesús; tampoco está anclado a segmentos privilegiados, exclusivos y excluyentes.⁷ Si tal como lo afirma la *Dei Verbum* en el numeral 2, la revelación se realiza en la historia con “hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí”, ningún segmento de la historia humana está ajeno a la novedad de la revelación de Dios. En este sentido, los testimonios de las tres mujeres también son textos, porque en sus sufrimientos, sus gritos, sus luchas y esperanzas Dios se hace presente.

3.1.1 Textos bíblicos seleccionados

Los textos bíblicos seleccionados en esta investigación fueron: Jc 19, 1-30, el cual aporta en la comprensión de la experiencia de sufrimiento

⁶Ibid., 32.

⁷Ibid., 31.

de la mujer en un contexto kyriarcal⁸ de sometimiento y de brutal violencia, como es el del conflicto armado colombiano, y la parábola del buen samaritano, en Lc 10,29-36, cuyo aporte principal está en comprender el actuar salvífico de Dios frente a los cuerpos caídos y rotos de hombres y mujeres que continuamente son apaleados y dejados medio muertos en los caminos abandonados de la historia.

Los dos textos aportan, desde diferentes contextos y situaciones, al sentido fundamental de cómo se manifiesta Dios en la experiencia de los cuerpos rotos de las mujeres, bien sea desde el total silencio (en Jueces) o desde el actuar compasivo y misericordioso del buen samaritano que confronta la esquiva y limitada actuación de quien cree tener alguna justificación para no actuar ni reaccionar frente a los cuerpos dolientes y apaleados de hombres y mujeres.

3.1.1.1 Jc 19,1-30

El relato de la violación de la concubina del levita se seleccionó porque se trata –según los estudiosos– de uno de los textos más antiguos de los que narran el problema de la violación sexual y *de la historia más siniestra* que se lee en la Biblia⁹; *del relato más escabroso*¹⁰, o *del más escalofriante*¹¹, que revela de manera reiterativa el “impresionante

⁸ El kyriarcado es un neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar), con la intención de redefinir la categoría analítica de patriarcado, de forma tal que incluya las variadas y entrelazadas estructuras de dominación (ver Schüssler, Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 32). El kyriarcado es un sistema de dominación mediante el cual los varones pertenecientes a las élites de dominación disfrutaban del poder sobre todas las mujeres. (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 276).

⁹ Es importante resaltar esta afirmación porque la obra de Auzou es uno de los pocos estudios serios que existen en español sobre el libro de Jueces. Ver a Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, 317.

¹⁰ Navia Velasco, *Ensayos bíblicos teológicos, Miradas femeninas*, 79.

¹¹ La teóloga y biblista española Mercedes Navarro ha trabajado el texto, por lo menos, en tres de sus obras: *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios, cuerpos de mujeres en la Biblia. Exégesis y psicología*, 158; en *Guía espiritual del Antiguo Testamento. Los libros de Josué, Jueces y Rut*, 24-31 y 81- 132, y en *Cuando la Biblia cuenta. Claves de la narrativa bíblica*, 41- 50. La autora insiste en afirmar la crudeza y deshumanizante violencia que de principio a final enmarca la vida de la mujer, quien padece una progresiva degradación en el relato.

silencio de Dios”¹² ante la infamia y el sufrimiento infligido contra una mujer.

El texto es un relato de los llamados libros históricos del Antiguo Testamento. Hace parte de la tradición deuteronomista, por lo que le preocupa la suerte de los más pobres y vulnerables. La historia narrada en el relato es la expresión del vacío y desorden que vive Israel al haberse alejado de Yahveh, al no tener rey, y cada uno hacía lo que le parecía.

A la mujer protagonista de la historia se le niega cualquier posibilidad de compasión, de un trato digno y de decidir sobre sí misma y sobre su cuerpo. En el texto de Jueces, la concubina del levita es utilizada como escudo humano para salvaguardar la honra de su marido, y como arma de guerra mediante la cual los benjaminitas humillan a otros hombres.

Con esta narración de la tradición deuteronomista se busca, por una parte, alcanzar alguna comprensión sobre la imposición de la violencia sexual, como realidad continua y permanente en la vida de las mujeres; violencia que ha estado presente desde los orígenes de la humanidad y ha sido mantenida por estructuras kyriarcales de dominación.

3.1.1.2 Lc 10,29-37

El texto del buen samaritano se seleccionó porque ha sido una de las parábolas del Nuevo Testamento más trabajadas por exégetas¹³ clásicos y por teólogos y pastoralistas¹⁴ de diferentes tendencias. Se trata de un

¹² Navarro, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 131.

¹³ El reconocido exégeta Fitzmyer afirma que el texto ha sido objeto de múltiples interpretaciones: “La historia de la exégesis de este pasaje ofrece abundantes testimonios de la diversidad de líneas interpretativas. Casi todas de carácter extrínseco y predominantemente alegórico. Desde Marción e Ireneo, pasando por la Edad Media y la época de la Reforma, hasta el siglo XIX, ha sido frecuente una explicación cristológica (Cristo es el buen samaritano) o de orden eclesiológico (la posada sería un símbolo de la Iglesia); o incluso de carácter sacramental, pero siempre dentro de una soteriología marcadamente extrínsecista, que no acaba de captar el verdadero sentido del texto (Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas*, 280-281).

¹⁴ En la tradición de la teología de la liberación es conocida la obra de Luis Pérez Aguirre, *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos*. En ella echa mano de la

relato que en la tradición de la Iglesia Católica se ha convertido en un paradigma para entender la acción de Dios en la historia del sufrimiento de hombres y mujeres. También es un texto que ha guiado diversos planes pastorales¹⁵; en él priman concepciones asistencialistas y marcadamente patriarcales, centradas en la figura del sacerdote como buen samaritano, pero ignora la participación de los laicos, en especial, de la mujer.

Por las indagaciones que se han hecho hasta el momento, no se conoce un análisis del texto en perspectiva de género. Por ello, en esta investigación se aportó al estudio bíblico de los dos textos a partir del análisis hermenéutico crítico feminista de liberación.¹⁶

Para correlacionar los textos bíblicos, se partió de las preguntas existenciales que plantea el texto de Jueces (sometimiento-violación-sufrimiento de la inocente). Éstas buscaron pistas de respuesta a la luz del texto de la parábola del buen samaritano en el Evangelio de Lucas, para lo cual se recurrió a algunas herramientas propuestas por el método correlacional planteado por Paúl Tillich.¹⁷

3.1.2 Herramientas para la interpretación bíblica

El estudio de los textos bíblicos (Jc 19,1-30 y Lc 10,29-37) se desarrolló con base en los lineamientos propuestos por la hermenéutica crítica fe-

parábola del buen samaritano como argumento para fundamentar el trabajo en favor de los derechos humanos, en el contexto de impunidad y opresión de América Latina.

¹⁵ El plan global de pastoral de la Arquidiócesis de Bogotá tomó como punto de inspiración la parábola del buen samaritano.

¹⁶ El análisis hermenéutico crítico de liberación responde a un modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación. Se trata de una lectura, reconstrucción y práctica teológico-cultural que se resiste al androcentrismo (sistema lingüístico y cultural que toma al hombre como norma y concibe a la mujer como inferior) y apunta a transformar las relaciones de género. Pretende reformular los estudios bíblicos en términos retóricos. En síntesis: “Consiste en un complejo proceso de lectura, reconstrucción y práctica teológica cultural de resistencia y transformación.” (Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 245).

¹⁷ El método correlacional será explicado en detalle más adelante cuando se expongan las herramientas de análisis de los textos (Tillich, *Teología sistemática*, II, 27-31).

minista de liberación¹⁸, en concreto, con base en los pasos propuestos Elisabeth Schüssler Fiorenza¹⁹ en la “danza de la sabiduría”.²⁰

Los dos textos bíblicos se pusieron a dialogar uno con el otro, teniendo en cuenta las categorías de análisis seleccionadas y el método correlacional propuesto por Paul Tillich, en el cual a partir de las preguntas existenciales que surgen como fruto de la experiencia de la violencia contra la mujer, narrada en el libro de los Jueces, es posible encontrar una respuesta a la luz de la revelación en la experiencia del Evangelio de Lucas, que por otro lado es llamado el Evangelio de la misericordia y de la justicia.

3.1.2.1 Modelo crítico de interpretación feminista de la liberación

Elisabeth Schüssler Fiorenza es tal vez la teóloga más reconocida de Estados Unidos y de América Latina, no solo por sus trabajos en hermenéutica, sino también porque ubica su discurso en la tradición de la teología de la liberación, que critica el *statu quo* y se elabora a partir de la experiencia de las mujeres y los hombres oprimidos y pobres. Shüssler propone diferentes estrategias para la interpretación bíblicas²¹, que se han dado en diferentes momentos y no son excluyentes sino

¹⁸ Este modelo fue elegido porque es coherente con el método hermenéutico propuesto para esta investigación. El modelo se desarrolla teniendo en cuenta los postulados propuestos por Elisabeth Schüssler Fiorenza, en *Los caminos de la sabiduría*, 181-209.

¹⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza es una de las más renombradas teólogas feministas. Ocupa la cátedra Krister Stendahl de interpretación de la Sagrada Escritura en Harvard Divinity School. Es autora de numerosos libros y, a partir de la publicación *En memoria de ella*, obra pionera, se ha erigido en una de las voces más destacadas de la interpretación bíblica feminista. En el análisis de los textos se van a seguir los lineamientos propuestos en Shüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 219-250.

²⁰ En la metáfora de la danza de la sabiduría se invoca la importancia decisiva del análisis sistémico de dominación. para poder adentrarse en el texto (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 13).

²¹ Entre sus propuestas se encuentra la interpretación revisionista, que busca rescatar la información sobre las mujeres: texto y tradición se ocupa del carácter androcéntrico de los textos bíblicos; identificación imaginativa no se ocupa del texto, ni de la traducción, sino de la identificación personal de la mujer y en imaginar su presencia allí donde están ausentes, etc.; y el modelo crítico de interpretación feminista de liberación, que se desarrolla a continuación.

complementarias. Tras esa relación, propone su modelo crítico de interpretación feminista de liberación.²²

Para hablar del modelo crítico de interpretación feminista de liberación es importante hablar primero de la teología feminista, que se inscribe en el método inductivo y parte de la experiencia de la mujer.²³ La teología feminista se ha ido construyendo mediante el análisis crítico, la exploración constructiva y la transformación conceptual.²⁴

Su acción deconstructora se fija en la denuncia y superación del sexismo (actitudes, posturas, acciones discriminatorias contra el sexo femenino), principal expresión de la visión androcéntrica (centrada en el varón) que se vive en gran parte de las actuales sociedades. Esto no es un fenómeno superficial, ya que la discriminación contra la mujer tiene sus raíces en una antropología patriarcal²⁵ que asocia el ideal humano al varón.²⁶

La teología feminista propone leer el texto de tradición, redescubriendo y rescatando la presencia de las mujeres porque históricamente han sido silenciadas. Por ser feminista, esta teología no excluye a los varones; al contrario, se propone eliminar la parcialidad de lo humano y

²² Vélez, *El método teológico*, 241. Hay que recordar que Schüssler Fiorenza es muy crítica incluso con las teologías feministas que, al reproducir los marcos ocultos de sentido, particularmente en el esquema kyriarcal moderno del sexo/género, reproducen también o facilitan la opresión de las mujeres y los varones. Schüssler propone que la *ekklesia* debe ser la manifestación clara de la igualdad, la justicia y de la paz entre todos los varones y mujeres, lo que constituye el interés soteriológico remoto, la liberación verificada, que representa para la teología de la liberación su tarea próxima y urgente. La salvación escatológica, en consecuencia, se espera como resultado de una reconciliación histórica y religiosa que no tendrá lugar sino a través de una confrontación. Ver Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 16.

²³ *Ibid.*, 225.

²⁴ Tamayo, *Las teologías de Abya-Yala. Valoración desde la teología sistemática*, 2-6.

²⁵ Schüssler va más allá de este análisis al reemplazar la categoría patriarcal por la de kyriarcal. Si el primero se vincula estrechamente al género masculino del padre, el segundo alude al abuso de poder que ella combate, más allá de toda cuestión de género. Un poder que ha estado en manos emperador/amo/señor/padre/esposo (Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 32). Para la autora, el problema del abuso del poder tiene su expresión en los discursos de todo tipo que suponen la dualidad de los sexos.

²⁶ Vélez, "Género y teología", 225.

aboga por la reciprocidad varón-mujer. La teología feminista se propone la transformación de las relaciones de poder que con frecuencia llevan al sometimiento de un género sobre el otro. Cuestiona el patriarcalismo y apunta hacia la equivalencia o modelo de complementariedad.²⁷

*La danza de la sabiduría.*²⁸ Esta es la metáfora que Shüssler utiliza para proponer un camino para hacer hermenéutica bíblica feminista. Según la autora, se trata de una *danza* porque los pasos que se ejecutan no se desarrollan de manera lineal, sino que pasan libremente de un paso a otro, incluso repitiéndose una y otra vez, como suele ocurrir en una auténtica *danza*.

Los movimientos de la danza se contextualizan en un proceso de concientización, para reconocer las contradicciones de la sociedad, la cultura y la religión y crear así una conciencia crítica que lleve al ejercicio de la praxis de liberación y solidaridad y a un compromiso con las luchas feministas por la emancipación. De esta manera, el seguimiento de la conciencia es el primer momento de la danza, y el segundo, el análisis de las estructuras de opresión de la sociedad.²⁹

En el análisis de los textos bíblicos seleccionados se van a aplicar los siguientes pasos: (a) Experiencia. (b) Sospecha ideológica. (c) Evaluación teológica (hermenéutica de la evaluación crítica y la proclamación). (d) Imaginación creativa.

– *Experiencia* (hermenéutica de la experiencia). Acerca al lector o lectora a la experiencia de la mujer en el texto, guiada por las siguientes preguntas: ¿Qué clase de experiencia evoca el texto? ¿Qué clase de emociones, sentimientos propugna el texto? ¿Entra en resonancia con sus experiencias personales? ¿Qué clase de experiencias grupales desencadenan? ¿Cómo actualizar la narración a nuestros días?

Según Schüssler, cuando el texto bíblico evoca experiencias negativas que entran en resonancia con las propias experiencias de violencia y las amplifica, se requiere coraje para continuar la danza de

²⁷ Ibid, 226.

²⁸ Este modelo fue elegido en cuanto es coherente con el método hermenéutico propuesto para esta investigación y se desarrolla teniendo en cuenta los postulados propuestos por Elisabeth Schüssler Fiorenza, en su texto *Los caminos de la sabiduría*, 181-209.

²⁹ Vélez, *El método teológico*, 247.

la interpretación. Confrontarse con la experiencia evocada por el texto puede hacer de catalizador para que se formule y se asuman las propias experiencias de autoestima o inferioridad, de fortaleza o de violencia.³⁰

– *Sospecha ideológica* (hermenéutica de la sospecha). Explora las visiones y los valores liberadores u opresores inscritos en el texto, identificando el carácter y las dinámicas andro-céntrico-patriarcales del texto y de sus interpretaciones.³¹

– *Evaluación teoética* (hermenéutica de la evaluación crítica y la proclamación). Evaluación crítica del texto y de su situación o contexto de lectura. Recobra el lugar de las mujeres en las tradiciones bíblicas y lo proclama. Es el centro radicalmente democrático y el horizonte teoético de la interpretación bíblica crítico-feminista en la casa abierta de la divina sabiduría. Esta hermenéutica tiene un doble objetivo: por un lado, ayuda a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado, y por el otro, analiza los valores y visiones que se encuentran en los textos bíblicos a modo de alternativas culturales.³²

– *Imaginación creativa* (hermenéutica de la imaginación creativa). Articula interpretaciones liberadoras alternativas que no se fundamenten en los dualismos androcéntricos ni en las funciones patriarcales del texto. Esta hermenéutica es el culmen y el objetivo principal de toda la danza hermenéutica. El proceso aspira a alterar las relaciones de dominación legitimadas e inspiradas por las religiones bíblicas kyriarcales. Con ese fin, explora vías y posibilidades de transformación de las relaciones de dominación inscritas en los textos, en las tradiciones y en la vida cotidiana.³³

³⁰ Ibid., 233.

³¹ Ibid., 246.

³² Ibid., 235-236.

³³ Ibid., 245.

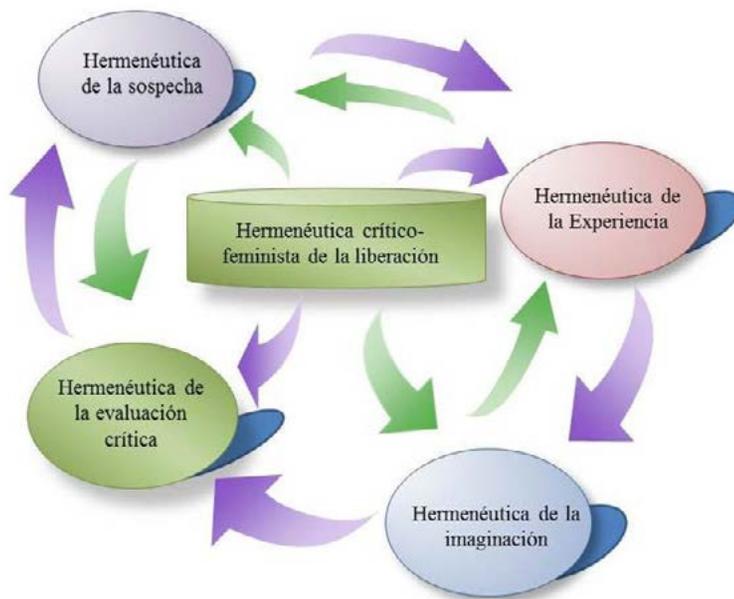


FIGURA 2. LA DANZA DE LA SABIDURÍA

Los movimientos o pasos de la danza de la sabiduría interactúan simultáneamente en el proceso de extraer sentido a los textos bíblicos (Jc 19,1-30 y Lc 10,29-37).

3.1.2.1 Método correlacional

Para correlacionar los textos de Jueces y de Lucas, se acudió al método correlacional de Paul Tillich, que instituye la interdependencia entre dos factores independientes: las preguntas existenciales y las respuestas teológicas. Las preguntas existenciales surgen de la situación existencial de los varones y las mujeres. El ser humano puede buscar respuestas, pero éstas no serían una experiencia de revelación. Las respuestas teológicas hay que buscarlas en los hechos reveladores y deben ser formuladas como respuestas en relación con las preguntas existenciales.³⁴

La correlación parte del principio de unidad de toda la Sagrada Escritura. En este sentido, para Tillich³⁵ es legítimo que, a partir de pre-

³⁴ Ver a Gibellini, *La teología del siglo XX*, 100-111.

³⁵ Tillich, *Teología sistemática*, II, 27-31.

guntas existenciales, se busquen respuestas reveladoras. Para este autor, *el aspecto teológico de un texto bíblico hace posible reconocer el mensaje que éste ofrece en la perspectiva de la acción salvadora de Dios en la historia de la humanidad* y que llega a su plenitud en Jesús de Nazaret, quien manifiesta con sus palabras y obras, con su muerte y resurrección, la misericordia de Dios frente a los acontecimientos humanos.

En este sentido, para Paul Tillich, la revelación contiene respuestas que solo tienen sentido si están en correlación con las preguntas sobre el conjunto de la existencia humana; para él, nunca se pueden conseguir respuestas definitivas a las propias preguntas existenciales si no se buscan en los hechos reveladores.³⁶

Al correlacionar el texto de la concubina del levita con el texto de la parábola del buen samaritano, se buscan luces a la pregunta por el sentido del sufrimiento acaecido en el cuerpo violado, maltratado y abandonado de la mujer. Las preguntas son: ¿Cómo experimentan la revelación-salvación los cuerpos de las personas víctimas del atropello y la violencia? ¿Qué aporta la compasión, para entender y atender el sufrimiento de las víctimas, especialmente de las mujeres violadas en el contexto del conflicto armado?

Por lo anterior, la experiencia de violencia sexual contra la mujer fue estudiada en el relato de Jc 19,1-30 e iluminada a partir de las pistas que aporta el análisis hermenéutico de la parábola del buen samaritano.

3.2 EL CONTEXTO DE SITUACIÓN

Como segundo elemento del método hermenéutico está el *contexto de situación*, desde el cual se ubica el intérprete para leer el texto de tradición. El contexto de situación de esta investigación se enmarcó en los testimonios de tres mujeres, víctimas de la violencia sexual y del desplazamiento forzado, a partir del cual se caracteriza la situación de opresión, injusticia y sometimiento de las mujeres en el contexto kyriarcal del conflicto armado colombiano, como realidad que interpela y desafía el pensamiento teológico latinoamericano que busca derroteros

³⁶ Ibid., 29.

a la inquietante opresión y sufrimiento de las víctimas; realidad que desde una perspectiva de fe y liberación busca ser transformada.

Para comprender el contexto de situación, no se pueden desconocer las precomprensiones y prejuicios que el intérprete (investigadora) tiene sobre el texto, ni obviar la experiencia personal de tres años de trabajo con mujeres en situación de desplazamiento en el contexto del Programa Vidas Móviles en la localidad de Ciudad Bolívar en Bogotá. El contexto de situación es el momento en el cual y de manera explícita se busca explicar teológicamente y a la luz de los testimonios de vida de las mujeres cómo se manifiesta la revelación salvación de Dios en los cuerpos rotos de las mujeres, quienes buscan desde la fe, como creyentes, salidas a su dramática realidad.

Para alcanzar la comprensión del contexto, se requirió de la mediación de las ciencias sociales³⁷ y del uso de algunas categorías analíticas –cuerpo, mujer, sexo, patriarcalismo, kyriocentrismo y violencia sexual–³⁸, que a la luz de una mirada de género³⁹ permiten visibilizar un rostro concreto: “el de la mujer”.

³⁷ A nivel de ciencias sociales y en aras de hacer una análisis integral del fenómeno del desplazamiento, se recurrirá al enfoque diferencial, entendido como un “método de análisis, actuación y evaluación, que toma en cuenta las diversidades e inequidades de la población en situación o en riesgo de desplazamiento, a nivel de género, origen étnico, edad, situación socioeconómica, etc., para brindar una atención integral, protección y garantía de derechos, que cualifique la respuesta institucional y comunitaria” (Sistema Nacional de Atención Integral a la Población. Desplazada, “Acta de la Segunda Reunión-Taller sobre Enfoque Diferencial).

³⁸ Cada una de estas categorías será desarrollada ampliamente en el siguiente capítulo.

³⁹ Para hablar de género es necesario ver su relación con “feminismo”. El feminismo es un movimiento, y género es una teoría, por lo cual no se pueden presentar como homologables. La teoría de género ha sido producida por teóricos y teóricas feministas. Los movimientos feministas usan otras teorías además de la de género: de sexualidad, de sociedad, de Estado, etc. La teoría de género ha sido muy importante para ayudar a definir a los sujetos del feminismo. “Hablar de una mirada de género es entender que a partir de las diversas perspectivas en que se utiliza esta teoría, en esta investigación se va a privilegiar la mirada que permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Y de esta manera analiza las posibilidades vitales de unos y otros en el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, y a las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros.” (Vélez, *El método teológico*, 254-255).

En el contexto del desplazamiento, el hombre y la mujer sufren en sus cuerpos el impacto de la violencia; sin embargo, para la mujer, como sobreviviente, que asume en la ciudad nuevos roles y liderazgos, esta realidad implica diferentes vulnerabilidades en relación con el varón, lo que en términos de tratamiento y acompañamiento requiere esfuerzos para ampliar los horizontes de comprensión.

Además, y dado que los testimonios son relatos referidos en lenguaje simbólico y analógico, no conceptual⁴⁰, es necesario recurrir a un método que ayude en la comprensión de los mismos, para lo cual aquí se recurrió al análisis crítico del discurso.⁴¹

Estos testimonios, leídos a la luz de las preguntas del pretexto e iluminados a la luz del texto de tradición, son el punto de partida para comprender cómo experimentan los cuerpos de las mujeres la salvación revelación de Dios que se manifiesta como compasión⁴², en medio del sufrimiento que les ha tocado enfrentar como víctimas mayoritarias del conflicto armado colombiano.

Lo anterior implica un desafío al saber teológico, para que –desde el corazón de los problemas reales y acuciantes de las mujeres, con la rigurosidad de la reflexión académica– trascienda esas realidades

⁴⁰ Parra, *Textos, contextos, y pretextos*, 297-298.

⁴¹ Las herramientas para el análisis de los testimonios serán tomadas de Van Dijk, teniendo como fuente a Silva, “El análisis del discurso según Van Dijk y los estudios de la comunicación”, *Razón y Palabra* 26, Año 7 (2002), <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n26/osilva.html#os> (consultado el 28 de mayo de 2019). El tema será desarrollado más adelante en la implementación de las herramientas del enfoque de investigación.

⁴² La compasión, en este trabajo, se entiende en la perspectiva evangélica y política que propone Metz, *Memoria passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 165-167, quien entiende la compasión como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, “como activa rememoración del sufrimiento de los otros [...] lo que exige mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y tienen su vida amenazada. Es actuar con pasión, decisión y sentido profético ante el sufrimiento, para transformarlo. Es la misma compasión que movió a actuar a Jesús durante su vida histórica, y que lo llevó a relacionarse con las personas que sufren las consecuencias de la exclusión y opresión política y religiosa propias de su época para transformar esa realidad. De esta manera, Jesús muestra una ‘nueva forma de vivir’ que se concreta en aquel amor al que él se refería cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y amor al prójimo.” (Ibid., 167).

y se puedan vislumbrar con entrañas de misericordia nuevos caminos para el acompañamiento a estas mujeres. A pesar de las duras batallas que les ha tocado vivir, ellas resisten a la adversidad con admirable valentía, son capaces de levantarse nuevamente para recomenzar sus vidas y vislumbrar caminos más humanos, pacíficos y justos que, a la vez, trabajen en la eliminación de la violencia sexual contra todo ser humano.

3.2.1 Herramientas para el análisis de los testimonios

3.2.1.1 La entrevista

Para construir la muestra etnográfica, se trabajó con mujeres⁴³ del grupo Manos de Esperanza.⁴⁴ Para hacer la selección, se tuvieron en cuenta aquellas mujeres que fueran buenas hablantes, es decir, que estuvieran en capacidad de comunicar su experiencia.

Luego se elaboró el registro etnográfico de la entrevista⁴⁵, en el cual la única pregunta fue: *¿Qué recuerda y qué quiere contar de su experiencia como mujer desplazada, víctima de la violencia sexual?*

Dado el tema y el impacto que para la mujer implica hablar de desplazamiento forzado y de una experiencia tan íntima y dolorosa como es la violación sexual, se propició un ambiente de confianza con cada una de ellas, de manera que prevalecieron encuentros cálidos y cercanos en los que se sintieran en libertad para hablar. Esto no fue difícil porque la investigadora conoce a estas mujeres desde hace más

⁴³ Para la selección de las mujeres, se tendrá en cuenta el origen étnico, en lo posible, que sean campesinas, ya que los grupos afrodescendientes e indígenas implican otros tratamientos metodológicos. Se seleccionarán mujeres provenientes de diferentes regiones del país (una de Tolima, una de Putumayo, una de Antioquia), con miras a caracterizar el escenario social (urbano) del desplazamiento en Ciudad Bolívar.

⁴⁴ El grupo Manos de Esperanza está conformado, desde finales del año 2009, por mujeres forzadas a desplazarse que viven en Ciudad Bolívar. Se han organizado para apoyarse en sus luchas por construir un nuevo proyecto de vida, a pesar de la adversidad. El grupo ha sido acompañado por el programa Vidas Móviles de Ciudad Bolívar.

⁴⁵ En esta investigación se realizará una entrevista de corte informal, donde primen la confianza y la cercanía, de manera que las mujeres puedan compartir con sencillez y sin prejuicios su experiencia y lo que ellas quieran contar.

de tres años, y ya han compartido confidencias, acompañamientos y numerosas experiencias de formación.

En síntesis, en la primera etapa de la investigación se hizo el rastreo, selección, organización, clasificación e interpretación de la información recogida para los testimonios de vida. Estos se elaboraron a partir de entrevistas que se centraron en recuperar la experiencia de las mujeres desplazadas. A cada mujer se le hicieron una o varias entrevistas, hasta alcanzar el objetivo propuesto para tal ejercicio. Las entrevistas fueron registradas en un formato, tal y como fueron recogidas y narradas por sus protagonistas, y se sometieron al análisis crítico del discurso⁴⁶ (ACD), a partir del cual se elaboraron los tres testimonios.

3.2.1.2 La narración

La investigación privilegió las narraciones, en este caso, tres testimonios de vida y dos relatos de la Biblia (la violación de la concubina del levita y la parábola del buen samaritano), en cuanto ellos manifiestan intenciones y acciones humanas, los sufrimientos, luchas, vicisitudes y consecuencias que marcan su transcurso. Se basa en la preocupación por la condición humana. Los relatos sitúan la experiencia en el escenario del espacio y del tiempo. Crean estrechas relaciones entre la realidad de hecho y la realidad posible, así como mundos alternativos que se parecen y, a la vez, se diferencian del mundo fáctico o real, antes que los discursos.⁴⁷

De ahí el énfasis en lecturas de los textos de tipo pragmático, que interrogan al texto a partir de los efectos que produce en el lector, localizan los indicios pragmáticos, que son instrucciones que sugieren al lector de qué manera quiere el texto ser recibido.⁴⁸ Este tipo de lectura exige un análisis narrativo, el cual considera el texto como un proceso

⁴⁶ Silva, “El análisis del discurso según Van Dijk y los estudios de la comunicación”, *Razón y Palabra* 26, Año 7 (2002), http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n26/o_silva.html#os (consultado el 28 de mayo de 2010).

⁴⁷ Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 118.

⁴⁸ Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, 18.

de comunicación entre el autor y el lector, para buscar las estructuras de significación que aporten en la construcción de sentido de los textos.⁴⁹

Dada la naturaleza narrativa de los testimonios y de los dos relatos bíblicos seleccionados, el análisis que acompañó al lector-intérprete fue de tipo narrativo⁵⁰, centrado fundamentalmente en los personajes, en este caso, las mujeres. Este enfoque estudia los efectos de sentido producidos por la disposición del testimonio; presupone que dicha disposición materializa una estrategia narrativa desplegada con la vista puesta en el lector.

3.2.1.3 *El testimonio*

El testimonio es un recurso etnográfico de las ciencias sociales utilizado para sistematizar la experiencia de las mujeres. A diferencia de la historia de vida, el testimonio es un recurso motivado por el investigador e implica su presencia como oyente e interlocutor. En tal sentido, el material que le sirve de base al testimonio está restringido a la entrevista.

El testimonio como herramienta se pudo reestructurar y ordenar por temas, por parte del investigador, pero se transcribió tal y como fue narrado por el hablante⁵¹, sin complementar con otras fuentes. Solo se trabajaron aquellas partes de la entrevista que atañen al tema de la investigación, sin agotar otras facetas del relato.⁵²

Mercedes Navarro Puerto recuerda que los seres humanos tienen dos formas básicas de conocimiento, dos formas de ordenar la experiencia y construir la realidad: el argumento, es decir, la *modalidad*

⁴⁹ Ibid., 18.

⁵⁰ El análisis narrativo fue elaborado en los Estados Unidos con la ayuda de trabajos teóricos realizados por sabios franceses, alemanes y estadounidenses sobre la narrativa, y da testimonio de un encuentro fecundo entre el mundo de la literatura y el mundo de la exégesis. El análisis narrativo surgió como consecuencia de una pérdida de credibilidad de la investigación histórica, de un desplazamiento en el orden del conocimiento del por qué al cómo, en Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 19-20.

⁵¹ El hablante es la manera como la etnografía nombra a la persona que comunica su experiencia por medio de la entrevista.

⁵² Ver a Vásquez Cardozo, *Historias o relatos de vida, de lo individual a lo colectivo en la investigación*, 53-63.

argumentativa, y el relato, es decir la *modalidad narrativa*. La forma primera responde a la pregunta de cómo conocer la verdad, y su finalidad es convencer de la verdad de sus hipótesis mediante la argumentación; por eso utiliza la verificación y la falsación de hipótesis. La modalidad narrativa, por su parte, responde a la pregunta de cómo dar sentido o significado a la experiencia, e intenta convencer de su semejanza con la vida; por eso utiliza la verosimilitud.⁵³

En esta parte de la investigación no interesó recoger los hechos tal como sucedieron *objetivamente*; tampoco se trataba de buscar estadísticas o cronologías sobre el desplazamiento forzado y su impacto sobre las mujeres. Se trató de recoger la experiencia de la mujer sobreviviente del desplazamiento forzado, tal y como ella lo vivió y lo experimentó, y por eso se recurrió al testimonio de aquellas que vivieron en sus propios cuerpos el horror del conflicto armado. Se recurrió al testimonio porque no se trataba de ver cómo sucedieron objetivamente los hechos, sino cómo fueron vividos y narrados por sus protagonistas, las víctimas.

En la lectura del testimonio, el lector revive la experiencia del sufrimiento y del dolor de la víctima. El lector escucha los gritos de las víctimas y puede imaginarse el horror del sufrimiento. A diferencia de la historia, el testimonio es el resultado de la combinación entre la imaginación y la memoria, y la memoria del relato es selectiva; no se recuerda todo, el relato es memoria viva, y el lector lo sabe.⁵⁴

El testimonio entendido como relato de las víctimas, que recoge la experiencia de tres mujeres que sufrieron el impacto del desplazamiento forzado, permitirá al lector revivir en el tiempo y en el espacio la experiencia de “ese sufrimiento” y reconocer la ausencia y los silencios de quienes no vivieron para contar su drama, es decir, los y las ausentes.

En este sentido, cuando el intérprete lee esos testimonios, puede reconocer la memoria del sufrimiento que afecta y marca la vida de muchas mujeres. Y es justamente esta memoria de las víctimas lo que permite que el lector se confronte con esa dura realidad y esté en ca-

⁵³ Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 116-117.

⁵⁴ Melich, *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del holocausto*, 31-36.

pacidad de tomar una postura ética que se traduzca en denuncia de tales atropellos y en acompañamiento liberador para las mujeres.

3.2.1.4 *Análisis crítico del discurso*

Para la sistematización, análisis e interpretación de los testimonios, se recurrió al análisis crítico del discurso⁵⁵ que se inscribe en un enfoque de sociolingüística. El enfoque comprende el lenguaje como realidad de interacción entre lengua y sociedad. Aquí interesa identificar las relaciones sociales de poder a partir del lenguaje. En este tipo de análisis lo que habría que entenderse del lenguaje se concibe no solo desde el discurso, sino acudiendo también a una observación de las relaciones sociales. En este sentido se aparta de lo clásico, que entiende a la lengua como un sistema autónomo y cerrado.

El análisis crítico del discurso propuesto por Van Dijk es esencialmente diverso e interdisciplinar: es más bien una perspectiva crítica sobre la realización del saber; es, por así decirlo, un análisis del discurso efectuado desde un lugar que no es neutro: *los oprimidos*. Se centra en los problemas sociales, y en especial en el papel del discurso en la producción y en la reproducción del abuso de poder y de la dominación. El análisis crítico del discurso se acerca –siempre que sea posible– desde una perspectiva coherente con los mejores intereses de los grupos dominados. Toma seriamente en consideración las experiencias y la opinión de los miembros de dichos grupos, y apoya su lucha contra la desigualdad.

Es decir, la investigación realizada mediante el análisis crítico del discurso combina *la solidaridad con los oprimidos* con una actitud de oposición y disidencia contra quienes abusan de los textos y las

⁵⁵ Van Dijk plantea el análisis ideológico del lenguaje y del discurso como una postura crítica ejercida ampliamente entre estudiosos de las humanidades y las ciencias sociales. En este tipo de análisis, el autor supone que es posible poner al “descubierto” la ideología de hablantes y escritores por medio de una lectura minuciosa y la comprensión o análisis sistemático, siempre y cuando los usuarios expresen explícita o inadvertidamente sus ideologías mediante el lenguaje u otros modos de comunicación. Generalmente, los análisis de discurso se hacen de textos escritos desde el poder; aquí se recoge el habla y la narración de mujeres en situación de desplazamiento, víctimas de la violencia sexual y atropello de los que sustentan el poder.

declaraciones con el fin de establecer, confirmar o legitimar su abuso de poder. A diferencia de otros muchos saberes, el análisis crítico del discurso no niega sino que explícitamente define y defiende su propia posición sociopolítica. Es decir, el análisis crítico del discurso expresa un sesgo, y está orgulloso de ello.⁵⁶

El análisis crítico del discurso se aplica a los testimonios, mediante la identificación de las siguientes estructuras y criterios:

- Estructuras locales: cuando el discurso da cuenta de relaciones inmediatas que está dando el hablante y que lo constituyen en forma directa.
- Estructuras contextuales: sistemas de relaciones que no son cotidianas, no dependen directamente del hablante, sino que provienen de fuera y logran intervenir las relaciones locales.
- Estructuras formales sutiles: tienen que ver con expresiones que ponen de manifiesto ciertas intencionalidades del hablante. A veces, éste desea resaltar, defender, hacer una apología de algo. Ahí existen unas intencionalidades del hablante. Es, de pronto, lo que entendemos como doble sentido, porque dan lugar a varios sentidos o interpretaciones.
- Estructuras cognitivas: dan cuenta del sistema de creencias del hablante.
- Modelos de acontecimientos: se trata de ciertos hechos que el hablante considera que son decisivos y fundantes. El discurso puede hacer referencia a ellos.

Estas macroestructuras se utilizan para dar cuenta –con cierta certeza y rigor– del sentido global de los testimonios. Según Carlos Angarita⁵⁷, estas macroestructuras deben obedecer a un principio que –en palabras de Van Dijk– *revelan aquello de lo cual habla el texto*. Es decir, se trata de escudriñar sobre lo que verdaderamente quiere decir la mujer cuando narra su testimonio.

⁵⁶ Van Dijk, *La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad*, 143-177.

⁵⁷ Angarita, “Subjetividad e historia de vida. Opciones metodológicas y éticas. Un caso del Magdalena Medio colombiano”, 143.

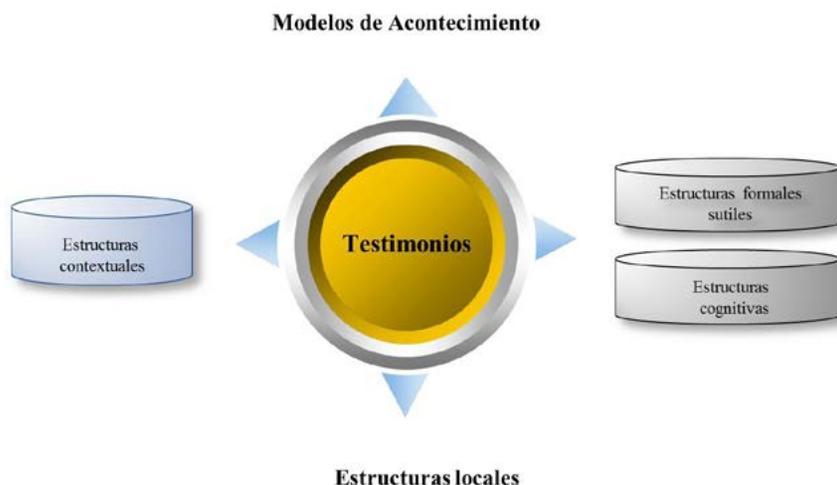


FIGURA 3. ANÁLISIS DEL DISCURSO

3.2.1.5 *Mirada de género: enfoque diferencial*

Para el análisis de los testimonios de vida y de los relatos bíblicos se tuvo en cuenta una mirada de género⁵⁸ desde la perspectiva del enfoque diferencial.⁵⁹ Este enfoque es muy usado para analizar los procesos de desplazamiento forzado que se están generando en el país, identificar si las víctimas son hombres o mujeres, niños o adultos, campesinos, indígenas o afrodescendientes. Se trata de identificar las necesidades y vulnerabilidades de cada uno de ellos, y de esta manera elaborar programas de acompañamiento a las víctimas que respondan a las necesidades de una población que es mayoritariamente joven, femenina y campesina.

⁵⁸ “Se entiende género como la categoría central de la teoría feminista. La noción de género surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales [...]. A lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social, política y religiosa. Ser varón o ser mujer es mucho más que sus diferencias biológicas y mucho más que los roles que cada sociedad le impone a los sexos.” (Cobo, “Género”, 55).

⁵⁹ El enfoque diferencial que se privilegia en este estudio se centra en la equidad de género, articulando ésta con las condiciones particulares de la edad y la pertenencia étnica de la población desplazada (Meertens, “Género, desplazamiento y derechos”, 197-204).

Este enfoque permite evidenciar las condiciones y las situaciones de desigualdad que se dan a nivel de impacto entre los hombres y las mujeres desplazadas, lo que sustenta la necesidad de acompañamientos diferenciados (bien sea que se trate de varones o de mujeres), se identifiquen las condiciones de discriminación y se modifiquen las circunstancias de vulneración. Para hacer lo anterior es necesario lo siguiente:

- Partir de una mirada de género que permita leer esta realidad desde un enfoque diferencial, de tal manera que se comprenda que la violencia sexual y el desplazamiento forzado tienen efectos diferenciados sobre hombres, mujeres, niños y grupos étnicos. Desde el momento de la destrucción de la vida (destierro) y bienes hasta las estrategias de supervivencia (salida-huída) y la paulatina reconstrucción de sus proyectos de vida, es decir, a lo largo de las sucesivas etapas del desplazamiento, hombres, mujeres y niños tienen en común la violación de sus derechos generales, pero se diferencian en cuanto a la especificidad de sus vulnerabilidades, necesidades de protección y atención y a sus potencialidades para la reconstrucción de sus proyectos de vida.⁶⁰
- Entender la noción de desplazamiento como un proceso multidimensional, que pasa por variadas y complejas rupturas, tanto en las condiciones materiales como en las subjetividades.
- Por último, se busca una mirada que balancee la condición de mujer *víctima* con la de *mujer-sujeto* que aporta de manera activa e ingeniosa alternativas de reconstrucción de sus proyectos vitales.

3.3 EL PRETEXTO

En tercer lugar, hay que desentrañar el *pretexto* o la praxis ética de liberación que lleva a plantear las preguntas de sentido que ponen en evidencia la grave situación que enfrentan las mujeres en el contexto del desplazamiento forzado. Se trata de un *pretexto* que busca a gritos experimentar en el contexto de situación la revelación-salvación de Dios, en los cuerpos rotos por la violación sexual, en los sueños interrumpidos por el desarraigo y la expulsión de sus territorios, en

⁶⁰ Ibid., 197.

los proyectos de vida que implican comenzar de nuevo a causa de la interrupción violenta que les cambió definitivamente el rumbo de sus vidas.

Es inadmisibles interrogar con validez el texto de tradición por fuera de aquello que hay que precomprender como propósito mismo del acto de revelación de Dios, que no es otro que el de la salvación, y liberación, y esa es su óptica fundante y fundamental.⁶¹

El proceso hermenéutico que interroga por el sentido desata y pone en movimiento el propósito mismo de la revelación testificada por el texto, que no es otro que el de la salvación y liberación [...] esto implica que si el texto sagrado ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.⁶²

Los testimonios enmarcan el contexto de situación, y los textos bíblicos aportan –desde la experiencia de la fe– luz para interpretar esa realidad. Estos pasos se diferencian metodológicamente para profundizar en cada uno de ellos, pero a la hora de hacer el análisis hermenéutico, el uno no se comprende sin el otro.

El texto y el contexto serían incomprensibles sin las preguntas de sentido que surgen a partir de la experiencia de opresión y sufrimiento de las mujeres. Este pretexto es punto de partida, pero también punto de llegada. Las preguntas del contexto están en consonancia con la dinámica de la revelación, y aterrizan y concretan el contexto de situación. A su vez, el contexto de situación, comprendido a la luz de la revelación, puede brindar algunos derroteros o lineamientos para el acompañamiento de las mujeres en situación de desplazamiento forzado en la ciudad.

El pretexto mantiene, de principio a fin, el hilo conductor de la investigación, y como tal, su aporte fundamental reside en poder delinear, al final del proceso hermenéutico, algunos derroteros o lineamientos que aporten en el acompañamiento a mujeres que padecen el desplazamiento forzado y la violación, para que se descubran como

⁶¹ Parra, *Textos, contextos, y pretextos*, 34.

⁶² *Ibid.*, 16.

mujeres, y por tanto, también amadas por Dios, constructoras de alternativas que promuevan y fortalezcan la vida, aun en medio de tantas situaciones que vulneran su esperanza.

En síntesis, en términos generales, el método hermenéutico constituye el horizonte general de comprensión en el que confluyen los aportes tanto teológicos como de las ciencias sociales y del lenguaje, en una circularidad que orienta la comprensión de los contextos, textos y pretextos de esta investigación.

Este proceso de comprensión de la realidad desafiante y confrontadora de la mujer, a la luz de la experiencia de la fe, se realiza en la circularidad hermenéutica⁶³, lo que implica un proceso de fundamentación de cada elemento, y un proceso de desfundamentación de cada uno de ellos.

El texto no halla su consistencia última en la pura y simple objetividad de sí mismo, sino a partir de la subjetividad de quien lo interroga y en él se autocomprende, en tanto que el pretexto de aplicación a una realidad dada des-fundamenta las pretensiones previas del texto y de la subjetividad personal de quien lo interroga.⁶⁴

Si el texto no supusiera las preguntas del contexto, no sería texto; por eso el texto no tiene fundamento último en sí, sino en su intérprete contextualizado. Además, si el contexto no supusiera la aplicabilidad modificatoria que reclama el pretexto, entonces el contexto no sería tal y la circularidad no sería posible.⁶⁵

En este sentido, los textos bíblicos, junto al contexto de situación y “el pretexto de la liberación de la opresión de las mujeres, se articulan en forma de espiral para aportar en la comprensión del sentido operativo y transformador de la existencia histórica de estas mujeres y de sus entornos”.⁶⁶

⁶³ Hoy se prefiere hablar de espiral antes que de circularidad, pues el espiral no se cierra; siempre está abierto a nuevas comprensiones.

⁶⁴ Parra, *Textos, contextos, y pretextos. Teología fundamental*, 48.

⁶⁵ *Ibid.*, 48.

⁶⁶ *Ibid.*, 36-37.

Como contexto de situación se cuenta con tres testimonios de vida que aportaron en la caracterización del desplazamiento forzado vivido por las mujeres en medio del conflicto armado, y se interpretaron con el análisis crítico del discurso.

Como texto, se cuenta con dos relatos bíblicos que se analizaron en honda articulación con los testimonios, con la hermenéutica crítica feminista y el aporte del análisis correlacional, sin perder de vista que se trata de textos narrativos.

Como pretexto está la pregunta que surge de la experiencia de las mujeres: ¿Cómo identificar –desde una mirada de género– en el cuerpo de la mujer violada y forzada a desplazarse la experiencia de la revelación-salvación de Dios a partir de sus testimonios de vida?

En la implementación del enfoque hermenéutico se responde al tratamiento de la siguiente información:

- Recoger y sistematizar los tres testimonios de las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado.
- Elaborar los registros etnográficos de las entrevistas.
- Desarrollar el estudio de los textos bíblicos (Jc 19,1-30 y Lc 10, 29-37).
- Desarrollar la fundamentación conceptual.
- Proponer unos lineamientos para la pastoral del acompañamiento, pensada desde la compasión a partir de los desafíos que se identifiquen en el proceso de investigación.

Capítulo 2

MARCO DE REFERENCIA

El objetivo del presente capítulo es desarrollar el marco de referencia que está a la base de esta investigación, sin el cual es imposible abordar el análisis de los testimonios y de los relatos bíblicos. Primero, se desarrollan las categorías para el análisis narrativo de la investigación, y segundo, algunas categorías para la realización del análisis hermenéutico crítico feminista de la liberación trabajado por Elisabeth Shüssler Fiorenza.

1. CATEGORÍAS PARA EL ANÁLISIS NARRATIVO DE LA INVESTIGACIÓN

1.1 MUJER, CORPOREIDAD Y SEXUALIDAD¹

*No nos convertimos en lo que somos
sino mediante la negación íntima y radical
de lo que han hecho de nosotros.²*

En esta investigación, en primer lugar se seleccionó como categoría de análisis la triada “mujer, cuerpo y sexualidad”³, porque el cuerpo

¹ Esta misma triada es utilizada por la filósofa y profesora de la Universidad de Granada, María López Pérez, para desarrollar su antropología en perspectiva de género, en “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 9-23.

² Jean Paul Sartre, en el prólogo a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon.

³ López Pérez, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 9-23.

y la sexualidad se trabajan en cuanto aportan a la comprensión de la categoría mujer. En los testimonios narrados por las mujeres, tales categorías están profundamente articuladas y la una sin la otra no se entienden.

La frase de Sartre con la que se inició este aparte recoge lo que la teología feminista, a través de la teoría crítica, se propone con la categoría mujer: deconstruirla⁴, para volverla a construir, otorgándole de esta manera su sentido transformador y liberador. A partir de esa frase se podría inferir que comúnmente se entiende por mujer una construcción social que ha favorecido su sometimiento y responde a intereses kyirarcales.⁵ De hecho, desde una mirada objetiva de la historia de la humanidad, es fácil constatar que universalmente la mujer ha sido considerada como “un ser inferior, subordinado al hombre, útil sobre todo o únicamente para la procreación y los trabajos domésticos”.⁶

En relación con la comprensión de la categoría mujer, sobresalen antropologías de corte dualista⁷, con visiones fragmentadas y sesgadas de la persona humana, en las que un sexo se impone sobre el otro⁸ y los

⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza plantea la deconstrucción en el conjunto de la teoría crítica, en la cual los métodos utilizados cuestionan los presupuestos atinentes a la identidad, la verdad y las normas percibidas. Tal cuestionamiento se lleva a cabo principalmente mediante la identificación de dualismos y contraposiciones y de la exposición de cómo el primer término, de carácter positivo, determina de forma negativa al segundo, con el objetivo de afirmar su propia positividad (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 274).

⁵ Hay que recordar que el kyirarcado es un neologismo utilizado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, a partir de los términos griegos *kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica del patriarcado, de forma que incluya las estructuras de dominación (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 277).

⁶ María Tera Porcile es uruguaya, Doctora en Teología, pionera en América Latina en hacer un acercamiento a la categoría mujer en perspectiva antropológica, teológica y pastoral, y la primera teóloga latinoamericana en publicar un libro sobre teología de la mujer (Porcile, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la iglesia: una perspectiva antropológica*, 31).

⁷ Las definiciones antropológicas que se han gestado desde diferentes ciencias, incluso dentro de la filosofía y la teología, remiten a cuerpos ahistóricos y cuerpos asexuados, en lo que a partir de la comprensión del hombre-varón se desprende la comprensión de hombre-mujer.

⁸ En el lenguaje cotidiano y popular se suele hablar del sexo “fuerte” sobre el sexo “débil” para referirse a los hombres y mujeres, respectivamente. Ello tiene gran impacto en las

roles culturales que tradicionalmente han caracterizado al varón y a la mujer tienden a confundirse con su naturaleza.

Por tanto, es obvio que la mujer se identifique exclusivamente con su rol de madre, cuidadora natural de los otros, destinada a las labores domésticas, y que los varones se identifiquen con el rol de ser los protectores naturales, los principales responsables de la generación de ingresos, que se desenvuelven en el escenario de lo público, del afuera; en cambio, es “lo natural”⁹ que la mujer se concentra en el adentro, en el ámbito de lo privado. Esto amerita reconstruir la categoría en términos de liberación y transformación en la experiencia de la mujer.¹⁰

Hablar de mujer es extremadamente complejo.¹¹ Sus mismas condiciones de vida, inmersas en tantas y tan variadas culturas, y sus diferentes circunstancias contribuyen a relativizar la idea de una “esencia” o “naturaleza de lo femenino”¹²; y reta cada vez más a distinguir entre “los datos biológicos propios de la mujer, y la capacidad que tiene ella de integrarlos en la libertad y la responsabilidad.

relaciones entre hombres y mujeres, tanto, que el sexo “fuerte” suele dominar e imponer su poder sobre el sexo “débil”, con lo cual se generan, a nivel familiar, político y eclesial, relaciones de desigualdad, en las que siempre prima la autoridad del varón.

⁹ Es importante anotar que las características que identifican los roles tanto del varón como de la mujer son socialmente construidas, y con frecuencia tales roles tienden a determinar lo que es un ser humano mujer o un ser humano varón. Por lo anterior, la teología feminista se propone recuperar la categoría mujer, en el reconocimiento de su propia corporeidad, lo que abre un panorama amplio para el reconocimiento de la mujer como sujeto.

¹⁰ Esta transformación la ha pensado la teología feminista en términos de una antropología de la mutualidad, de la reciprocidad en la relación hombre-mujer en la cual el ser humano se sitúe con toda libertad e igualdad de relación frente al mundo y a los otros, sean varones o mujeres. Es también la perspectiva de esta investigación (ver Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 77).

¹¹ María Teresa Porcile, en su libro *La mujer, espacio de salvación*, hace una sistematización de la categoría mujer a partir de la enseñanza oficial de la Iglesia, la teología de la mujer, la teología feminista, los nuevos feminismos, la teología feminista y el lenguaje del cuerpo, la teología feminista en el tercer mundo, y a partir de allí, afirma que hablar de mujer resulta un tema muy complejo, lo que exige rigurosidad, pensamiento crítico y apertura para desarrollar la categoría (Porcile, *Mujer, espacio de salvación*, 31 y 39).

¹² *Ibid.*, 31.

En otras palabras, se trata de pasar de la irracionalidad biológica a la integración humana y social¹³; y a pensar y concebir la mujer como un ser corpóreo en relación, es decir, como una persona que es y vive actuando en relación con otros y otras. Para tener mayor claridad sobre este aspecto, se hará un breve análisis de la antropología bíblica, especialmente a partir del Génesis.

1.1.1 La mujer según la antropología bíblica

En la antropología bíblica, el cuerpo humano, del hombre y de la mujer, están muy vinculados al grupo, a la propia comunidad y raza, lo que dificulta la pretensión de hacer un acercamiento en perspectiva de género. Sin embargo, esta realidad corporativa de la corporalidad en el antiguo Israel es un dato que ayuda a entender la corporalidad femenina.

El Antiguo Testamento no está interesado en una concepción del ser humano en cuanto persona individual.¹⁴ Es una categoría que no ha entrado plenamente en la antropología bíblica. Así parece indicarlo la escasez significativa de obras sistemáticas sobre antropología bíblica.

Se trata de antropologías que al homogeneizar, suprimen e invisibilizan las diferencias por más que éstas sean evidentes. La invisibilidad de género es la diferencia de sexo inscrita en el cuerpo del hombre y de la mujer.¹⁵

En la perspectiva bíblica es imposible pensar la vida sin el cuerpo. Para hablar de ser humano, se requiere del cuerpo como dato fundamental de sí y de su existencia.¹⁶ La perspectiva androcéntrica que ha caracterizado la antropología bíblica ha entendido la corporalidad de la mujer ligada y en dependencia con la corporalidad del varón. Sin embargo, desde una mirada de género, la corporalidad femenina cuenta con una representación simbólica propia y su cuerpo expresa vulnerabilidades y necesidades diferentes a las del varón.

¹³ Ibid., 243.

¹⁴ Navarro Puerto, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 139.

¹⁵ Ibid., 3.

¹⁶ Ver a Navarro Puerto, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*; Idem, *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, 139.

1.1.2 El relato yahvista de la creación. Gn 2,4b-25

Las teólogas feministas coinciden en afirmar que el relato yahvista de la creación es uno de los más conocidos en Occidente, pero al mismo tiempo de los más tergiversados. Esto ha permitido y/o justificado la opresión contra la mujer. La pretensión de este apartado es mencionar, mas no desarrollar algunos elementos de la antropología bíblica que –a partir del estudio que han emprendido algunas teólogas feministas– ha logrado aportes significativos para comprender de manera más amplia la categoría mujer.

Lo anterior exige procesos hermenéuticos de deconstrucción, a partir de la experiencia de opresión y sufrimiento de la mujer y, de esta manera, ampliar la frontera de comprensión bíblica de tal categoría. En primer lugar hay que decir que en el texto de creación del ser humano (Adam), según la tradición yahvista (Gn 2,4b-25), la mujer se revela como “plenamente humana, conformada y construida con los elementos constitutivos de todo ser humano”¹⁷ y con la misma dignidad del varón, creados los dos a imagen y semejanza de Dios.

Según María Teresa Porcile¹⁸, en el relato yahvista es posible distinguir tres tipos de conclusiones, en relación con la perspectiva antropológica: elementos antropológicos constitutivos de la mujer, elementos de relación propios de la mujer, consecuencias sociales de los aspectos peculiares de la mujer. A continuación se detalla cada uno de ellos.

¹⁷ Ibid., 164.

¹⁸ María Teresa Porcile hace un interesante análisis de los textos de creación del Génesis: considera que la interpretación que se ha hecho de ellos ha tenido un peso negativo histórico en la comprensión de la categoría mujer. Por lo anterior, considera que es prioridad, en su condición de mujer y de teóloga, releerlos, porque como “punto de partida, tienen un lugar central, en esta búsqueda, y en la renovación de la antropología teológica”. El análisis de los textos se hace, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, con base en los desarrollos propuestos por esta autora (Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 151- 182).

1.1.2.1 Elementos antropológicos constitutivos de la mujer

El relato aporta una serie de elementos antropológicos propios de todo ser humano; por tanto, comunes al varón y a la mujer: *néfesh*¹⁹ traducido comúnmente como alma; *ruah*²⁰, traducido como hálito; *`afar*, traducido como polvo (v. 7); y *basar*²¹, traducido como carne.

Las categorías bíblicas mencionadas ponen de manifiesto un ser humano que es creado, limitado, en quien la muerte hace parte de su realidad y el elemento de relación con el mundo es sensorial (Gn 2,16-17). Este ser creado solo tiene vida en la medida en que la recibe. Hasta aquí no hay propiamente diferencia entre el varón y la mujer.

1.1.2.2 Elementos de relación

El texto yahvista exalta el interés por las relaciones. A través de la relación el ser humano se reconoce a sí mismo como tal. Se destacan las siguientes relaciones que, aunque distintas, son complementarias:

¹⁹ *Néfesh* primero significó la garganta y la nariz (por donde se respira, en todo caso), e incluso la respiración misma. De ahí se pasó a la idea de principio vital (identificado aquí con la *psyjé* griega), e incluso de ser viviente. Es más interesante advertir que con este término se designa muchas veces al ser humano hombre y mujer en toda su integralidad (Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, 22). María Teresa Porcile, por su parte, afirma que *néfesh* no es identificable con alma, término por el cual se traduce. A ella le interesa destacar que *néfesh* es atribuible al Adam genérico, y por tanto, a todo ser humano, varón o mujer, por más que la diferenciación sexual no aparezca todavía en el texto. (Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 156).

²⁰ *Ruah* significa literalmente viento, brisa, sopro, respiración, vitalidad. En el Antiguo Testamento se usa, habitualmente, para designar el poder de Yahveh, y en algunos pocos casos, la comunicación de los poderes o dones divinos al hombre. Desde el punto de vista antropológico, “*ruah* puede también designar procesos vitales que expresan una disposición interna, caso en que la base sensible palidece notablemente, como humildad, orgullo, fidelidad, o, de manera general, una intención. [...] *Ruah* se toma finalmente como fuente de la vida espiritual superior, de donde proceden designios y pensamientos, así como intenciones y resoluciones” (Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, 23).

²¹ *Basar*. En su origen significa la carne de cualquier ser vivo. Significa igualmente el ser viviente como un todo. Pero, además, con frecuencia, significa la persona entera y en su integralidad. La carne es el ser viviente humano, la persona humana, lo mismo que alma (Ibid., 121).

- Relación con Dios: gracias a ella se gesta la vida y la existencia (Gn 2,7). La relación que constituye y caracteriza al ser humano es la de criatura.
- Relación con la tierra: el *Adam* es creado a partir de la tierra (Gn 2,7), a la cual se debe cuidar como a un jardín (Gn 2,15). Para el ser humano extraído de la tierra, esta relación tiene que ver con la vida, con el trabajo (Gn 2,15). Es una relación de *cultura*.
- Relación con los animales, a los cuales gobierna, nombrándolos y organizándolos (Gn 2,19): es una relación de poder y de dominio.
- Llama la atención en el relato yahvista que, pese a estas tres relaciones, el hombre está solo (Gn 2.18-20), y no encuentra en lo creado hasta el momento *la ayuda adecuada*; entonces se hace necesario algo distinto: la relación humana.
- Relación con el otro: se trata de una relación única con alguien de la misma naturaleza e identidad: no es alguien de quien se reciba la vida y a quien se obedezca como al señor Dios (Gn 2,7 y 16); no es alguien que haya que cultivar como la tierra (Gn 2,15), ni una criatura para ser dominada como los animales (Gn 2,19). Es una relación de comunión, de alteridad, de mutualidad y reciprocidad.

El texto yahvista resalta algo fundamental: justamente cuando la mujer es presentada al varón, éste habla por primera vez: “Ésta vez, sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona, porque del varón ha sido tomada” (v. 23). Y es aquí cuando por primera vez *el Adam* se distingue en su manera de ser: es un mismo ser humano, pero en dos modalidades diferentes. El que era ser humano (*adam*) ahora es varón (*ish*); cuando ve frente a él a una varona (*ishshá*) reconoce su íntimo parentesco, su origen común.

Hasta ese momento el ser humano no encontraba con quién identificarse; pero frente a la varona, a ese otro ser, igual y diferente, surge la autoidentificación: y a partir del reconocimiento de la diferencia nace la relación yo-tú, base de todas las demás.²² Y esto es un dato fundamental del relato bíblico: nadie puede identificarse a sí mismo sino identificándose frente al otro. Ese otro es como un *nosotros mismos*, pero al mismo tiempo, va más allá del *nosotros mismos*. María Teresa

²² Ibid., 162.

Porcile, de manera muy bella, afirma:

Y será en el sueño y en el éxtasis que surgirá el otro como espejo del yo más íntimo y más profundo. En la admiración total del éxtasis se vuelve sensible la diferencia unificante; luego se prolonga en un salirse de sí que entonces será voluntario: de la admiración nace la atracción.²³

Si se analiza bien el texto, en realidad el hombre no estaba solo: según Gn 2,18, estaban Dios, la naturaleza y los animales; sin embargo, en ninguna de esas relaciones el varón encontraba *la ayuda adecuada*; solo con la creación de la mujer aparece la única relación capaz de hacer que el varón se identifique como tal. Según Porcile, el ser humano solo encuentra su identidad peculiar en la diferencia dentro de la igualdad: o sea, en la equivalencia.

1.1.2.3 Conclusiones respecto de las consecuencias sociales de esa peculiaridad de la mujer

En el texto yahvista, la aparición de la mujer aporta novedad en relación con todo lo que Dios había creado hasta el momento. Es justo con esta criatura-mujer con quien el varón se puede identificar: “Esta sí es carne de mi carne, hueso de mis huesos.” Está ahí como un otro, que suscita la palabra, la admiración. La consecuencia que se desprende es evidente: la relación varón-mujer en todos los niveles es una relación de alteridad y reciprocidad: de igualdad²⁴ y diferencia. Ninguno de estos dos seres creados está por encima del otro, pero a la vez, el uno sí es diferente del otro.

En el contexto del conflicto armado colombiano, la condición de inferioridad de la mujer se refleja en el trato que recibe. Con frecuencia, su cuerpo es usado para mantener el orden. Al violar, maltratar y ex-

²³ Ibid., 164.

²⁴ María Teresa Porcile dice que, en el relato yahvista, al formar a la mujer de una costilla del hombre, se busca reiterar que la mujer es de la misma naturaleza que el varón. Este detalle, para ella, es tan evidente, que los malentendidos seculares y aun actuales, respecto de una naturaleza distinta, parecen incomprensibles. Por el hecho de haber sido creada en segundo lugar, la mujer ha sido considerada como subalterna; en realidad, todo el texto indica la misma dignidad, el mismo valor, la misma naturaleza humana (Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 160).

pulsar a las mujeres de los enemigos, se posicionan los objetivos de la guerra: dominar, imponer, apropiarse, silenciar, reducir, reprimir.²⁵

A pesar de lo anterior, la vida de las mujeres forzadas a desplazarse generalmente sigue adelante, y son ellas quienes asumen la responsabilidad de preservar la vida de sus familiares, porque sus maridos son retenidos por los grupos armados, asesinados, o sencillamente, una vez se produce el desplazamiento, en la ciudad, el hombre suele entablar otras relaciones afectivas y abandona a su mujer, dejándola totalmente desprotegida.

1.1.3 Cuerpo

Hoy los estudios de género tienen como una de sus banderas la recuperación de la categoría cuerpo en la reflexión sobre la mujer. Para desarrollar esta categoría, es necesario adentrarse en el debate que se ha generado a partir del giro antropológico²⁶, lo que ha evidenciado múltiples miradas sobre la persona humana.²⁷

Desde la perspectiva de las investigaciones científicas, han primado antropologías de corte reduccionista y de corte unidimensional, en las que prevalece la negación de lo humano y de la persona como ser unitario, en relación con y multidimensional. En esta línea, se ubican el

²⁵ Ardila, *Un enemigo conocido: abuso sexual en el hogar y como arma de guerra*, 99.

²⁶ A nivel del giro antropológico en teología, es clave el aporte de Karl Rahner. Él sostiene que la recuperación del hombre como tal no es un tema más, sino la cuestión que debe dominar en el conjunto de la teología dogmática. Para Rahner, toda teología es antropología, y viceversa. Con este supuesto, afirma que el hombre es espíritu, el hombre es cuerpo. Es cuerpo para ser espíritu y es espíritu en cuanto se corporaliza. Este tema es tratado en la perspectiva de la teología feminista por López Pérez, María José. “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 9-23.

²⁷ La reconocida teóloga, biblista y psicóloga Mercedes Navarro editó el libro *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios, cuerpos de mujeres en la Biblia. Exégesis y psicología*, en el cual un grupo de reconocidos académicos y académicas de diferentes formaciones profesionales, especialmente teólogos, antropólogos y biblistas, se arriesgan a trabajar un tema muy polémico, como es pensar el cuerpo, el sexo y la mujer en perspectiva feminista y en contextos de opresión. En el desarrollo del tema se seguirá especialmente a la filósofa María José López, quien hace un interesante análisis de las tres categorías: cuerpo, sexo y mujer.

*reduccionismo biologicista*²⁸ (que reduce al ser humano a su condición de animal), el *reduccionismo fisicista* (que reduce al ser humano a la condición de máquina y como ente de producción y de consumo²⁹, condición en la que la persona vive exiliada de su cuerpo y busca otros lugares para habitar, ignorando que justamente su cuerpo es el espacio privilegiado para ser habitado: “El cuerpo es el que nos posibilita vivir en lugar de ser vivido”), y el *reduccionismo estructuralista* (que llevado a su extremo, constituye la negación absoluta del hombre).³⁰

Frente a estos reduccionismos, María José López identifica tres vías de salida: las derivadas del conocimiento científico, las que surgen del conocimiento filosófico y las que brotan del quehacer teológico.

– En primer lugar, los debates antropológicos de los científicos, planteados fundamentalmente desde la física moderna, intentan ofrecer una visión del universo y del ser humano en él, y desde la biología, que estudia al ser humano en sus procesos, vitales, la funcionalidad bioquímica del organismo y de las estructuras anatómicas cerebrales. Esta problemática –según la filósofa María José López– se inscribe en

²⁸ Uno de los autores más reconocidos para desarrollar esta antropología es J. Monod; en su obra *El azar y la necesidad* reduce al ser humano a nivel animal y, por tanto, a ser objeto de manipulación, meramente biológica e instrumental. Para Monod, el ser humano solo puede ser descrito en términos bioquímicos. De ahí que no sorprenda que a la hora de hablar de cuerpo, sus desarrollos teóricos se centren en análisis descriptivos a nivel morfológico; o en el mejor de los casos, en procesos fisiológicos y químicos que buscan explicar lo que somos, por ejemplo, a partir de la genética. Aquí el giro antropológico se torna mera ilusión (López, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 11).

²⁹ El reduccionismo fisicista considera al ser humano como engranaje de la gran máquina del mundo y le obliga a someterse a las exigencias de un robot. Esto es un ser humano desprendido de sí mismo y de su cuerpo, que vive para producir. Su vida tiene más valía tanto cuanto más produzca. El cuerpo aparece aquí como objeto de producción y de consumo. Cuanto más se le invierta dinero al cuerpo en dietas, cirugías, ropa, joyas, etc., vale y es más apetecido (ibid., 11).

³⁰ El reduccionismo estructuralista, desarrollado, entre otros, por Michel Foucault, plantea que “el hombre no es el problema ni más antiguo ni más constante que se haya planteado el ser humano. No es en torno a él y a sus secretos por donde ha rondado largo tiempo y a tientas el saber [...] a todos aquellos que quieran aún hablar del hombre [...] no se puede oponer más una sonrisa filosófica [...] el hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento” (ibid., 11).

la dialéctica *hombre-animal*, y más concretamente, *hombre-cerebro*, y da lugar a posturas que van desde el *reduccionismo biologicista* hasta lecturas que oscilan entre el monismo fisicalista o emergentista en aquellos que propugnan la identidad *mente-cerebro* o el dualismo interaccionista, en los que mantienen la diferenciación *mente-cerebro*.³¹

— En segundo lugar, el debate filosófico, centrado fundamentalmente en las corrientes existencialistas, estructuralista y marxista, se sitúa en la dialéctica sujeto-objeto, que reduce al ser humano a una simple materialidad y le niega toda posibilidad de trascendencia. En este contexto, aparece la posmodernidad, caracterizada por el pluralismo, el eclecticismo, el relativismo, que configura una mentalidad pragmática-operacional centrada en el individuo y la productividad.³²

— En tercer lugar, el quehacer teológico, reflexionado a partir de los nuevos planteamientos científicos y las corrientes filosóficas contemporáneas, ha llegado a afirmar un aspecto fundamental de la teología de Karl Rahner y es que *toda teología es antropología, y viceversa*. Ello se constituye en un auténtico *giro antropológico*, necesario y fecundo para la teología. A partir de Rahner, se puede afirmar que *el hombre es espíritu, y es cuerpo. Es cuerpo para ser espíritu y es espíritu en cuanto se hace corpóreo*. Esta afirmación con frecuencia es ignorada por otras teologías, pues se continúa moralizando el cuerpo, especialmente cuando se trata del cuerpo de la mujer. Al pretender olvidar que tanto el varón como la mujer poseen cuerpo (mejor aun, son cuerpo) y que justamente en el cuerpo del uno y del otro es donde acontece el espíritu y la espiritualidad, “se consuma la dicotomía clásica cuerpo-alma y por lo mismo el destierro del cuerpo”.³³

Las teorías y planteamientos expuestos hasta aquí tienen en común que se olvidan de la dimensión corpórea y sexuada del ser humano.³⁴ Es

³¹ Ibid., 12.

³² Ibid., 12.

³³ Ibid., 13.

³⁴ La corporeidad y la sexualidad no se identifican completamente. La persona es un ser sexual en su constitución somática, y esta característica determina su ser. El ser humano no existe en abstracto. Existe en el “modo varón” y en el “modo mujer”; y esta realidad sexual es uno de los datos fundamentales del ser humano. La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no solo en el plano físico sino también en el psicológico y espiritual.

como si se ignorara que el ser humano es *cuero*, y por tanto, funciona como un todo y se manifiesta en la modalidad de varón y de mujer. Esto no puede pasar desapercibido porque, la mayoría de veces, cuando se habla de cuerpo se generaliza el del varón, como si fuera posible unificar la manifestación corporal de los dos géneros: varón, mujer. Con ello se pasa por alto que incluso morfológica, fisiológica y psicológicamente el cuerpo del hombre y el de la mujer son diferentes, “lo que constituye no solo una diferencia de sexo, sino también de género, es decir, de lo masculino y lo femenino”.³⁵ A continuación es importante hacer algunas precisiones sobre el cuerpo.

1.1.3.1 Cuerpo y corporeidad

El ser humano es más que su cuerpo: es un ser corpóreo, y tal –como lo afirman Lluís Duch y Joan Carles Melich³⁶–, “posee conciencia de su propia vivacidad, de su presencia aquí y ahora, de su procedencia del pasado, de su orientación hacia un mañana, de sus anhelos de infinito, a pesar de su congénita finitud”.³⁷ La corporeidad, en la persona humana, constituye su identidad propia y su concreción como ser en el mundo.

A lo largo de su trayecto vital (desde el nacimiento hasta la muerte), el cuerpo da forma y vida a las diversas escenificaciones de la persona: se da a conocer, se relaciona consigo mismo, con Dios, con el cosmos y con otros seres humanos, asunto que le es imprescindible para construir significativamente su espacio y su tiempo; y se convierte de esta manera –la corporeidad– en el escenario sobre el cual se desarrolla la vida, y específicamente, se propician las relaciones humanas.³⁸

Las sustancias químicas producidas por el organismo diferencian enormemente al hombre de la mujer. Se podría decir que cada uno de sus órganos y de sus células lleva la impronta de su sexo.

³⁵ López, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 13.

³⁶ La tesis central del libro de Duch y Melich, *Escenarios de la corporeidad*, consiste en que el cuerpo humano no es solo una porción de espacio sino primordialmente una corporeidad, es decir, un cuerpo que comunica, un cuerpo simbólico.

³⁷ Duch y Melich, *Escenarios de la corporeidad*, 240.

³⁸ La antropología relacional entiende al ser humano en relación consigo mismo, con los otros, con Dios y con el cosmos; y estas son, justamente, las relaciones que hacen de él o ella una persona.

1.1.3.2 *El cuerpo en la teología feminista*

La teología feminista³⁹ hace esfuerzos ingentes para recuperar el cuerpo en la antropología teológica. Frente a visiones sesgadas, dualistas y excluyentes, esta teología rechaza:

– El dualismo alma-cuerpo que ha hecho que el cristianismo tradicional desprecie el propio cuerpo y la sexualidad, y que incluso hoy día el cuerpo femenino sea visto como instrumento para la procreación, la explotación laboral o el comercio sexual. El llamado actual de la teología feminista es a despojar las relaciones humanas del dualismo dominación/subordinación profundamente arraigado en la mayor parte de las sociedades y de las Iglesias.

– Que al cuerpo de la mujer, por ser de mujer, le corresponda aceptar como natural manifestaciones culturales que favorecen de manera directa o indirecta el dominio, la opresión y la explotación de las que con frecuencia son víctimas las mujeres; una es la violación sexual, constante en el marco del conflicto armado, que incluso se impone a muchas mujeres como servicio a la lucha armada.

Las teología feminista es enfática en afirmar que el cuerpo femenino no es solo un componente biológico: la mujer es su cuerpo, *un cuerpo relacional*, lugar de reencuentro de dos identidades: masculinas y femeninas, que son plenamente humanas e iguales en dignidad.⁴⁰

1.2 GÉNERO

Con la categoría género se habla de una construcción social que, al asumir de manera diferenciada el impacto del desplazamiento sobre hombres y mujeres, determina las posibilidades y riesgos tanto de la violencia como de los procesos de atención y reubicación. Si bien en algunas acciones en el proceso del desplazamiento se afecta sin discriminación a hombres y mujeres, es innegable que las vulnerabilidades de unos y

³⁹ La investigadora Alice Demience hace un análisis bastante completo de los aportes de la teología feminista a la reflexión sobre cuerpo (Demience, “Teología de la mujer y teología feminista”, *Selecciones de teología* 160, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol40/160/160_demience.pdf. (consultado el 7 de septiembre de 2010).

⁴⁰ Ibid.

otros son diferentes y que en todo caso la mujer, como sobreviviente, es la que lleva el peso mayor de este sufrimiento.⁴¹

La anterior definición, además de que señala las diferencias entre hombres y mujeres, analiza y cuestiona los procesos históricos por medio de los cuales las diferencias se convierten en desigualdades, con el fin de contribuir a su transformación. Asimismo, el género se entrelaza con otras categorías estructurantes de las relaciones sociales, como la etnia, la raza, la edad, para contribuir al concepto de diversidad como categoría descriptiva y de situación deseable.

Como perspectiva de acción, la categoría género cuestiona el carácter de la teología de corte patriarcal fundamentalmente y de las estructuras androcéntricas de las prácticas religiosas a partir de la experiencia del sufrimiento y de las luchas de emancipación de las mujeres.⁴²

1.3 VIOLACIÓN SEXUAL Y DESPLAZAMIENTO FORZADO EN EL MARCO DEL CONFLICTO ARMADO COMO MAL RADICAL EN LA EXPERIENCIA DE LA MUJER

El desplazamiento forzado y la violación sexual son narrados por las tres mujeres, en sus testimonios, como experiencia traumática y desgarradora que les afecta de manera radical toda su vida.

Tal vez lo más doloroso para estas mujeres es sentirse abandonadas tanto por el Estado como por Dios, y es este silencio de Dios el que las lleva a confrontarse con su fe y su historia de sufrimiento: ¿Qué hice yo para merecer esto? ¿Qué estaré pagando? ¿Por qué Dios no se condele de nosotras? ¿Por qué permite que suframos?

La mujer descubre en su propio cuerpo la experiencia de un mal que ella no ha buscado sino que ha sido planeado y provocado. Tanto el desplazamiento forzado como la violación sexual son estrategias de dominación alimentadas por la fuerza del terror que afectan de manera radical a las mujeres.

⁴¹ Osorio, *Territorialidades en suspenso*, 72-78.

⁴² Tamayo, "Teología para otro mundo posible", *Revista Interacción* 42, Sección Experiencias, <http://perso.wanadoo.es/laicos/2005/942T-foro-teologia-liberacion.htm> (consultado el 8 de octubre de 2010).

A continuación se desarrolla brevemente lo que esta investigación entiende por violación sexual y por desplazamiento forzado; en un segundo momento, se explica en qué sentido la violación sexual y el desplazamiento forzado se presentan como un mal radical para estas mujeres.

1.3.1 La violación sexual

La violación sexual es una de las más graves violencias que se cometen contra una mujer. Incluye tres aspectos: penetración, fuerza o amenaza de fuerza y el no consentimiento de la víctima.⁴³ En términos generales, la violación se configura por la ausencia del consentimiento de la víctima y el empleo de la fuerza bruta. Melba Arias, investigadora y miembro de la Fundación CedaVida, que trabaja con mujeres abusadas, define la violación sexual en los siguientes términos:

*...la máxima agresión que se le hace a una mujer*⁴⁴, así como la peor forma de destrucción ejecutada sobre su dignidad e integridad corporal. El agresor, además de aprehender su cuerpo, destruye los sentimientos valorativos de sí misma [...], exponiéndola a la vergüenza más absoluta, generando traumas que se acompañan de sentimientos de degradación, culpabilidad y pena. Es allí donde se genera el mayor conflicto de la violación que afecta no solo a la víctima, sino a su entorno familiar [...]. Es por esto que este fenómeno debe ser analizado no como un problema individual sino social, ya que no solo se convierte en un trauma para quien la padece, sino que involucra a la familia, a la comunidad y a todo el conglomerado social por las graves consecuencias y traumas que trae para una sociedad machista y patriarcal como la nuestra.⁴⁵

⁴³ En Colombia, la Fundación CedaVida, como fruto de su investigación y experiencia de más de 21 años con población vulnerable y en situación de desplazamiento, ha realizado varias publicaciones, entre las que se destacan las siguientes: *La cosecha de la ira* (1996); *Guerreros ciegos* (1998); *Un enemigo conocido* (1999); *El corazón de la guerra (guerreros ciegos)* (1999); *La palabra de los inocentes, la construcción de lo impensable: la paz* (2003); *El presente: donde todo es posible. Una dinámica pedagógica para la cultura de paz*, 2 vols. (2008); *¿Por qué vincular a los hombres en la consolidación de la equidad de géneros? Una apuesta integral y relacional* (2009). Este acercamiento conceptual a la violación sexual es fruto de la investigación de Arias Londoño, *Cinco formas de violencia contra la mujer*, 56- 115.

⁴⁴ El subrayado es nuestro.

⁴⁵ Arias Londoño, *Cinco formas de violencia contra la mujer*, 56.

Tal como dice Melba Arias, la violación sexual es reconocida como la máxima agresión que se le hace a una mujer y la peor forma de destrucción ejecutada sobre su dignidad e integridad corporal. La violación rompe con los vínculos internos de la persona, y la lanza a un mundo de inseguridades, miedo y terror que difícilmente es superado, y lo más grave, prácticamente acaba en la mujer con el deseo y el placer de la sexualidad. Después de una violación, a toda mujer le cuesta mucho sostener relaciones sexuales con su pareja.

Desde el punto de vista legal, la violación es un crimen. Tiene que ver fundamentalmente con el poder y la violencia. Al usar el sexo como arma, la violación es un acto de agresión, de ira y de odio que pretende demostrar la capacidad de dominio del violador, a menudo para contrarrestar los sentimientos de inferioridad que el agresor o agresora sienten.

Parecen existir tres patrones básicos de violación: en el de poder, los violadores intentan poseer y dominar; en el de ira, intentan humillar o dañar; y en el patrón sádico, los obtienen placer cuando atormentan y abusan de su víctima.⁴⁶

Con la violación sexual se agrede física, emocional y espiritualmente el cuerpo de una persona creada a imagen y semejanza de Dios. Con la violación se ataca la integridad física de la víctima, y la persona queda humillada, sometida, degradada, agobiada por sentimientos de indefensión y temor.⁴⁷

Desde el punto de vista moral, la violación, y todas las formas de violencia sexual son pecaminosas. Se peca contra la víctima y el ofensor peca contra sí mismo, al traicionar la confianza y destruir la posibilidad de una relación entre él o ella y su prójimo. Además, tal como dejan claro las referencias al Antiguo Testamento, la violación es un pecado contra la comunidad (Gn 34,7; Jc 20,6; 2S13,12), extiende el miedo, la desconfianza, la hostilidad y la alienación, creando el caos y perjudicando la integridad de la comunidad. La violación es un pecado contra Dios porque es una violación de la persona como portadora de su imagen.

⁴⁶ Apuntes tomados de Atkinson y Field, *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, 1.169.

⁴⁷ *Ibid.*

En el contexto de la guerra, la violación sexual revela factores subyacentes que de otra forma permanecerían ocultos: la motivación de la violación es el sometimiento, la dominación y el control (del bando enemigo) antes que el mero desahogo sexual, que también es frecuente.

Cuando una mujer es violada en el contexto del conflicto armado, lo que está de por medio es una concepción de su inferioridad. Y justamente es este énfasis sobre la inferioridad de las víctimas de la violación y su entorno lo que justifica el tratamiento vejatorio.⁴⁸

La violación, el maltrato y el abuso sexual hacen parte de la violencia general que produce, sustenta y oculta la sociedad patriarcal contra las mujeres, y los menores. Sin embargo, y pese a lo anterior, la sociedad desestima y oculta la opresión de género y la permanente violencia⁴⁹ que atraviesan las relaciones genérico/sexuales en múltiples niveles.⁵⁰

Las violaciones con frecuencia quedan en la impunidad y la mujer prefiere callar, pero no por cobardía o miedo, sino como forma de resistir al sistema, pues para ella denunciar es ponerse en evidencia. La mujer sabe que los sistemas que imparten justicia son kyriocéntricos, por lo cual ella difícilmente podrá alcanzar justicia por medio de sus abogados y jueces.

A diferencia de cualquier otro delito, para que una violación sea confirmada como tal en los estratos judiciales, la mujer debe someterse prácticamente a otra violación, pues se requieren pruebas de carácter invasivo para confirmar el dictamen de la violación, y a eso le temen las mujeres. Por lo anterior, el silencio y el anonimato son la mejor forma

⁴⁸ Kramarae y Spender (eds.), *Enciclopedia internacional de las mujeres*, 2.462.

⁴⁹ Las convenciones internacionales sobre la mujer definieron la violencia sexual de género como “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como privado” (Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer”; Convención de Belem do Para, Capítulo I, artículo 1. Adoptada por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en Belem do Para, Brasil, el 9 de junio de 2004, y vigente para Colombia a partir del 15 de diciembre de 1996, en virtud de la Ley 248 de 1995).

⁵⁰ Navia Velasco, “La violación sexual, una mirada bíblico-teológica”, 76.

de resistir, aunque su cuerpo roto, día a día, les vaya acabando con la vida y los deseos de luchar.

A pesar de que la violencia es un fenómeno que afecta a todas las personas y a la comunidad en general, las mujeres, las jóvenes y las niñas son más vulnerables y están más expuestas a la violencia debido a la existencia de normas, creencias y prejuicios que imperan en la sociedad y tienden a subordinarlas, dominarlas y discriminarlas.⁵¹ Esta forma de violencia que patentiza desde el punto de vista epidemiológico una incidencia particular en las mujeres se ha denominado “violencia basada en el género” como una forma de violencia que se ejerce contra las mujeres por su pertenencia al género femenino.⁵²

El cuerpo de la mujer ha resentido las consecuencias de una tradición cultural que ha identificado la sexualidad femenina con el pecado, con lo impuro, con la encarnación del mal y de la tentación.

Por lo cual a la mujer se le ha mantenido a una prudente distancia de lo sagrado [...] de la liturgia, de los objetos rituales, del ministerio consagrado y de la mediación directa con Dios. Pues son acciones que requieren de un cuerpo “puro” y se desconfía que ella realmente lo tenga.⁵³

El uso de la violencia sexual como arma de guerra en la confrontación armada en Colombia es cada vez más evidente; hace parte del conjunto de prácticas comunes en el contexto de degradación de la guerra. El control físico de las mujeres (retención, violación⁵⁴, prostitución y explotación sexual de niños y niñas) hace parte del control simbólico de un territorio y de su población. Por lo general, la intimidación y la amenaza

⁵¹ Esta afirmación es fruto de una investigación hecha por un ente del Estado, luego de una investigación realizada con el apoyo de organizaciones de mujeres y otras organizaciones no gubernamentales (Defensoría del Pueblo y Profamilia, “Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas del desplazamiento forzado con énfasis en violación intrafamiliar y sexual”, 31.

⁵² Defensoría del Pueblo y Profamilia. *Módulo de la A a la Z en derechos sexuales y reproductivos. Para funcionarios y funcionarias con énfasis en violencia intrafamiliar y violencia sexual*, 61.

⁵³ Bingemer, “La mujer: protagonista de la evangelización”, 109.

⁵⁴ Hurtado, “Violencias de género y acceso a la justicia: un enfoque desde la perspectiva de género”.

directa obligan a las mujeres a guardar silencio y a no denunciar estas prácticas atroces e invisibles de la guerra.⁵⁵

1.3.2 El desplazamiento forzado

La categoría *desplazado* está llena de estigmatizaciones en la realidad colombiana. Por lo general, se entiende por desplazado a una *persona que tiene un origen dudoso, que tal vez haya sido guerrillero o paramilitar, que ahora en la ciudad vende dulces en la esquina, pide limosna, no quiere trabajar y con frecuencia es delincuente*. Así lo han expresado las mujeres en sus testimonios: “Nos señalan y nos ven como gente peligrosa. En la ciudad nos sentimos humillados, oprimidos, perseguidos y olvidados de Dios y del Estado.”⁵⁶

Se trata de una población que en categorías bíblicas se puede asimilar con “los pobres de Yahveh”, quienes en su formulación más determinada del “siervo sufriente de Yahveh” del segundo y tercer Isaías vienen a ser los miserables, los sufrientes, los perseguidos, los explotados y los desterrados que salen humillados de su tierra.⁵⁷ En este esquema, Dios se ubica del lado de los que sufren. El pobre sufriente que clama y se refugia en Yahveh es tenido por ese mismo Dios como justo, esto es, como un siervo de Yahveh.⁵⁸

En Colombia, no es suficiente con hablar de desplazado o desplazada. Tal como afirma Carlos Angarita, ello ocultaría el carácter violento del desplazamiento forzado, pues a las familias se les obliga a salir de su casa y de su territorio. Esto incluye la expropiación de tierra y eventos violentos⁵⁹, tales como hostigamientos, asesinatos, torturas, masacres, retención de los hijos varones y/o del marido, hostigamientos y violación sexual cometida especialmente contra mujeres y menores, lo

⁵⁵ Defensoría del Pueblo y Profamilia. *Módulo de la A a la Z en derechos sexuales y reproductivos para funcionarios y funcionarias con énfasis en violencia intrafamiliar y violencia sexual*, 38.

⁵⁶ Registro No. 03. “Testimonio de Myriam”. Archivo de la investigadora, 2.

⁵⁷ Baena, “Dios del lado de los pobres: un desafío a la esperanza”, 55.

⁵⁸ *Ibid.*, 54.

⁵⁹ Angarita, *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad. Comunidades en destierro. Narraciones para una espiritualidad del peregrino*, 19.

que afecta de manera radical a toda la familia, pero de manera especial a las mujeres, quienes como sobrevivientes del conflicto armado deben asumir la responsabilidad de la sobrevivencia en la ciudad.

Dado que el desplazamiento es una realidad impuesta y forzada, originada fundamentalmente por intereses de tipo económico de los actores armados, en esta investigación se habla indistintamente de desplazados forzados, desterrados o expulsados, pues su salida es obligada e implica huida, ocultamiento y silenciamiento.⁶⁰

Para las personas forzadas a desplazarse, el desarraigo, la expulsión y el destierro emergen de forma abrupta y traumática, generando rupturas espacio-temporales de los procesos de reproducción socioeconómica de unidades domésticas articuladas en una trama social más amplia, y por tanto, como un evento de crisis en las relaciones reales e imaginarias con el entorno. El entrecruzamiento de dos planos resulta analíticamente relevante frente a tal ruptura: el antes y el después (en términos espacio-temporales) o destrucción-desarraigo y supervivencia-reconstrucción (en términos conceptuales), y su relación con las diferencias de género.⁶¹

Por esta vía, se pueden determinar, en el antes, especificidades en cuanto a las formas y grados en los que los cuerpos de las personas desplazadas se exponen a la violencia, a los riesgos y amenazas a la vida, la integridad, la seguridad, según se trate de hombres o mujeres, de jóvenes, de ancianos o de niños, de campesinos y campesinas, indígenas, afrodescendientes o mestizos.

Del mismo modo operan esas diferencias de género en el periodo del posdesplazamiento, bien por los supuestos relativos a un sistema de división del trabajo por sexo que rigen el mercado de trabajo y de oferta de servicios institucionales, o bien por las expectativas de provisión económica y del servicio del poder doméstico por parte de los hombres, que al no cumplirse agudizan las crisis de relaciones y de identidad para hombres y mujeres, padres, madres e hijos.⁶²

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Merteens y Segura, "Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia", 30-43.

⁶² Ibid., 37.

1.3.3 Violación sexual y desplazamiento forzado

El desplazamiento y la violación no son realidades equiparables. Sin embargo, cuando se dan juntas, en el contexto del conflicto armado, afectan de manera diferencial al varón y a la mujer. Una mujer, después de una violación sexual, queda totalmente fragmentada, su cuerpo es roto por el maltrato y la violencia, y eso tiene efectos radicales y definitivos en su desarrollo vital.

Estas realidades dejan a la mujer en una situación de total indefensión, emocionalmente traumatizada, físicamente desintegrada, y desde el punto de vista social y económico, sometida a una pauperización cada vez mayor.⁶³

La violencia, el maltrato, la exclusión y la opresión son un mal que afecta a las mujeres desde que vienen al mundo, y se encuentra de tal manera extendido y difundido por todas partes, que para muchas y muchos es algo prácticamente natural, inevitable, como una consecuencia esencial que vendría incluida en el hecho de ser mujer. Desde el punto de vista cristiano, esto es algo equivocado y debería ser motivo de rechazo, pues la violencia, el maltrato y la opresión nunca serán queridos por Dios. Jesús de Nazaret, el rostro revelado del Dios cristiano, se manifiesta como el que vino para que todos tengamos vida, y vida en abundancia.

La cuestión de fondo, frente al sufrimiento de la persona humana, es el sentido de ese sufrimiento. Esta pregunta siempre ha estado presente en la reflexión teológica con diferentes matices.⁶⁴ En términos generales se reconocen dos líneas o manifestaciones del mal: el que procede del mal natural (terremotos, enfermedades, accidentes, etc.), y el producido por el mal moral, es decir, el que resulta de la acción humana, del mal histórico y del mal que se identifica como pecado.

En categorías teológicas, la violación sexual y el desplazamiento forzado son un mal infligido, provocado. Es lo que en la teología de la liberación se conoce como pecado social o estructural, el cual se objetiva

⁶³ Sobre cada uno de estos aspectos se trabaja en el siguiente capítulo, al analizar los testimonios de las mujeres sobre su experiencia como víctimas de tan atroces realidades.

⁶⁴ Este planteamiento es de Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 63-79, quien a su vez cita a Richard Sparks, para retomar las tipologías.

en instituciones, estructuras, mecanismos perversos de injusticia y opresión que afectan de manera radical la vida de los seres humanos, sometidos a situaciones de extremo sufrimiento y dolor.

Se trata de un pecado que debe ser planteado en términos relacionales y en dimensiones sociales y comunitarias, más que en términos jurídicos e individualistas⁶⁵, porque se tiende a relativizar los efectos reales que tiene este pecado en la vida de miles de hombres y mujeres.

1.4 LA EXPERIENCIA DE SUFRIMIENTO DE LAS MUJERES COMO LUGAR DE LA REVELACIÓN DE DIOS Y DE SU SALVACIÓN COMPASIVA

Caro, cardo salutis
(La carne es el quicio de la salvación).
Tertuliano

*El sufrimiento tiene la posibilidad de despertarnos con una puñalada. [...] tiene la posibilidad de mostrarnos a aquél de quien hemos oído hablar.*⁶⁶

Dios creó al varón y a la mujer a su imagen y semejanza, y los llamó a la plenitud de la vida; sin embargo, el ser humano, engeguado por el poder y el egoísmo, se desvió —por medio del pecado— del plan amoroso del Padre.

En este sentido, se entiende que en el contexto del conflicto armado colombiano, tanta muerte, desolación y violencia contra la mujer no sean fruto del azar, sino consecuencia de intereses económicos y políticos, que buscan el sometimiento de la población, y especialmente de la mujer, como estrategia para alcanzar mayor poder y dominio en los territorios en confrontación.

En este contexto, la pregunta de *cómo experimenta la mujer la revelación-salvación de Dios* constituyó una llamada a aterrizar toda la

⁶⁵ Muñoz, “Aportes de la teología de la liberación a la reflexión sobre la experiencia del pecado”, 277-290. Este artículo es una síntesis de su tesis doctoral.

⁶⁶ E. O’Connor, *Creative Suffering*, 99, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 152.

reflexión teológica de esta investigación, en los cuerpos concretos de las mujeres y en la experiencia de sufrimiento que deben enfrentar como sobrevivientes de la violencia sexual y del desplazamiento forzado. De esta manera, se hace necesario comenzar por desglosar cada una de estas palabras, para intentar una comprensión a partir de la experiencia de las mujeres.

Según el Concilio Vaticano II, en su constitución *Dei Verbum*, Dios toma la iniciativa de comunicarse a la humanidad (*DV* 2), y cuando los seres humanos, aun en las circunstancias más adversas, son capaces –mediante su experiencia de fe– de captar esa autocomunicación como salvación y plenitud de sentido (fe), entonces acontece la revelación-salvación, no como acto mágico, sino como ofrecimiento del Padre y aceptación de la persona humana, que se abre al misterio.

Este Dios cristiano no se da a conocer en un cuerpo de verdades abstractas, sino en una historia significada, con “gestos y palabras, hechos y sentido” indisociables en esta comunicación.⁶⁷ La salvación, entendida como “término general con el que se designa la liberación de un sufrimiento o mal personal y colectivo”⁶⁸, se hace visible en Jesús de Nazaret, quien se revela mediante actos significativos: salva a los enfermos curándolos de sus enfermedades (Mt 9,21; Mc 3,4,5,23; 6,56), da vista a los ciegos, etc.

En este sentido, la revelación es entendida como acto de amor de un Dios que comunica su misterio a los hombres y a las mujeres, para que ellos y ellas reconozcan esta presencia a partir de su experiencia de fe, la vivan y la sientan como salvación, es decir, como liberación del sufrimiento que los y las oprime, y como experiencia sanadora que resignifica el sufrimiento e impulsa la vida, aun cuando la cercanía de la muerte sea una evidencia cotidiana.

A partir de una mirada de género, la experiencia de la revelación-salvación cuenta con la mujer abusada y expulsada de su territorio como sujeto, nunca como ente pasivo. Es a través de ella, de su historia y de su experiencia de fe que se hace mediadora de salvación. Dios invita, se autocomunica, y la mujer, desde su fe, responde y posibilita la

⁶⁷ *Dei Verbum* No. 2.

⁶⁸ O’Collins y Farrugia, *Diccionario abreviado de teología*, 358.

salvación. Porque no hay duda de que “estando Dios presente en toda su creación (incluyendo por supuesto el cuerpo de las mujeres), todo es teofanía, todo es sagrado [...]. El rostro de Dios es visible para todos y lo permea todo”.⁶⁹

A continuación se desarrollan las categorías revelación y salvación, y en un tercer momento se explica cómo se entiende la salvación en la perspectiva de la compasión.

1.4.1 La revelación

La revelación se entiende aquí en la perspectiva del Concilio Vaticano II.⁷⁰ En la constitución *Dei Verbum*, se reconoce una revelación que se da por iniciativa de Dios: “Dios mismo ha querido revelarse al hombre y a la mujer, manifestándoles su misterio de salvación” (*DV 2*). Se trata de una revelación personal, no es algo, sino *alguien* quien se autocomunica (revelación).

Este acontecimiento se manifiesta con el término paulino de misterio. Con ello, el Concilio da una visión integral de la revelación: la *Dei Verbum*, que expresa así: “Por Cristo, la Palabra hecha carne y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de su naturaleza divina” (*DV 2*).

Para la *Dei Verbum* es claro que Dios no se revela en abstracto ni por fuera de la historia, sino por las vías de la encarnación y de la historia: el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas. En Jesucristo, Dios mismo ha entrado a la humanidad, para hacerse uno de nosotros, para compartir –mediante sus actos salvadores– la infinita compasión de Dios, expresión fehaciente de la experiencia de salvación ofrecida a toda la humanidad.⁷¹

En el contexto de la Sagrada Escritura –según Gustavo Baena– Dios trasciende en el hombre y la mujer para hacerlos infinitos.⁷² En este sentido, el objeto de la teología es el ser humano habitado por Dios,

⁶⁹ Comblin, *Teología de la ciudad*, 147.

⁷⁰ Restrepo Sierra, “La revelación según René Latourelle”, 114-116.

⁷¹ *Ibid.*, 114.

⁷² Baena y Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*, 1.

y Dios mismo es quien lo hace trascender; Dios se implica en la persona humana, creándola. Se trata de un Dios que todo el tiempo está creando a la criatura humana, para hacerla infinita, trascendente. La pregunta que surge en el marco de esta investigación es entonces ¿cuál es la mujer que Dios está creando a partir del sufrimiento infame y vil de la violación sexual?

El pueblo de Israel en el destierro comienza por primera vez a entender que Dios ya no está en el Templo como lugar único y exclusivo de su revelación: es en el destierro, a miles de kilómetros de Jerusalén y a partir de todos los sufrimientos y humillaciones que debe enfrentar como Israel, cuando comienza a descubrir que Dios se revela en el pueblo, en las personas. “Entendieron que Dios estaba con ellos en tierras extrañas y viviendo con ellos el sufrimiento y aflicción del destierro.”⁷³ En este sentido, Baena aporta:

El pueblo entendió que quien los había conducido al destierro era el mismo Yahveh, por medio del poder dominador de Babilonia, y que el mismo exilio era un castigo justo, fulminado por su Dios, a causa de las transgresiones a los estatutos jurídicos exigidos por la alianza. Lo sorprendente e incomprensible era el raro comportamiento de ese Dios Yahveh, el castigador, se hace presente en el lugar mismo del castigo: Babilonia, y comparte el castigo colocándose del lado de los castigados. Pero no solo se sitúa de parte de los oprimidos, sino que lucha contra las potencias dominadoras, en primer lugar contra Babilonia, los consuela, y los orienta, y finalmente los conduce nuevamente hasta la tierra, aunque ya no para poseerla autónomamente, sí al menos, para recuperar otra vez, su identidad propia, de elegidos de Yahveh, frente a todas las naciones, tal como lo expresan textos tardíos del Deuteronomio redactados en el exilio (4,32-40; 30,3-5).⁷⁴

Esta nueva experiencia lleva al pueblo de Israel a experimentar que Dios *salva en la contingencia humana*. Es más, este Dios se manifiesta de manera especial en el sufrimiento, más concretamente, en los pobres, identificados como los *pobres de Yahveh*, y traducido en las versiones actuales de la Biblia por *pobres-pobres*, en cuanto carentes de medios materiales de subsistencia.

⁷³ Baena, “Dios del lado de los pobres: un desafío a la esperanza”, 52-53.

⁷⁴ Ibid., 53.

Sin embargo, el sentido que se impone en el Antiguo Testamento con la expresión *pobres de Yahveh* era, en primer lugar, el de deportados, oprimidos, humillados, perseguidos y en general todos los sufrientes y miserables.⁷⁵

1.4.2 La salvación

El Dios cristiano se revela, se autocomunica con un fin específico: la salvación. Pero, ¿qué significa que Dios salva? Esta pregunta es respondida a la luz de la teología de la liberación. Para Ignacio Ellacuría, la salvación es ante todo una experiencia que comienza y se manifiesta dentro de las coordenadas de la historia y del tiempo; y se pregunta por la Iglesia como sacramento histórico de salvación.

Para desarrollar la sacramentalidad histórica de la Iglesia, este autor parte de la concepción paulina de cuerpo: “La corporeidad histórica de la Iglesia implica que en ella tome cuerpo la realidad y la acción de Jesucristo, para que ella realice una incorporación de Jesucristo en la realidad de la historia.” Y tomar cuerpo –para él– significa varias cosas:

...que algo se hace presente corporalmente y ese algo es real por el hecho mismo de tomar cuerpo, y se realiza deviniendo en otro sin dejar de ser quien era. También significa que algo cobra actualidad en el sentido que atribuimos al cuerpo como actualidad de la persona, y finalmente significa que algo, que antes no estaba, está en condición de actuar.⁷⁶

Hablar de salvación es, entonces, identificar la experiencia salvadora de Dios, con seres corpóreos, con necesidades y con historia. “La salvación, es siempre salvación de alguien y, en ese alguien de algo”⁷⁷, afirma Ellacuría.

Con esto no se pretende reducir la salvación como don de Dios, que se adelanta incluso a las necesidades humanas, y no lo es, porque las necesidades, entendidas en toda su amplitud, son el *camino histórico por el que se puede avanzar hacia el reconocimiento de ese don*, que se presenta como “*negación*” de las necesidades, una vez que desde

⁷⁵ Ibid., 55.

⁷⁶ Ellacuría, “La Iglesia de los pobres. Sacramento histórico de liberación”, 128.

⁷⁷ Ibid.

el mismo don, las necesidades aparecen como “negación” del don de Dios, de la donación misma de Dios.

En el caso de las mujeres abusadas y desplazadas, sus necesidades se convierten en el clamor mismo de Dios que se hace presente, se hace carne, historia⁷⁸, cuyo sufrimiento las lleva a clamar, a gritar, y a la vez las moviliza, las reúne, las convoca a unirse para protegerse, para defenderse y exigir su reconocimiento. La dignidad de hijas de Dios no admite omisión alguna en el trato de la justicia y la igualdad para todo ser humano. Así lo afirma Olegario González de Cardedal:

La salvación de la persona humana no acontece en el vacío de la historia, de alteridad y de futuro. El sentido y la existencia solo son reales en la carne, esto es, en el cuerpo; por ello todo discurso sobre la salvación tiene que desembocar en un discurso sobre la resurrección de la carne, si no quiere amputar a la persona su ser más propio, ya que todo lo que es real es al mismo tiempo, historia, sensación, relación y encuentro. La salvación cristiana se realiza en la carne; por eso la salvación plena implica la resurrección. La carne es el quicio de la salvación, en Cristo que la ofrece, y en las personas que la recibimos.⁷⁹

En el análisis feminista de la violencia contra la mujer se hace especial énfasis en identificar, interpretar y explicar los dispositivos de poder que utiliza el sistema sociosexual patriarcal para mantener, recrear y reproducir las relaciones que oprimen y someten a las mujeres.

Lo anterior permite visualizar la violencia contra la mujer como un *continuum* en sus vidas y no como expresiones inconexas⁸⁰, lo que en la teología de la liberación se configura como pecado social; por tanto, cualquier discurso que anuncie y promueva la salvación de Dios en los cuerpos violados y sometidos de las mujeres debe buscar primero que todo acabar con este pecado social que se manifiesta como un *continuum* que sigue acrecentando el número de víctimas.

⁷⁸ Ibid., 129.

⁷⁹ González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 859.

⁸⁰ Tal es la perspectiva del reciente informe de Oxfam, “Informe de Oxfam Internacional. La violencia sexual en Colombia: un arma de guerra”, Bogotá, 9 de septiembre de 2009, Oxfam, www.oxfam.org/es/policy/violencia-sexual-colombia (consultado el 14 de febrero de 2010).

Por siglos, las mujeres han llevado sobre sus espaldas el peso de una espiritualidad que las marca como pecadoras por el solo hecho de ser mujeres, y cuando estos pecados tienen que ver con la sexualidad, el hombre no tiene responsabilidad alguna: toda la culpa recae sobre la mujer abusada. Por eso, urge proclamar una experiencia salvadora que libere a las mujeres del yugo de sus culpas alimentadas por siglos en su conciencia de mujer, para que, como hijas de Dios, denuncien a sus victimarios y trabajen en un programa que elimine la violación sexual de sus vidas.

Solo en la medida en que la mujer sea capaz de superar la “victimización”, saliendo de la autocompasión y mirando hacia el otro o la otra que también sufre, generando redes de apoyo y solidaridad, para que nunca más se repita la infamia de la que fueron víctimas, es posible hablar de salvación.

Esta experiencia de salir al encuentro del otro y descubrir que desde ese otro también me habla Dios es experimentar en el propio cuerpo la experiencia del Dios creador,

...cuya comprensión del sufrimiento tenga que ver más con los dolores de parto del universo preñados de vida y aspirando a la plenitud de la vida, que a pagos por el pecado, propio del “esquema de la caída” que ha alimentado la dimensión sacrificial en detrimento de la misma mujer [...]. Se trata de proclamar una experiencia de Dios que libere a las mujeres de la culpa que sus victimarios han alimentado por siglos en su conciencia de mujer...⁸¹

Esto, para que como hijas de Dios denuncien tales delitos atroces, trabajen en un programa *que elimine la violación sexual* de sus vidas, y puedan volver a vivir en sus propios cuerpos la experiencia del amor misericordioso de Dios.

1.4.3 La salvación en el contexto del sufrimiento de la mujer

Para hablar de salvación y revelación es fundamental comprender la categoría cuerpo, pues sin él no hay revelación ni salvación. En el Antiguo Testamento, la idea de salvación se expresa en hebreo con una serie de raíces que se refieren a la misma experiencia fundamental:

⁸¹ De Miguel Fernández (ed.), *Espiritualidad y fortaleza femenina*, 17.

...salvarse uno es verse sustraído a un peligro en que estaba expuesto a perecer. Según la naturaleza del peligro, el acto de salvar tiene afinidad con la protección, la liberación, el rescate, la curación. La salvación llega con la victoria, la vida, la paz.⁸²

Cuando Israel se halla en un periodo crítico de aflicción y sufrimiento y se ve librado por Dios, bien sea por una circunstancia providencial o por la intervención de una persona, entonces experimenta “la salvación de Dios”. En el Nuevo Testamento, la revelación de Jesús como salvador se experimenta mediante actos significativos y concretos en los cuerpos de hombres y mujeres: Jesús salva a los enfermos (Mt 9, 21; Mc 3,4; 5,23; 6,56), Jesús devuelve la dignidad a las mujeres, Jesús libera a los cautivos, etc. Lo esencial es creer en él: la fe es la que salva a los enfermos (Lc 8,48; 17,19: 18,42) y los discípulos son reprochados por haber dudado (Mt 8,26).⁸³

1.4.3.1 La salvación en la perspectiva de la compasión

La compasión, en la experiencia bíblica (especialmente del Éxodo), está en relación directa con el sufrimiento y –según Jon Sobrino⁸⁴– se entiende, en primer lugar, como acción, o más exactamente, como reacción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas (el sufrimiento, en este caso, es de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y, segundo, la acción es motivada solo y exclusivamente por ese sufrimiento para transformarlo.

Tal y como se entiende a nivel popular, la compasión significa la emoción que se experimenta cuando una persona se conmueve frente al sufrimiento ajeno y también significa el acto de compartir el padecimiento de otros con el propósito de aliviarlo. La primera conceptualización puede incluir el deseo de aliviar el sufrimiento; la segunda requiere un acto para conseguirlo. “En consecuencia, la compasión conlleva un *hacer* y no solo un *decir*.”⁸⁵

⁸² Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 825.

⁸³ *Ibid.*, 829.

⁸⁴ Sobrino, *El principio- misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, 32.

⁸⁵ Atkinson y Field, *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*, 343.

Una respuesta compasiva al sufrimiento requiere que uno se sienta conmovido por el dolor ajeno, actúe para eliminar sus efectos inmediatos, y obre a largo plazo, para corregir las estructuras que pudieron dar origen al mismo. Por consiguiente, la persona muestra y vive la compasión.

Por lo anterior, la categoría compasión, tal como la desarrolla J. B. Metz⁸⁶, no solo es evangélica sino también política. Se trata de una compasión que reacciona ante el sufrimiento de las víctimas de la opresión y de la injusticia, para rechazarlo y transformarlo. No es cualquier compasión, sino de la misma que movió a Jesús a actuar durante su vida histórica, al relacionarse con las víctimas de la exclusión y la opresión política y religiosa propia de su época para transformar esa realidad. Con esta manera de entender la compasión, Jesús mostró una “nueva forma de vivir”, que se concreta en el amor al cual él aludía cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y amor al prójimo.⁸⁷

A partir del sufrimiento de las mujeres que han sido víctimas del desplazamiento forzado y la violación sexual es imposible hablar de salvación sin aludir a la compasión que impregnaba todos los actos de Jesús; se necesita lo que John Sobrino llama “una teología con un principio de misericordia: *intellectus amoris et misericordia*”⁸⁸, que se haga cargo del sufrimiento de las víctimas en clave de compasión, que tome partido por los y las que más sufren y que justamente –para el caso de esta investigación–, sean “los cuerpos violados y maltratados de la mujeres” un lugar epistemológico por excelencia, desde el cual se haga teología y se vislumbren nuevas comprensiones, y que ante tanta infamia se desenmascare y se denuncie proféticamente a quienes causan dicho sufrimiento.

⁸⁶ Metz, *Memoria passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 160-177. Este autor hace un profundo y rico desarrollo en torno de la compasión al cual se estará aludiendo en este desarrollo temático.

⁸⁷ *Ibid.*, 165.

⁸⁸ Sobrino, *El principio-misericordia*, 68-69.

2. CATEGORÍAS PARA EL ANÁLISIS TEOLÓGICO CRÍTICO FEMINISTA DE LIBERACIÓN

Para desarrollar estas categorías, se parte del pensamiento de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza⁸⁹, una de las más reconocidas en el campo de la teología feminista. Para ella, la teología de la liberación crítico-feminista no puede contentarse con analizar y explicar las estructuras socio-religiosas de dominación que marginan y explotan a las mujeres y a otras no personas, sino que ha de procurar cambiar por completo las estructuras de alienación, explotación y exclusión. Para Schüssler, la meta es transformar los saberes teóricos-teológico-religiosos y los sistemas sociopolíticos de dominación y subordinación que caracterizan a Occidente. En este horizonte de comprensión se entienden y se desarrollan las categorías que se abordan a continuación.

2.1 KYRIARCADO

Elisabeth Schüssler Fiorenza prefiere hablar de kyriarcado antes que de patriarcado. A este último lo vincula estrechamente con el género masculino del *padre*, mientras que el kyriarcado alude al abuso del poder que ella combate más allá de toda cuestión de género.

El kyriarcado ha sido, tradicionalmente, el gobierno del emperador, amo, señor, padre, esposo, sobre sus subordinados, en especial sobre las mujeres, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptualizarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión.⁹⁰

2.2 KYRIOCENTRISMO

Este término se refiere a articulaciones ideológicas que convalidan y son sostenidas por relaciones kyriarcales de dominación. Schüssler reemplaza la categoría *androcentrismo* por la categoría *kyriocentrismo*,

⁸⁹ Este análisis se hace con base en dos de las obras más importantes de Schüssler: *Los caminos de la sabiduría* y *Cristología feminista crítica*.

⁹⁰ Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 32.

y la mejor manera de entenderla es considerarla como marco intelectual e ideología cultural que legitima y es legitimada por estructuras sociales y sistemas de dominación kyriarcales, que generan, legitiman, inculcan y sostienen el kyriarcado.

Para Schüssler Fiorenza, el antiguo problema del abuso del poder sobre las mujeres principalmente, pero también sobre los hombres, tiene su expresión moderna en los discursos de todo tipo que suponen la dualidad de los sexos.⁹¹

2.3 EKKLESIA DE MUJERES⁹²

Esta categoría, trabajada y propuesta por Schüssler, incluye también a los hombres, y no se limita a un escenario de mujeres teólogas o cristianas. Ella recrea el término *en la perspectiva de la lógica y la retórica*⁹³ y la entiende ante todo como un espacio contrahegemónico al kyriarcado donde es posible vivir la democracia radical.

Se trata de un espacio metafórico que sostiene prácticas críticas capaces de transformar los discursos teológicos corrientes y hegemónicos, perjudiciales a las mujeres y a otros seres humanos que comparten su condición oprimida, mediante la creación de imágenes.⁹⁴

2.4 DEMOCRACIA RADICAL

La democracia radical es un sistema sociopolítico que Shüssler propone como alternativa al kyriarcado. Implica igualdad en el ejercicio de la ciudadanía y en la toma de decisiones, así como equidad, libertad y bienestar radical o total para todas las personas, sin excepción, en

⁹¹ Ibid., 16 y 32.

⁹² Ibid., 32.

⁹³ Para Schüssler, la retórica hace referencia al contexto: expresa valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones. Por su parte, la interpretación retórica concentra su atención en las clases de efectos que producen los textos bíblicos y la manera como los producen. Además, presta atención tanto a los tipos de mundos socio-simbólicos y de universos morales que producen los discursos bíblicos como a la manera como lo hacen (Vélez, *El método teológico*, 147).

⁹⁴ Ibid., 32.

los ámbitos económico, cultural, político y religioso. Se concreta en relaciones e instituciones verdaderamente participativas e igualitarias⁹⁵, el gran desafío en la vivencia cristiana en sociedades fragmentadas e inequitativas.

⁹⁵ Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 274.

Capítulo 3

CARACTERIZACIÓN DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO, UNA MIRADA DE GÉNERO

1. VIDAS MÓVILES EN CIUDAD BOLÍVAR

La caracterización del desplazamiento que se hace en este capítulo parte de los testimonios de tres mujeres¹ y de la experiencia de la investigadora por cerca de tres años en la docencia en Teología pastoral y en el Programa de Prácticas Sociales e Interdisciplinarias de la Pontificia Universidad Javeriana, Vidas Móviles.² Éste funciona en la localidad de Ciudad Bolívar, donde concurren personas y familias que han sido forzadas a desplazarse desde diversos rincones y regiones del país.

Dicho Programa nace como una apuesta de profesores y estudiantes para asumir de manera comprometida, interdisciplinaria y compasiva los nuevos desafíos que plantea a la academia la población en situación de desplazamiento que llega a la capital de la República, para recomenzar

¹ Más adelante se hace el análisis de estos testimonios; por ahora, y a manera de introducción, solo se nombran.

² Vidas Móviles es la respuesta que en el 2007 dieron cinco facultades de la Universidad Javeriana, bajo el liderazgo de la de Medicina, a la invitación de la Asociación de Facultades de Medicina, Ascofame, para participar en un Proyecto Nacional de Acompañamiento y Orientación a Población en Situación de Desplazamiento en diferentes ciudades del país. Esto, con el propósito de contribuir al mejoramiento de las condiciones de bienestar de 13.600 familias en las ciudades de Cartagena, Quibdó, Neiva, Popayán, Ibagué y Bogotá. Al terminar el convenio con Ascofame, la Universidad Javeriana asumió, a partir de 2009, el Programa como parte de su proyección social. El compromiso del Programa es acompañar de manera integral y desde una perspectiva de derechos humanos a las familias que a diario llegan a Bogotá.

sus vidas en las márgenes de esta ciudad.³ Ello exige pensar *una pastoral de frontera*⁴ en un lugar de frontera: la localidad de Ciudad Bolívar.

De acuerdo con el informe de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes, el lugar de la capital donde se alberga el mayor número de personas en situación de desplazamiento es esa localidad⁵; le sigue el municipio vecino de Soacha. El Programa se situó en uno de los barrios de Ciudad Bolívar: Jerusalén⁶, donde se contó con el apoyo de monseñor Francisco Nieto, obispo de la Zona Pastoral del Espíritu Santo, a la que pertenece esta localidad, para que Vidas Móviles ubicara su sede en la Parroquia de Nuestra Señora de Jerusalén.

Vidas Móviles se propuso, en un primer momento, conocer de cerca, mediante la escucha atenta, visitas domiciliarias y recorridos por la zona, a las personas y familias en situación de desplazamiento, para

³ Según la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes, en su boletín informativo de abril del 2009, Bogotá fue la región más afectada por la llegada masiva de población en situación de desplazamiento. Solo en 2008, los sistemas de información del Estado registraron 56.087 personas desplazadas. En 2009, la cifra se disparó, y el alcalde Samuel Moreno, confirmó que “el Distrito capital está atendiendo diariamente 200 personas, lo que corresponde a cerca de 50 familias” (Codhes, *Boletín de prensa*, 9 de abril de 2010, 4).

⁴ La pastoral de frontera es una categoría usada por la Compañía de Jesús para identificar la misión que se dirige a los lugares y personas que están al margen de la sociedad, no solo a nivel físico, sino también simbólico. Es ir a aquellos lugares donde otros, por diversos motivos, no pueden ir.

⁵ Codhes, a partir de un estudio realizado por la Secretaría de Gobierno de Bogotá, informó que la localidad que recibe el mayor número de población desplazada es Ciudad Bolívar, con 25%. Le siguen Bosa y Kennedy, cada una con 10%; Usme, con 7%, y Engativá, con 5% (Codhes, *Boletín de prensa*, 9 de abril de 2010).

⁶ Este barrio hace parte de la Unidad de Planeación Zonal, UPZ, que lleva su nombre: Jerusalén. Su origen se remonta a 1981, cuando comienza la urbanización espontánea de la Hacienda Casablanca. La UPZ Jerusalén se encuentra ubicada al centro de la localidad y enfrenta graves problemas, porque la mayor parte de sus barrios (Caracolí, Santa Viviana, Santo Domingo, Potosí, la Isla, Los Robles y El Oasis) no han sido legalizados. El sector no ha contado con una planeación que garantice la calidad de vida de sus pobladores. Además, se trata de una zona identificada por las autoridades competentes como de alto riesgo, porque existe una probabilidad mayor a 44% para que se presenten eventos de remoción de masas, con un factor de seguridad menor a 1,1 (Alcaldía Mayor de Bogotá, *Recorriendo Ciudad Bolívar, Diagnóstico físico y socioeconómico de las localidades de Bogotá*, 15).

identificar sus gritos, y a partir de ellos y con ellos organizar el plan de acompañamiento⁷ a esta población. Así nació y se configuró Vidas Móviles, en el cual participan más de doce programas académicos, cerca de cincuenta estudiantes cada semestre y un equipo docente de diez profesores.

De acuerdo con la base de datos de Vidas Móviles⁸, se ha logrado constatar que la población desplazada que llega a Ciudad Bolívar es mayoritariamente joven⁹, campesina y de sexo femenino.¹⁰ Las mujeres, como fruto del proceso de acompañamiento, han manifestado que la causa de su desplazamiento forzado fue la violencia sexual de la que fueron víctimas¹¹ en virtud de su género¹², en el contexto del conflicto armado colombiano.¹³

⁷ Acompañar, para Vidas Móviles, es ponerse en los zapatos del otro o de la otra, sentir con, caminar con. Ello exige contar siempre con el otro como interlocutor y como sujeto de su propio proceso de acompañamiento.

⁸ De acuerdo con los registros de Vidas Móviles, las 1.076 personas que se atendieron corresponden a 225 familias provenientes de Tolima (75), Chocó (46), Cundinamarca (46) y Meta (42). De esta población, 627 son mujeres y 449, hombres. De las mujeres atendidas, 27% admitió ser cabeza de hogar. Ver a Fernández y Gutiérrez, “Proyecto Vidas Móviles: caracterización de las poblaciones en situación de desplazamiento y vulnerable receptora en la localidad de Ciudad Bolívar”, <http://med.javeriana.edu.co/publi/vniversitas/serial/v50n1/pdf/Proyecto%20Vidas..pdf> (consultado el 16 de julio de 2010).

⁹ *Ibid.*, Según datos de Vidas Móviles, la edad promedio de la población en situación de desplazamiento es de 20,8 años; y por cada 100 mujeres hay 89,9 hombres.

¹⁰ Según la investigadora Martha Bello, tres de cada diez hogares víctimas del desplazamiento forzado en Colombia tienen a la mujer como la cabeza visible y única responsable del hogar; y seis personas de cada diez desplazados son mujeres (Bello, *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*).

¹¹ Violencia sexual es todo acto o comportamiento sexual que se ejerce utilizando la fuerza; esto puede incluir amenaza física, psicológica, emocional, que aprovecha las condiciones de vulnerabilidad, desigualdad y poder que pueden existir entre la víctima y el agresor. La violencia sexual adopta muchas formas, incluida la violación y la esclavitud sexual, la prostitución forzada, el embarazo forzado, el acoso y la explotación sexual, el aborto forzado, actos sexuales abusivos e incestuosos (Acnur, “Mujeres... historias por contar, vidas por transformar. Talleres sobre violencia sexual contra las mujeres en el marco del desplazamiento forzado”, 17, *Acnur*; www.acnur.org/biblioteca/pdf/7272.pdf (consultado el 15 de marzo de 2010).

¹² La violencia basada en género (VBG) incluye cualquier acto de maltrato físico, sexual, emocional y económico contra una persona por el hecho de ser mujer o varón. Las víctimas

Estas mujeres se identifican como creyentes y no dejan de buscar y de esperar. Se resisten a asumir de manera pasiva la vida y animadas por su experiencia de fe¹⁴ se asumen como *tejedoras de sororidades*.¹⁵ En los barrios marginados de la capital nada les está dado, todo lo tienen que luchar, por lo cual ellas se organizan con otras mujeres para reconstruir sus vidas y las de sus familias. En palabras de Carmiña Navia, “en el barrio se generan redes de nuevas y transformadoras relaciones en las que el interés crítico y colectivo va ganando espacio asumiendo –por supuesto– el interés concreto de y por la vida cotidiana de quienes la constituyen”.¹⁶

1.1 LA PRESENCIA DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CIUDAD BOLÍVAR

En Ciudad Bolívar, la Iglesia Católica cuenta con más de treinta parroquias y cerca de 44 comunidades religiosas, que acompañan a más de un millón de habitantes desde la pastoral parroquial, la educación, la salud, la formación integral, los comedores comunitarios, los jardines infantiles, entre otros.

mayoritarias de este tipo de violencia son las mujeres, debido a los roles y características que se le atribuyen al ser mujer en los diferentes escenarios de la sociedad. (Ibid., 12).

¹³ El conflicto armado en Colombia se asocia “a un entramado complejo donde intervienen varios actores (grupos armados ilegales, mafias del narcotráfico, empresas nacionales y transnacionales), quienes –motivados por intereses fundamentalmente económicos– imponen su fuerza para expulsar y desplazar a la población civil. En este sentido, el desplazamiento no es un efecto colateral de la guerra, sino una estrategia buscada, calculada y concertada, que ha permitido y facilitado la acumulación vertiginosa de tierra y capital” (Bello, *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*).

¹⁴ Aquí hablamos de experiencia de fe como la capacidad que tienen las mujeres de trascender su propio sufrimiento, para enfrentarlo y superarlo. Ellas, a partir de experimentar a un Dios que está de parte de la vida y no de la muerte, están dispuestas a defender, proteger y cultivar sus vidas y las de sus seres queridos, cueste lo que cueste.

¹⁵ Para Carmiña Navia, la mujer cumple un papel protagónico en los barrios populares. Ellas luchan y se organizan –incluso más que los varones– para lograr mejores condiciones de vida para sus familias. No es difícil encontrarlas en la junta para conseguir agua, luz, o la construcción de la escuela, etc. (Navia Velasco, *La nueva Jerusalén femenina*, 27).

¹⁶ Ibid., 28.

La V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, realizada en Aparecida, recuerda que los desplazados y migrantes son uno de los “rostros sufrientes que nos duelen”¹⁷ y que deben “ser atendidos de manera prioritaria, ya que constituyen un hecho nuevo y dramático”¹⁸ que exige el compromiso de toda la comunidad cristiana. Aparecida reconoce que aunque persisten “actitudes de miedo [...], tendencias a encerrarse en los métodos antiguos y de tomar actitudes defensivas ante los nuevos desafíos [...], ya es hora de pasar de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera”.¹⁹ Esto es una pastoral en la que la Iglesia se siente enviada a vivir la compasión, para atender los gritos y las heridas de aquellos y aquellas que han sido golpeados, asaltados y dejados “medio muertos” en la frontera del camino de la historia.

2. LOS GRITOS DE LOS CUERPOS DE LAS MUJERES VIOLADAS Y FORZADAS A DESPLAZARSE, UNA LLAMADA A LA COMPASIÓN²⁰

En más de cincuenta años que lleva el conflicto armado colombiano, las mujeres han sido víctimas permanentes y mayoritarias de un mal²¹ que, fruto de intereses económicos, se impone con mayor crudeza entre aquellos y aquellas que tienen la vida más vulnerable, en especial, las mujeres, los niños y las niñas. Esto se convierte en llamada permanente que clama al cielo, porque por su condición de mujeres y niños están

¹⁷ Celam, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida. Documento conclusivo*, No. 411a.

¹⁸ *Ibid.*, No. 411b.

¹⁹ *Ibid.*, No. 370.

²⁰ La compasión es entendida como la capacidad de sentir el sufrimiento del otro. La compasión se hace más intensa ante el sufrimiento inmerecido o como consecuencia de la injusticia, la crueldad, la violencia absurda y el terrorismo. Se compadece para actuar y transformar (García-Baró *Pensar la compasión*, 22).

²¹ El mal implica un sufrimiento que es impuesto, “nosotros no lo provocamos, él nos afecta [...]. El sufrimiento disminuye la integridad física, psíquica o espiritual. Se trata de un sufrimiento que se opone a la reprobación o la lamentación; porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento lo hace víctima: contra esto clama la lamentación” (Ricoeur, *El mal un desafío a la filosofía y la teología*, 24-25).

más expuestos a todo tipo de violencia, especialmente a la violación sexual.²² Las mujeres desplazadas no solo sufren por su pasado violento y cruel como víctimas de la violencia sexual²³, sino también por la incertidumbre y la angustia que supone iniciar su nueva vida como mujer sobreviviente²⁴, abandonada, viuda o cabeza de hogar, en una tierra extraña, sin conocidos ni amigos, sin recursos ni trabajo, en un contexto de pobreza, inseguridad y señalamientos.

Además de lo anterior, en la ciudad son mayoritariamente las mujeres quienes asumen la sobrevivencia como *responsabilidad de preservar la vida*²⁵ de sus familias, y son ellas quienes luchan por el bienestar de sus familias, olvidándose de sus propios cuerpos. Estas mujeres asumen de manera abrupta varios cambios: pasan de su vereda o pueblo, donde todos compartían un mundo vital y simbólico similar, al barrio marginal, más heterogéneo, plural y complejo; de un grupo humano en el que más o menos se compartía la misma cultura, a convivir en una misma cuadra con seres humanos de distintas regiones, climas y costumbres, cuyo denominador común es la pobreza y con quienes poco o nada se comparte porque el ambiente de desconfianza, que reina en estos barrios, difícilmente les permite establecer otro tipo de relaciones.

²² Profamilia publicó en 2001 un estudio sobre salud reproductiva en mujeres desplazadas. El informe señala que una de cada cinco ha vivido el abuso sexual y 27% no hace ninguna denuncia; tres de cada 10 mujeres, entre los 13 y los 19 años, son madres o están esperando su primer hijo, y cerca de la mitad de estos casos son embarazos no deseados. Asimismo, 8% de las niñas han sido violadas antes de los 14 años (Ojeda y Murad, *Salud sexual y reproductiva en zonas marginadas. Situación de las mujeres desplazadas*).

²³ El maltrato al que han sido sometidas las mujeres colombianas ha sido múltiple como víctimas de la guerra; “pero es una historia invisibilizada que aparece poco en los documentos oficiales. La violencia sexual se presenta con mayor gravedad, y se considera como inexistente a la luz pública, pues se ha tratado apenas de manera marginal” (Fisco, “Atroces realidades: la violencia sexual contra la mujer en el conflicto armado colombiano”, 126).

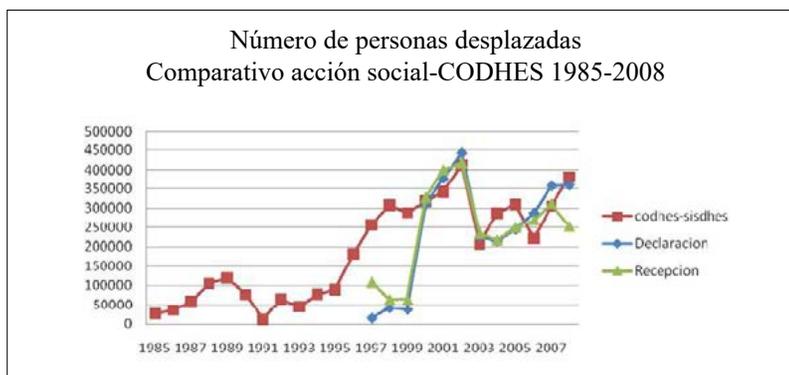
²⁴ La mujer es sobreviviente del conflicto armado, porque con frecuencia su esposo e hijos varones son retenidos, asesinados o están involucrados en dicha confrontación. Por tanto, en el momento del desplazamiento, es a ella a quien corresponde enfrentar “sola” la huida y la llegada a la ciudad.

²⁵ “La responsabilidad de preservar la vida” es una frase de Kaplan citada por Thompson (1995:375), para referirse a la participación de las mujeres en las revueltas en Inglaterra en el siglo XVIII (Osorio, *Territorialidades en suspenso*, 74).

En síntesis, el *desplazamiento forzado actúa sobre hombres y mujeres*, “desestructura mundos sociales y simbólicos y provoca la ruptura con todo su mundo conocido como son las creencias, valores, prácticas, formas y estilos de vida”.²⁶

Para la Consejería de Derechos Humanos y Desplazamiento, Codhes, el éxodo de personas y familias sigue siendo una manifestación grave, crítica, sostenida y prolongada de una crisis humanitaria que el país está lejos de querer y poder solucionar (ver Tabla 1). Este sufrimiento es cada vez más dramático²⁷: durante el periodo de 2002 a 2009, la cifra de desplazados ascendió a 2’412.834 personas. Esto quiere decir que de un total aproximado de 4’915.579 millones de personas que han sido desplazadas en los últimos 25 años en Colombia, 49% fue expulsada de sus tierras durante el gobierno de la “seguridad democrática”.

TABLA 1. HISTÓRICO DEL DESPLAZAMIENTO FORZADO EN COLOMBIA (1985-2008)



Fuente Codhes-Sisdhes, 2008

²⁶ Bello, “Identidad y desplazamiento forzado”, 2.

²⁷ Codhes, de acuerdo con el Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos (Sisdhes), afirma que alrededor de 380.863 personas (76.172 núcleos familiares) fueron obligadas a abandonar sus lugares de vivienda. En 2008 se produjo un incremento de 24,47% en relación con 2007. La tasa de desplazamiento se incrementó de 713 personas desplazadas por cada cien mil habitantes, en 2007, a 888, en 2008. Bogotá sigue perfilándose como la región receptora por excelencia, con 56.087 desplazados anuales (Codhes, *Codhes informa. Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento*, No. 75, 4).

Las cifras oficiales y particulares sobre desplazamiento forzado en Colombia indican que en los últimos años hay un aumento sin precedentes. Según Codhes, a la fecha, son las mujeres, las niñas y las adolescentes quienes constituyen la mayor parte de la población desplazada (entre un 49% y un 58% del total).²⁸ Por lo menos 17% de 2.100 mujeres entrevistadas por la Defensoría del Pueblo durante 2008 admitieron situaciones de desplazamiento forzado como consecuencia de agresiones y violencia sexual.²⁹

La constatación que se puede hacer, a partir de datos ofrecidos desde la institucionalidad (Defensoría del Pueblo y Profamilia, en el ámbito nacional, la OEA y Naciones Unidas, en el internacional), desde las principales organizaciones no gubernamentales (Codhes, Oxfam, Médicos sin Fronteras) y desde la experiencia de Vidas Móviles, las mujeres son usadas como botín de guerra, y su desplazamiento obedece en gran medida a eventos de violencia sexual ejercidos sobre ellas; es decir, son víctimas del conflicto armado colombiano en razón de su género.

El que las mujeres sean sometidas, explotadas y abusadas por los actores armados en su lucha por controlar territorio y recursos económicos no es fruto de una casualidad o coincidencia, sino de las situaciones de exclusión y violencia que ellas han sufrido desde su nacimiento por el hecho de ser mujeres; y el conflicto armado se suma a esta historia ya larga de violencia y sufrimiento³⁰ que hace parte del *continuum* de violencia que ha marcado sus vidas.

Este contexto es el punto de partida para preguntarse cómo experimentan las mujeres violadas y forzadas a desplazarse la salvación

²⁸ El dato es particularmente importante porque es del Estado colombiano (Red de Solidaridad Social, RSS, *Registro nacional de población desplazada*, en “Codhes informa. Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento, No. 75”, *Consejo Noruego para Refugiados*, <http://www.nrc.org.co/docs/codhesinforman75Abril2009.pdf> (consultado el 11 de noviembre de 2009).

²⁹ *Ibid.*, 5.

³⁰ Oxfam, “IX Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia. Mesa de Trabajo ‘Mujer y conflicto armado’”, *Oxfam*, <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-sexual-violence-colombia-sp.pdf> (consultado el 30 de noviembre del 2009).

revelación de Dios. ¿Cómo nombrar a Dios en este escenario donde la vida desgarrada de las mujeres se manifiesta como grito, dolor, queja y como palabra que clama a la compasión?³¹ Ello implica un desafío al saber teológico, para que desde el corazón de los problemas reales y acuciantes de las mujeres, con la rigurosidad de la reflexión académica, se puedan trascender esas realidades y vislumbrar con entrañas de misericordia nuevos caminos para el acompañamiento a las mujeres desplazadas. Ellas, a pesar de las duras batallas que les ha tocado vivir, resisten a la adversidad con admirable valentía, y son capaces de enfrentar el sufrimiento de manera creativa e ingeniosa para repensar su cotidianidad y encontrar caminos más humanos, pacíficos y justos. Las palabras de la teóloga Carmaña Navia sintetizan lo que se aspira lograr con esta investigación:

La reflexión teológica, sobre una de las realidades más aplastantes y duras de la nación, ilumina nuestro compromiso de creyentes con esos cuerpos y rostros concretos de mujeres y hombres, víctimas de la dinámica del mal, comprendidos siempre –como un reto– en el tránsito exodal hacia la vida. Es importante tomar conciencia de que cuando Jesús de Nazaret anuncia a Dios está siempre refiriéndose a un Dios que hace opción encarnada por los más débiles. No podemos admitir entonces que la invocación o el llamado a Dios justifique cualquier cosa, cualquier proceso, cualquier realidad, como tantas veces ocurre.³²

³¹ La compasión en esta investigación se entiende en la perspectiva evangélica y política que propone Metz: hablar de compasión es hablar del reconocimiento del otro y de la otra, como seres corpóreos y necesitados. Es actuar con pasión, decisión y sentido profético ante el sufrimiento, para transformarlo. Se trata de la compasión que movió a actuar a Jesús durante su vida histórica, quien al relacionarse con los cuerpos de hombres y mujeres que sufren las consecuencias de la exclusión y la opresión política y religiosa propia de su época, actúa para transformar esa realidad. De esta manera, Jesús muestra una “nueva forma de vivir” que se concreta en el amor al que él se refería cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y amor al prójimo (ver a Metz, *Memoria passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 165).

³² Navia Velasco, “El cuerpo de las mujeres y los hombres desplazados, 36.

3. PREMISAS BÁSICAS DEL ENFOQUE DIFERENCIAL PARA CARACTERIZAR EL DESPLAZAMIENTO FORZADO³³

La primera premisa parte de una mirada de género³⁴, que reconoce en el enfoque diferencial que los efectos de la violencia impactan de diferente manera, según el de género (hombre o mujer), la edad (persona joven o mayor) y el origen étnico (indígena, afrodescendiente, campesina o ciudadana). El empleo de estas categorías diferenciales ayuda a comprender la caracterización de la violencia sexual y del desplazamiento forzado de las mujeres.

La segunda premisa entiende el desplazamiento forzado que viven las mujeres como un proceso multidimensional, que parte del contexto de un conflicto armado provocado por intereses de carácter fundamentalmente económico, el cual favorece la expulsión de la población civil de sus territorios. Las personas más afectadas por este conflicto son mujeres (niñas, adolescentes, jóvenes y adultas), cuyos cuerpos deben pasar por variadas y complejas rupturas, tanto en sus condiciones materiales como en sus subjetividades. El entrecruce de dos planos de su experiencia –el antes y el después (en términos espacio-temporales) o destrucción y desarraigo, o supervivencia y reconstrucción (en términos conceptuales)– aporta a una comprensión más integral de esta devastadora realidad.³⁵

³³ El enfoque diferencial parte de los principios básicos del libre ejercicio de los derechos, de la equidad y del reconocimiento de las diferencias que hay a nivel de género, edad y etnia en los grupos poblacionales. El enfoque diferencial que se privilegia en esta investigación se centra en la equidad de género, que permite evidenciar las condiciones y las situaciones de desigualdad que sustentan la necesidad de acompañamiento y atención que disminuyan las condiciones de discriminación y modifiquen las circunstancias de vulneración. El análisis que se hace de este enfoque está tomado de Merteens y Segura, Segura, Nora y Meertens Donny. “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 30-43, y Meertens, “Género, desplazamiento, derechos”, 197-204.

³⁴ “Género es la categoría central de la teoría feminista. La noción de género surge a partir de la idea de que lo femenino y lo masculino no son hechos naturales o biológicos, sino construcciones culturales [...] a lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social, política y religiosa.” (Cobo, “Género”, 55).

³⁵ Merteens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 30.

La tercera premisa busca establecer una mirada que establezca un balance entre la condición de mujer “víctima”³⁶ de la guerra y la de mujer como “sujeto social”³⁷ que a partir de su experiencia de vida y de fe aporte de manera decisiva e ingeniosa alternativas de reconstrucción de sus proyectos vitales. Con estas premisas, se hace la caracterización del desplazamiento forzado a partir de los testimonios de Manuela, Mileidys y Myriam.

4. LOS TESTIMONIOS DE MANUELA, MYRIAM Y MILEIDYS

4.1 TESTIMONIO DE MANUELA: “TENÍAMOS UNA VIDA... CON EL DESPLAZAMIENTO TODO NOS CAMBIÓ”

Yo soy caleña; pero cuando me casé con Jaime nos fuimos a vivir al Putumayo, de donde fuimos desplazados el 9 de noviembre del 2007. Somos una familia de cuatro personas: mi marido, dos hijos; una niña de doce años, hija de los dos, y un muchacho de 18 años que es de otro papá. Nuestra historia es triste y muy dura. Resulta que mi esposo decidió volarse de la guerrilla e intentar llevar una vida normal, pero desde entonces nunca lo han dejado tranquilo. A él se lo robó la guerrilla cuando apenas era un niño de ocho años. Él es de la etnia indígena kofán. Así que desde niño solo conoció la guerra.

“Yo nunca imaginé que la vida nos fuera a cambiar tanto...”

Cuando mi marido tenía 21 años, cansado de tanta muerte y guerra, decidió volarse. Prestó el servicio militar, luego se fue para Cali y allí

³⁶ Aquí entendemos como “víctima” a la mujer que ha sido sometida a la violación sexual y al desplazamiento forzado, en cuanto se trata de un sufrimiento impuesto, nunca buscado ni querido por ella.

³⁷ La mujer que ha sido violada y desplazada está siendo totalmente negada como sujeto. En este contexto, con Franz Hinkelammert, diríamos que la mujer desplazada no es sujeto como una condición dada, se hace sujeto. El sujeto es ausencia y es “potencialidad. El sujeto se visibiliza, es el viviente que hay que recuperar. Las mujeres en esta investigación nos van a mostrar que en el centro del horizonte vital debe perfilarse con extrema urgencia la persona y no el capital. Por esta razón, es necesario crear espacios donde el reconocimiento de la mujer sea una prioridad” (Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, 21-22 y 29).

fue donde nos conocimos, nos enamoramos y nos casamos. Entonces él me propuso que nos fuéramos a vivir al Putumayo, donde su familia tenía tierras y podríamos disponer de una finca. Y arrancamos para allá. Pero yo nunca imaginé que la vida nos fuera a cambiar tanto. La comunidad kofán nos entregó un terreno grande a orillas del río Guamués. En esta tierra abundan el agua y la comida: hay árboles frutales, plataneras, palos de yuca. Teníamos animales, gallinas, algunas vaquitas y unos cerdos. En ocasiones, mi marido se iba de pesca y lograba hasta ocho pescados grandes. Entonces nosotros llamábamos a los vecinos y compartíamos con ellos. Teníamos comida y tierra para dar y convidar.

Con el tiempo, yo coloqué un negocio en el pueblo, vendía electrodomésticos, ropa y minutos a celular. Vivíamos bien. Mi esposo comenzó a cederles tierra a los colonos que iban llegando a la región, porque a él le gustaba ayudar a la gente, y como había tanta tierra, él le entregaba a cada familia su parcelita. Vivíamos tranquilos, pero la dicha no duró mucho tiempo. La guerrilla ubicó a mi marido y comenzaron a hacerle la vida imposible; le decían que era un sapo, un infiltrado del ejército, y que por eso lo iban a matar. Los paramilitares y el ejército decían que mi marido era un guerrillero, así que de parte y parte él tenía enemigos, aunque lo único que él quería era llevar una vida tranquila, lejos de la guerra. Él no se metía en nada, pero los hostigamientos cada vez iban creciendo más, y nos involucraban a toda la familia.

La vida en el Putumayo es bien diferente a lo que se vive por aquí: el narcotráfico, apoyado por los grupos armados, impone su ley, crea un clima de terror y miedo en toda la zona. Allí yo me sentía como en otro país. Aunque hay ejército, los que mandan son los grupos ilegales. En el Putumayo se ven cosas que uno aquí, en el interior, ni se las imagina. Allá la moneda que se mueve es la misma coca y los dólares. Sé de un lugar en donde todo se compra y se vende con coca. Un conocido que estuvo por allá nos contó que hay pistas de avión. Los trabajadores tienen campamentos con todas las comodidades, hay almacenes donde se consigue de todo: electrodomésticos, tragos de cualquier tipo, ropa, comida. Dicen que los aviones salen a buscar provisiones y vuelven muy cargados.

Claro que también hay mucha violencia. Allí hay muertes cada rato y nadie sabe nada de eso. A la gente que matan la tiran al río. Y claro: yo, por ejemplo, cuando iba al río a lavar veía cómo flotaban esos cuerpos. Uno reconocía que se trataba de cuerpos de muchachitas y muchachos jóvenes, y de eso no se habla. Las familias ofrecían dinero para recuperar los cuerpos de sus seres queridos, pero nadie daba razón de los desaparecidos.

Ahora cuando veo los noticieros en Bogotá, me doy cuenta de que una cosa es lo que uno vive allá y otra muy diferente la que cuentan en los noticieros. Uno está totalmente indefenso y desprotegido: allí la única ley que funciona es la del más fuerte; hay mucha violencia, y a diario se dan enfrentamientos; se meten a los pueblos, masacran a la gente inocente, se llevan a los muchachos jóvenes. Eso me tocó verlo muchas veces. Hoy en día todavía sueño y me parece ver cuerpos descuartizados, y ese olor a sangre me acompaña y me produce pesadillas.

En el Putumayo la presencia del Estado es muy débil; lo que funciona es la ilegalidad. Tanto los guerrilleros como los paramilitares se pasean por todas partes y no pasa nada. Unos y otros imponen su ley. El ejército nacional es muy agresivo, porque para ellos todos los pobladores éramos subversivos, traficantes e invasores, y para los guerrilleros todos éramos informantes. Mire, allí hay una guerra de la que no se habla, pero que nos está matando poco a poco, y que yo no he podido entender. Si allí está el ejército, ¿por qué permite tantas masacres, tantas muertes de inocentes, tantas personas desplazadas y el Estado no detiene estos hechos horribles? Y de lo que yo me doy cuenta es de que estas muertes solo llaman más muertes, porque la gente tiene sed de venganza, y nadie quiere ceder; entonces unos se vuelven paramilitares, otros guerrilleros y otros soldados. Todos intentan minar su furia vengando a sus muertos, imponiendo sus ideas, haciendo justicia por su propia mano.

Del ejército se cuentan muchas historias. Ellos eran muy crueles y violaban a las mujeres, apoyados en los paramilitares; nosotros no les podíamos tener confianza porque eran muy vengativos. Las mujeres les teníamos terror porque ellos no respetaban a ninguna, fuera de la edad que fuera. ¿Y sabe qué era lo más grave? Que uno, como mujer, no se sentía segura en ninguna parte.

Imagínese que río adentro, donde nosotros teníamos nuestra finca, vivía una muchacha que la conocíamos como Lola.³⁸ Era madre de una niña adolescente y había sido la mujer de un guerrillero que el ejército había asesinado. Los soldados iban con frecuencia a su casa, la torturaban física y psicológicamente, para que entregara información, lugares y nombres de los jefes, y luego la violaban. En esas violaciones, por datos que la misma Lola me contó, participaban por lo menos quince hombres, y esa mujer vivía muy mal, porque también la tenían amenazada para que no se fuera a volar. Una noche, ella llegó a nuestra casa, venía muy enferma; yo la recibí, la limpié y curé, y luego nos tocó sacarla en camilla en una lancha por el río Guamués. El maltrato que había recibido era tan grave, que había acabado con su vagina; estaba destrozada. Esos soldados primero la torturaban, metiéndole cosas por la vagina, y luego la violaban entre varios. En el hospital de Putumayo no pudieron hacer nada y Lola murió. Eso fue muy triste y yo me sentía impotente, porque ante una cosa tan grave no había a quién denunciar, ni a quién acudir, y meterse uno a decir que habían sido soldados era comprar la sepultura o la cárcel.

En el Putumayo, el tema de la violación sexual es algo de lo que no se habla, aunque todos los días se den casos de violaciones. Yo vivía muy temerosa porque tengo una niña, y estaba dispuesta a cuidarla con mi vida. Yo soy muy sensible a este tema de la violación sexual, pues aunque no fui víctima en el conflicto del Putumayo, cuando yo era niña y vivía en Cali, casi me violan. Resulta que unos amigos de mi familia, que estaban en una fiesta en mi casa, me intentaron violar; me manosearon y me alcanzaron a quitar la ropa interior, yo estaba muerta de miedo; de pronto, alguien entró al cuarto y ellos se vieron descubiertos y me dejaron ir; luego, cuando yo le conté a mi madre, ella no me creyó y me dijo que yo seguramente los había tentado y por eso actuaron así. Y eso lo tengo grabado, porque yo solo tenía once años, y me dolió mucho que mi madre no me creyera y esos tipos siguieran yendo a mi casa. Claro que yo enseguida me escondía y no me dejaba ver de ellos.

Para nosotros, la situación en el Putumayo cada vez se fue poniendo más dura. Nos perseguían, se llevaban los animalitos que tuvié-

³⁸ Nombre cambiado para proteger la seguridad de Manuela.

ramos y la comida; nos mandaban panfletos amenazantes. Mire esta cicatriz que tengo en la pierna derecha: me la hice una vez que unos hombres armados intentaron llevarse una vaquita; me pegaron con su rifle y de un empujón me mandaron al piso y con una estaca me rajé la pierna. Yo tuve mucho temor que ese día, esos hombres, me hicieran más daño a mí y a mi niña, pero afortunadamente se fueron y no hicieron nada más. Así que todos los días vivíamos temerosos de que nos violaran o mataran a mi esposo, a quien tenían amenazado, y así la vida se fue volviendo muy difícil.

Imagínese que un día Jaime iba para el pueblo, los guerrilleros lo detuvieron, lo amarraron de pies, manos y boca, y lo tenían en el piso, a punto de darle un tiro por la espalda, y justo en ese momento apareció un pastor que pidió que no lo mataran, que él conocía a esa persona que iban a matar, que era casado y padre de familia; y el pastor se ofreció para que lo tomaran en su lugar y dejaran libre a Jaime. Yo no sé qué pasó, pero lo cierto fue que mi esposo se salvó. Nunca supimos quién era ese pastor. Solo sabemos que salvó a mi marido. Y eso fue, para mí, un milagro de Dios. Solo así se explica que no lo hayan matado. Y Jaime se salvó de ser asesinado en varias ocasiones. Dios lo protegió y le salvó la vida.

Nosotros nos resistíamos a abandonar nuestra casa, la tierra y el negocio que teníamos, pero un día alguien nos dijo: “Vuélense esta misma noche, porque a Jaime lo van a matar.” Entonces, sin pensarlo dos veces, salimos, pero para que los grupos armados no sospecharan nada, huimos sin maletas, con las manos vacías; solo llevábamos lo de los pasajes. Los tres íbamos muertos de miedo. Caminar por la selva no es fácil, y menos de noche. A mi esposo le tocó alzar a nuestra hija y caminar con ella en la espalda; yo caminaba a tientas, y pensaba que si nos alcanzaban nos podían matar a todos, así que caminamos toda la noche sin detenernos, hasta llegar a un punto donde tomamos un carro que nos llevó al pueblo, y allí tomamos un bus para Mocoa. Por la carretera, unos hombres armados se subieron al bus y nos preguntaron que para dónde íbamos, y yo les dije que mi hija estaba enferma y la llevábamos a Mocoa para que la viera el médico; y como no llevábamos maleta, ellos no pusieron ningún problema y nos dejaron continuar el viaje.

Cuando llegamos a Mocoa, a mí se me ocurrió decirle a mi marido que nos fuéramos directamente a la Brigada, contáramos lo que nos estaba pasando y pidiéramos protección, pues tenía el presentimiento de que si seguíamos el camino desprotegidos nos iban a matar. Y así lo hicimos: nos fuimos a la Brigada y allí nos entrevistaron por largas horas a mi esposo y a mí. Yo hablé de grupos armados que nos tenían amenazados, pero nunca acusé a nadie. El militar que nos atendió dijo que nos iba a colocar en un programa especial de protección de testigos y que nos enviaría a Bogotá; que allí nos cambiarían de identidades y nos entregarían nuevos documentos por nuestra propia seguridad.

Cuando llegamos a Bogotá nos alojaron en un hotel del centro. Nos advirtieron que no podíamos salir de allí ni hablar con nadie, y menos intentar comunicarnos con algún miembro de la familia. Y se fueron. Nos dejaron solos, sin dinero, sin ropa ni alimentos. Mi hija lloraba de hambre: llevábamos dos días sin pasar bocado. Nosotros, por la misma angustia, no sentíamos hambre ni frío. Estábamos como congelados. Yo había logrado guardar unos pocos pesos; entonces, a pesar del miedo, le dije a mi marido que saliéramos a buscar algo de comer, pero él tenía mucho miedo y me prohibía que saliera. Sin embargo, en contra de él, salí, pues tenía que darle algo de comer a mi hija.

Al salir me di cuenta que estábamos en plena zona de tolerancia. Yo no veía ninguna tienda por allí, así que caminé varias cuadras, hasta que encontré un lugar donde compré una panela, azúcar, pan y losa desechable. De regreso tenía miedo de perderme, pero llegué bien. Entonces, del baño tomé agua, le eché un pedazo de panela y la acompañamos con pan. Y así pasamos. Hasta que al tercer día de estar allí encerrados decidimos salir a caminar, porque nos estábamos volviendo locos; mi marido se despertaba gritando en la noche que no lo mataran, yo estaba como congelada, porque tenía que darle fuerza y ánimo a mi familia. La niña lloraba mucho, pues ella estaba acostumbrada al campo, y ese encierro la volvía loca. El día quinto de haber llegado, nos visitaron de la Fiscalía, y dijeron que ellos nos iban a proteger, y comenzaron a visitarnos todos los días para hacernos firmar un papel que confirmara que seguíamos vivos. Pero no nos traían comida, ni nos preguntaban qué nos hacía falta, o cómo nos sentíamos. Esos días fueron difíciles y la pasamos a ración de pan y agua.

Un día yo me llené de valor y fui a una estación de Policía y coloqué una denuncia. Dije que nos sentíamos muy inseguros y que nos iban a matar; que alguien tenía que hacer algo por nosotros. Y allí empezó nuestro peregrinar por muchas instituciones: de un lugar nos enviaban para otro, y nadie solucionaba nada: Personería, Fiscalía, Ministerio de Defensa, Defensoría del Pueblo, UAO, Sipol, Acción Social, Oficina del Alto Comisionado de Paz, etc. Cuando hablamos con el fiscal, él nos aconsejó el asilo político, y nos entregó un documento con el cual entrábamos oficialmente al programa de protección de testigos en Bogotá.

Nosotros estamos muy desmotivados con la atención que las instituciones del Estado nos han brindado. Lo único que les interesa a ellos es que hablemos y demos nombres, pero no más. Ellos insisten en cómo se llama Fulano y Perano, en dónde se pueden ubicar, pero no les interesa lo que pase con nosotros. Creo que, para ellos, si nos matan es mejor.

Un día decidimos que íbamos a hacer algo por nosotros mismos e íbamos a dejar de depender de esas instituciones, que entre otras cosas no cumplían con su palabra, y decidimos irnos para Ciudad Bolívar. Allí, con una señora, logramos que nos dejara una pieza, pero no teníamos muebles, ni ropa, ni nada; pero a medida que fuimos hablando, nos fueron ayudando. A mí no me da pena hablar y la gente fue buena con nosotros. Conseguimos un colchón y una cobija y ahí dormimos los tres. Y así empezamos.

En esos días, mi esposo quería como retroceder. Decía que él se regresaba, que no le importaba que lo mataran, que aquí no estaba haciendo nada... Su hija tenía hambre y llegó a pesar 25 kilos. Entonces él se desesperaba y yo era la fuerte, la que les daba ánimos a todos, aunque eso no fuera lo que yo sintiera, que en ocasiones parecía ser más fuerte que yo y a escondidas yo lloraba mucho. Ellos me preguntaban qué pasa, pero yo prefería callar para no preocuparlos, porque yo sé que no puedo recaer, tengo que ser el sustento de mi hogar. Por eso es que me hace falta conseguir ayuda para mí, porque en ocasiones pierdo la fe y me desespero mucho. Con decirle que hasta hemos pensado en quitarnos la vida. A veces se me meten esas ideas y no me las puedo sacar.

Imagínese que una vez llegaron a nuestro cuarto, aquí en Ciudad Bolívar, unas personas del Hospital de Vista Hermosa. Nos encontrarían tan mal que nos dijeron que debían llevarnos inmediatamente a una cita médica con un psiquiatra. Eso era después de una crisis fuerte, y decidimos quitarnos la vida; alcanzamos a comprar un veneno y ya estábamos listos cuando llegaron estos doctores. Ellos nos escucharon y les impactó nuestra situación. Nos preguntaron qué hacíamos en nuestro tiempo libre y les respondimos que llorar y escondernos porque teníamos mucho miedo. Nos preguntaron si sabíamos hacer manualidades y les dijimos que sí, pero que debíamos practicar porque seguramente ya se nos había olvidado, y ellos nos sugirieron que hiciéramos pulseras y artesanías que se pudieran vender. Y nos ayudaron con los primeros materiales.

Mi esposo se acordó que, en su infancia, sus abuelos le habían enseñado a hacer artesanías propias de su etnia kofán y comenzó a practicar hasta que recordó las figuras y los diseños de las pulseras, y los dos, con los materiales que nos compraron los del Hospital, comenzamos a hacer manillas y collares. Fue una terapia muy buena, y en el mismo hospital nos compraron las primeras pulseras que hicimos. Esos pesitos fueron de gran ayuda para comprar alimentos.

Desde que llegamos a Bogotá nos hemos enfermado mucho. Esa angustia permanente que nos acompaña nos afecta tanto que de noche nos despertábamos gritando y con pesadillas, y claro, nuestra niña se ponía a llorar. El sistema nervioso se alteró y nos tuvieron que medicar a todos. Ahora tomamos pastillas para dormir, pastillas para la ansiedad y los nervios, así que pasamos dopados todo el tiempo.

Jaime no acababa de acomodarse en la ciudad. Él siempre sostuvo con su trabajo el hogar, y no permitía que nos faltara nada. Yo estaba la mayor parte del tiempo en la casa. Me encantaba criar gallinas, los cerditos, y otros animales, atender bien a mi marido y a mis hijos, y me iba bien en los negocios. Nuestros vecinos nos conocían y nos respetaban. Jaime era como un líder en la zona y la gente lo quería mucho. Pero cuando llegamos a Bogotá me tocó a mí mantener a la familia y eso fue muy duro para él. Porque él sabía trabajar la tierra, pescar, pero nada más, y en la ciudad no encontraba ningún trabajo. Entonces él comenzó a sentirse inútil y atemorizado y se quería devolver.

“Con el desplazamiento todos nos abandonan...
¿También tú nos vas a abandonar?”

Hace poco me dio peritonitis, y me tuvieron que operar de urgencias. Estando en urgencias, me acordé de Dios y le decía: “Si tú verdaderamente existes no me quites la vida; yo no puedo irme, tengo una niña de doce años.” Y yo le decía: “No te prometo ni que voy a ser la mejor creyente católica, ni nada, pero por favor, Dios, tú que también eres madre y que sufriste, por favor, no me abandones.”

Fue una noche muy larga, donde uno dice: “Dios mío, ¿dónde estás? Con el desplazamiento todos nos abandonan... ¿También tú nos vas a abandonar?” Sinceramente, yo me sentí tan sola y abandonada que esa noche no hice sino pelear con Dios, y estoy mal, porque yo quisiera sentir esa devoción con la que algunas personas hablan de Dios, con tanto amor, con confianza y fe. Y yo no puedo sentir eso. Siento mucha rabia, porque nosotros teníamos una vida, una finca, un negocio, unos vecinos, unos amigos, y aquí a duras penas vivimos, sin dinero suficiente, sin salud. Y lo que es peor, sin ninguna seguridad: en cualquier momento nos pueden matar.

Yo, como mujer, me propuse buscar soluciones, y comencé a salir más de la pieza y buscar a personas o instituciones con quienes hablar y contarles lo que nos estaba pasando. Y fue así como un día llegamos a Vidas Móviles. Yo era desconfiada, pero al entrar allí me encontré con personas muy amables que me acogieron de inmediato. Entonces, yo fui y llamé a Jaime, para que él también hablara con las doctoras de allí, y realmente desde ese momento nuestra vida comenzó a cambiar. Allí nos orientaron, y nos motivaron para participar en unos talleres y consejerías que francamente nos ayudaron mucho. Allí también nos motivaron para seguir con las artesanías, y yo me ofrecí como profesora, y comencé con unos talleres en los que participaban varias mujeres desplazadas; nos hicimos amigas y eso fue muy importante para nosotros.

De vez en cuando peleo con Dios, pero me considero una mujer creyente; solo que con todas estas cosas que nos han tocado vivir, uno también cambia en la relación con Dios; yo peleo con él porque no acepto que tengamos que pasar tanto dolor y sufrimiento, tan solos y

lejos de la tierra y de la familia. Yo he tenido la oportunidad de conocer varias iglesias. Me crié en una familia donde mi abuela era adventista, y de pequeña, mi madre nos llevaba al templo, a las celebraciones. Luego, cuando nos fuimos a vivir al Putumayo, unos familiares de Jaime iban donde los Testigos de Jehová y otros a la Iglesia Pentecostal. Donde los pentecostales oí hablar por primera vez de William Braham y me llamó mucho la atención su historia. Allí nos recalcan que debíamos vivir como una familia donde el amor y la misericordia fueran nuestras bases. Y lo que más nos gustó es que a todos nos trataban por igual y con respeto.

Yo he pensado que aunque esté de pelea con Dios, uno mira su historia y uno sabe que él existe. No sé cómo ni dónde, pero sé que existe. Aquí en Bogotá hay de todo; eso es impresionante. Nosotros hemos ido a la Iglesia Adventista, a los Testigos de Jehová, a los evangélicos y no nos gustó. Entonces fui y pedí una cita con el párroco de la Iglesia Católica, pero él no tenía tiempo. Un día, entré al templo de la parroquia llorando, y no podía parar; yo tenía tanta cosa represada y sentía tanto miedo, y le decía a Dios, llorando: “Señor, estamos abandonados de todo el mundo. Por favor, tú no nos abandones.” Pues mi hijo (adolescente), que por entonces ya había llegado a vivir con nosotros, estaba amenazado y realmente casi me lo matan. Unos tipos lo llevaron a un lugar donde lo iban a matar, y nuevamente por obra de Dios, mi hijo se salvó milagrosamente, porque llegó la policía al lugar y salvaron a mi muchacho. Ese mismo día lo tuvimos que sacar de la ciudad. Entonces, yo tenía todo eso represado y quería hacer algo, hablar con alguien, y no sabía con quién. Busque varias veces al padre, allá me decían que esto y que lo otro.

Por aquí la gente comenta que en las iglesias evangélicas ayudan mucho. Pero la verdad, yo, como desplazada, no es esa la ayuda que estoy buscando. Aquí ha venido gente de otras iglesias para ofrecer mercados. También los de Pastoral Social nos dijeron que nos inscribiéramos para darnos un mercadito y ropa usada. Pero mire: eso no es lo que necesitamos, ni lo que yo estoy buscando. Yo no sé, nosotros hemos tenido que vivir muchas cosas antes y después del desplazamiento, y tenemos pesadillas, sufrimos, lloramos inconsolablemente, y quisiéramos como que alguien nos hablara y nos sacara

de esta angustia. Nos gustaría sentir una mano amiga y cariñosa que nos oriente y nos comprenda. Yo tengo un vacío grande y no sé cómo llenarlo. He buscado al Padre, pero no he logrado que me atienda.

Yo estoy como decepcionada con la Iglesia Católica; así como sé que un pastor ofreció su vida por la de mi marido, nunca he visto ni escuchado a los padres y catequistas de esta localidad defendiéndonos de tanto atropello, o diciéndonos una palabra de consuelo, o animándonos para que sigamos adelante. Yo no pido que me den cosas; yo pido que me escuchen, y nos orienten, y nos apoyen, porque salir a flote de tantas dificultades es muy difícil. Por aquí uno no solamente se siente solo, sino también extranjero.

Mi familia y yo nos encontramos mejor. Ha sido muy difícil organizarnos en Bogotá, pero yo logré que Jaime hiciera el curso de guardia de seguridad y ahora le han salido algunos turnos para hacer reemplazos. A mi hijo le estoy pagando el mismo curso, para que comience a trabajar; mi hija entró al colegio de Fe y Alegría, y le va bien, y yo trabajo con el Programa de Vidas Móviles, donde me han dado la mano, han creído en mí y yo me siento útil, y tengo la oportunidad de ayudar y orientar a las familias desplazadas cuando llegan por primera vez. Yo les digo qué papeles deben llevar, a dónde deben ir, y les explico los derechos a los que podemos acceder, y la gente queda muy agradecida.

En el barrio ya me conocen, y envían las familias desplazadas a mi casa. Algunos llegan a golpear en la madrugada. Yo los hago seguir, y si hay un pan o un agua de panela, yo se las doy, les organizo de alguna manera para que duerman un ratito. Como sé lo que se siente al llegar como desplazado a un lugar extraño, yo los ayudo en todo lo que pueda.

A nosotros nos desplazaron del Putumayo, y por allá no podemos volver, porque nos matan, así que nosotros no pensamos en el retorno. En Bogotá, yo quiero asociarme con otras mujeres desplazadas y colocar una fundación. A mí me gusta trabajar por la comunidad, y como soy artesana, hemos pensado hacer un proyecto de mujeres artesanas: ya nos hemos reunido unas treinta en mi casa. El grupo se llama Tejedoras de Historias. Para nosotras, las manualidades se han convertido en una terapia; mientras trabajamos, vamos conversando y nos desahogamos.

A veces, las experiencias que una de nosotras cuenta, le sirven a la otra. Nosotras mismas tenemos que encontrar salidas a esta situación.

Mi sueño es que Dios nos ayude, para tener una casita, y allí colocar un taller para seguir trabajando con las mujeres Tejedoras de Historias. Yo conozco varios contactos, y si me los rebusco, sé que podemos hacer muchas cosas, porque lo que no me gusta es que por ser desplazados nos consideren limosneros y vivamos de limosnas. Somos mujeres, sabemos enfrentar la vida, el sufrimiento, la muerte, sacar adelante a nuestras familias y trabajar con otros para buscar mejores condiciones de vida.

4.2 TESTIMONIO DE MILEIDYS: “AGUANTE, MIJA, AGUANTE. PÍDALE A DIOS QUE LE DÉ MUCHA RESIGNACIÓN”

Contar mi historia es difícil porque a mí me hace daño recordar... Y eso que ahora estoy más tranquila, porque me ha tocado recibir ayuda psiquiátrica y psicológica... Mis hijos y yo estamos vivos de puro milagro... Viví durante muchos años entre el miedo y el terror. Ahora es que yo he vuelto a tener ganas de vivir y he recuperado la fe en Dios, que la tenía bastante embotada, y eso se lo debo a una persona de Vidas Móviles que me ha sabido acompañar en momentos en que yo no quería sino morirme.

En un tiempo, los únicos pensamientos que me acompañaban eran de odio y de ganas de vengarme. Con toda la violencia que me ha tocado vivir, y con el desplazamiento, yo me he cargado de mucho resentimiento, y me mantengo con un desasosiego que no logro llenar con nada; pero le cuento que ya me va pasado un poco, y quiero contarle lo que me pasó, porque es la historia de muchas mujeres de allá, de donde yo vengo.

Soy campesina. Nací en el Tolima. Mis padres eran personas humildes. Teníamos una familia numerosa de diez hermanos. En el campo, uno prácticamente no tiene infancia, sino que desde muy pequeños comenzamos a trabajar. Nuestros padres eran personas trabajadoras, nos dieron estudio, y yo hice hasta quinto de primaria, pero a mí lo que de verdad me gustaba era trabajar en la agricultura. Desde pequeña aprendí a sembrar palos de yuca, criar gallinas, y también a trabajar

en lo que mejor pagaban por allá: la coca. Mi madre me decía que tenía que prepararme para atender a mi marido cuando lo tuviera, y por eso desde pequeña, aprendí a cocinar y hacer todos los oficios de la casa.

En el pueblo distinguíamos a varios señores que decían que eran de la guerrilla. Ellos andaban por todos lados del pueblo, ayudaban a mantener el orden, y con ellos no había problema, siempre y cuando uno cumpliera sus normas. Luego llegaron otros grupos armados (paramilitares y el ejército), y la región se mantenía en continua guerra. Muchos jóvenes –unos por las buenas y otros por la fuerza– comenzaron a ingresar a esos grupos, incluyendo el ejército nacional. Había familias que tenían un hijo en la guerrilla, otro en los paramilitares y otro en el ejército. En mi casa, por ejemplo, pasó que un día a mi hermano mayor no lo volvimos a ver, y después nos enteramos que de puro aburrido se había ido para la guerrilla, pues en el campo no había mayores oportunidades de trabajo para ellos. Entonces, cuando crecían, o se iban a un grupo armado y se iban del pueblo.

Con el tiempo, una hermana mía se convirtió en la mujer de un guerrillero, y él respondía con todos los gastos, así que yo también comencé a meterme con uno de los amigos de mi cuñado, y él me llevó como su mujer. Al comienzo, me trataba bien (yo era una niña de catorce años), pero bien pronto me di cuenta de que mi vida era un infierno: él era un hombre celoso, desconfiado, me pegaba, y hacía problema por todo.

“El sufrimiento iba por dentro y el odio contra él cada día crecía más...”

Fui madre muy joven: todavía no había cumplido los quince años cuando nació mi primer hijo; luego nacieron dos niñas. Él no los soportaba. Cuando lloraban, se ponía de mal genio, y los gritaba, y a veces les pegaba. Conmigo era peor. Su trato era violento. Decía que yo no sabía hacer nada, que era una inútil. [Llanto...]. Por cualquier razón se ponía bravo, me gritaba frases hirientes y siempre terminaba pegándome. Lo peor era que en la intimidad también era violento: de una bofetada me tiraba al piso, se lanzaba sobre mí y me obligaba a tener sexo. Yo quedaba muy adolorida, llena de miedo y sin ganas de

vivir. Él me amenazaba, me ponía un arma en la cabeza y me decía que si llegaba decir algo, me mataba. Yo, de pensar que mis hijos quedarán huérfanos, no decía nada y ni siquiera le llegué a contar a mi hermana; pero sentía mucha rabia por dentro, y me tocaba tragármela toda. Ni siquiera lloraba, para que mis hijos no se dieran cuenta; yo no me podía defender, ni protestar. El sufrimiento iba por dentro y el odio contra él cada día crecía más. [Silencio... Llanto...]. Y yo solo quería morirme o matarlo a él.

La vida como mujer de un guerrillero era muy difícil. Nuestra vivienda era humilde y con muchas incomodidades. Cuando mis hijos se enfermaban, no los podía llevar al médico. En ocasiones, teníamos comida, pero casi siempre era escasa, y con los malos tratos de él, yo quería abandonarlo. Él me decía que si se llegaba a enterar que yo me iba a volar o me había ido con otro, él o sus hombres venían y nos mataban. Entonces, todos vivíamos con miedo y escapar del cerco de la guerrilla era muy difícil.

“Hasta despierta sueño con esa pesadilla y sin querer resultado llorando...”

Hoy en día miro mi cuerpo y recuerdo esos años con él, y siento que mi vida fue una verdadera pesadilla. Esta cicatriz del brazo derecho es de una muenda que me dio mi marido. Ese día casi me mata, y después me amenazó para que no hablara. Entonces yo lloraba por dentro y lo odiaba cada día más. A veces, me gustaría acostarme a dormir y no volver a despertar porque hasta despierta sueño con esa pesadilla y sin querer resultado llorando.

Mi madre, cuando se daba cuenta que él me pegaba, me decía: “Aguante, hija, aguante. Pídale a Dios que le dé mucha resignación, que para eso se metió con ese hombre; no se le vaya ocurrir dejar a sus hijos sin padre.” Entonces yo me sentía totalmente sola e indefensa.

Nunca he sido una persona religiosa; pero cuando yo me sentía triste recurría a Dios, y le pedía que me iluminara, porque yo no sabía qué hacer. Yo quería liberarme de ese hombre, y quería que Dios me dijera cómo hacerlo, porque yo no sabía cómo. Otros días yo comenzaba a pelear con Dios, y le gritaba: “¿Por qué las mujeres tenemos que sufrir tanto?” Y yo no encontraba consuelo en ninguna parte, pero me

daba pesar con mis hijos, que también estaban muy solos y volvía y me reponía y seguía con mi vida.

Yo también era una persona de mal genio, y me desquitaba con mis hijos y les pegaba. Yo peleaba especialmente con mi hijo mayor: yo no lo podía soportar. Con él me fue mal, y mi mamá tuvo que llevárselo a vivir con ella, o si no, de pronto en una rabia yo lo mataba, porque a mí se me parecía mucho a su padre, y no lo soportaba, y claro, él me contestaba y no se dejaba de mí. Entonces siempre resultábamos peleando. Pero eso no dependía de mí... Yo no me lo proponía, pero así era, y él me las pagaba todas. Luego yo me arrepentía y le pedía perdón, pero él me guardaba mucho rencor, y cada vez se distanciaba más de mí.

Cuando yo vivía con mis padres, las autodefensas llegaban a nuestras casas, se llevaban a los hombres y nunca los volvíamos a ver; luego aparecían muertos con señales de tortura. Yo perdí a dos primos y a un hermano. Se los llevaban y luego aparecían muertos, porque –según ellos– trabajaban para la guerrilla. En donde vivíamos nos tocó ver mucha gente muerta, tirada por las calles... Eso era terrible, uno vivía con la muerte en la lengua.

Cuando mi hijo mayor tenía quince años, y las niñas, doce y diez años, mi marido seguía siendo un hombre cruel. Yo solo podía sentir odio por él, y no sabía cómo liberarme de ese hombre. Entonces fue cuando pensé que matarlo: era la única manera de poder tener otra vida. Pero aunque lo pensaba, yo no era capaz de hacerlo... Muchas veces estuve dispuesta a hacerlo, pero cuando llegaba el momento no era capaz.

Un día estaba trabajando en el campo; de pronto me entró una corazonada y salí corriendo para la casa, y encontré a mi marido encima de mi niña menor: la estaba violando. Entonces, sin pensarlo dos veces, y con una fuerza que no sé de dónde la saqué, lo levanté de una, y con su misma arme lo mate. Le disparé todos los tiros que tenía su pistola, hasta que el arma quedó sin balas. El quedó tirado en el piso, y yo en lo único que pensé fue en tomar a mi hija, ir por la otra niña, que estaba donde mi hermana, pedirle unos pesos prestados, y volarnos. Entonces comenzamos a correr y correr sin mirar atrás... Imaginaba que nos perseguían y nos alcanzaban... Entonces corríamos

más. Creo que corrimos como cuatro o seis horas sin parar. Las niñas lloraban y me decían que no aguantaban más, que estaban cansadas, pero yo les agarraba la mano y seguíamos el camino. Gracias a Dios, logré llegar con mis dos hijas hasta un punto donde pudimos tomar un vehículo que nos llevó hasta Chaparral (Tolima) y de ahí una flota nos llevó hasta Bogotá.

Cuando nos pudimos sentar y mirar hacia atrás, yo me sentí aliviada y me dije: “Por fin maté a ese h.p.” Y por primera vez en muchos años me sentí libre, y abracé a mis hijas y nadie decía nada. Yo en lo único que pensaba era en llegar a un lugar seguro para mis hijas y para mí. Mire: yo no he sido una mujer rezandera, pero ese día lo único que se me venía la mente era: “Señor sálvanos, que yo y mis hijas logremos salir con vida.” Yo sabía que, donde nos alcanzaran, no solo me mataban a mí sino también a mis hijas. Y rezaba con mucha fe, y Dios nos escuchó.

“Por mis hijas hago cualquier cosa...”

Hoy le puedo decir, sin ningún remordimiento, que yo me sentí liberada cuando maté a mi marido: y volvería a hacerlo cuantas veces fuera necesario. Por mis hijas hago cualquier cosa. Y ese hombre fue cruel con nosotros. De lo único que me arrepiento es de no haberlo hecho antes. Aguanté sus maltratos durante muchos años por mis hijos, pero no podía permitir que le hiciera daño a mi niña menor. Primero muerta, a que ese hijue... abusara de mi hija, que también era su hija.

Al llegar al Terminal de Bogotá estaba muy asustada porque no conocía a nadie y no sabía qué iba a hacer con mi vida y con mis hijas. Solo quería escapar de aquel infierno. Así que, al bajarme, les pregunté a algunas personas a dónde podía acudir porque era una mujer desplazada con dos niñas. Me mandaron a una oficina, la UAO (Unidad de Atención y Orientación a Población en Situación de Desplazamiento), que quedaba ahí mismo, y allí nos tomaron los datos. Yo solo dije que veníamos desplazados de la guerrilla y que nos querían matar. En esa oficina nos mandaron para un albergue en Sierra Morena, en Ciudad Bolívar; ahí comimos por primera vez después de tres días de no hacerlo; comimos alguna cosa y pudimos descansar.

Yo no llamé a nadie de mi familia, porque de pronto tenían interceptados los teléfonos... El miedo no me abandonaba, pero por mis hijas yo aparentaba estar tranquila y les daba mucho ánimo. Yo sufría, porque pensaba mucho en mi mamá, en mis hermanos, y rogaba a Dios para que no les fuera a pasar nada en desquite por habernos escapado. Ese primer tiempo fue muy duro en la ciudad.

Es que le digo una cosa: uno, cuando vive en medio de tanta guerra, uno se entera de cosas muy feas, y si le hablo con sinceridad, yo pienso que lo que me pasó a mí no fue nada comparado con lo que le pasaba a otras mujeres en el pueblo donde yo vivía. Hay historias que uno las cuenta y no se las creen, porque son muy duras, como la que le ocurrió a una prima mía, quien ahora también vive aquí en Bogotá.

Mi prima Flor tenía, junto con su esposo, una finca grande y bonita, y decidieron colocar unos galpones para criar pollos. Y vendía pollos y huevos en las tiendas del pueblo y en otros lados. Pero cuando llegó el ejército, y detrás de ellos, las autodefensas (grupos armados paramilitares), la situación se puso muy complicada. Entonces comenzaron a llegar a donde mi prima los paracos³⁹, quienes le exigían que les vendieran los huevos y los pollos solo a ellos, y le advertían: “Cuidadito con ir a venderle comida a los guerrilleros; si llegamos a saber algo, venimos y los matamos.” Y así comenzaron a amedrentarlos. Hasta que un día llegaron varios hombres fuertemente armados a la finca de mi prima: eran de las autodefensas, la encontraron sola, porque sus hijas estaban estudiando y su marido andaba repartiendo la mercancía en el pueblo. Entonces le dijeron: “A partir de hoy, los huevos y los pollos solo serán para nosotros, y no se los vamos a pagar; es una contribución de ustedes a la seguridad de esta zona, y además usted será mujer de este comando.”

Mi prima me cuenta que les lloró y les suplicó que se llevaran todo, y no pagaran nada, pero que a ella no le hicieran nada; pero ellos no la escucharon, y desde ese día entre tres y cinco hombres la violaban, hasta dejarla casi muerta y tirada en el piso. Al salir, le gritaban: “No se olvide que si dice algo, ya sabemos dónde estudian sus hijas, y por dónde se mueve su marido. A ellos les puede pasar algo.”

³⁹ Así llaman a los miembros del ejército paramilitar en el campo.

La historia de mi prima es muy cruel. Ella vivía triste y desganaada y comenzó a enfermarse de los nervios y de otras cosas. Un día, tuvieron que llevarla de urgencias al hospital de la capital, porque le dio peritonitis. Cuando ella regresó, le insistió a su marido que se fueran a vivir a otro lado, pero él, que desconocía todo lo que estaba pasando, le decía que “él no se iba para ninguna parte”. Hasta que pasó lo que pasó: un día, cuando el esposo de ella regresó antes de tiempo, encontró en la puerta de su finca a varios hombres de las autodefensas que estaban custodiando la casa, y no lo dejaron entrar, porque adentro otros hombres estaban violando a su esposa. Entonces él se les enfrentó y quiso defender a su mujer, y allí mismo lo mataron.

Lo que pasó después fue que mi prima, como pudo, se voló del pueblo; tomó a sus dos hijas y dejando todo abandonado en su finca, huyeron hacia Bogotá. No les dio tiempo de recoger ropa, ni dinero, ni comida. Así como estaban huyeron de allí... Ella temía que le hicieran lo mismo que a su marido, y por eso se fue. Y claro, ella aún no se repone: yo la veo muy mal, y no le gusta hablar de lo que le pasó. Yo la estoy convenciendo para que acuda a los talleres y terapias, y se deje ayudar, pero ella no quiere.

Nosotras comenzamos nuestra vida en la ciudad, solas, y sin nada, pues cuando huimos salimos con lo que teníamos puesto. En Bogotá nos dio duro el frío; no teníamos con qué comprar una sopa, una agua de panela o un saco para abrigarnos. Yo miraba a mis hijas, y las veía tan indefensas que me hacía la fuerte y las abrazaba; les decía: “Tranquilas que aquí no nos va a pasar nada; con la ayuda de Dios vamos a salir adelante. Yo voy a trabajar y ustedes a van estudiar.” Pero mi niña pequeña estaba muy mal: lloraba y no hablaba, y hasta hoy ella es muy miedosa, y nunca la puedo dejar sola.

A la dueña del albergue a donde llegamos le pedí que me ayudara a buscar un trabajo, así fuera de empleada doméstica; la idea era ganar algo para sobrevivir con mis hijas, pues como desplazada en el albergue solo se puede estar hasta noventa días. Son lugares de paso.

Afortunadamente, me llamaron para trabajar por días en una casa de familia. No pagaban mucho, pero por lo menos teníamos para la comida. Un día me fui a la UAO del Barrio Perdomo para hacer la

declaración⁴⁰ y solicitar las ayudas. Allí me atendió una doctora muy querida, y no sé por qué, pero lo único que hice fue llorar y ella me dio tranquilidad. A ella le conté la verdad, pero le dije que no lo pusiera en la declaración, porque como en este país no hay justicia seguro yo iba a parar a una cárcel y mis hijas quedarían desamparadas. Le dije que le contaba de manera confidencial y ella me entendió y me orientó para acceder a los servicios de salud y para que mis hijas entraran a estudiar de forma inmediata. Ella se convirtió en nuestro ángel de la guarda y pronto fui beneficiaria de los auxilios para pagar arriendo y hacer el mercado.

Ya con la ayuda para el arriendo, me fui y busqué un sitio para vivir, pero todo era muy caro y no me alcanzaba con mi presupuesto. Entonces me dijeron que en Caracolí se podían encontrar casas baratas. Así que buscando, buscando, encontré un ranchito en latas y cartón, bien abajo, a orillas de la quebrada, o de ese caño que hay, que es un charco, a donde van a parar todos los desechos del sector. Allí solo viven personas desplazadas que –como yo– lo han perdido todo. El dueño me lo dejó barato, pero para mí fue duro llevar a vivir allí a mis hijas, a ese lugar, pues en el Tolima teníamos nuestra casita bonita y con muebles, y ver que mis niñas, en este frío de Bogotá, tenían que dormir en un costal sobre la tierra, ya que no teníamos cama, cobijas ni nada... Yo las abrazaba y con mi cuerpo les daba calor.

En ese lugar yo me sentía muy insegura. Tenía miedo de dejar a mis hijas solas y que les pasara algo. También tenía miedo que, por ser mujer sola, me hicieran algo. Entonces fue cuando conocí a mi actual compañero. Él vivía cerca de mi ranchito, en una casa grande, con su mamá, y se ofreció a ayudarnos. Pero claro, después de lo que yo había vivido, les tenía miedo a los hombres y no quería nada con ninguno de ellos. Sin embargo, él insistió. Me decía que yo era bonita y él estaba enamorado de mí, y eso a mí me parecía imposible, pues mi marido nunca fue cariñoso ni galante conmigo; con él todo era a las patadas.

⁴⁰ La declaración la solicitan organismos estatales como la Defensoría del Pueblo y las Unidades de Atención y Orientación a Desplazados. En ellas, las personas que han sido sometidas al desplazamiento forzado cuentan su historia, que es verificada por los organismos estatales, y si se concluye que el relato es verídico, entonces esa persona, junto con su familia, puede acceder a los auxilios y ayudas que ofrece el gobierno para tales casos.

Sin embargo, este señor fue humilde y me tuvo paciencia, según él, porque se enamoró de mí desde que me vio. Vea, con decirle que yo nunca sabía cómo era que un hombre podía ser cariñoso con uno; estaba acostumbrada a las cachetas y a la violencia. Hasta que por fin acepté ser la novia de él.

A los días él nos invitó a irnos a vivir en su casa. Entonces yo hablé con mis hijas, ellas estuvieron de acuerdo y nos fuimos a vivir con él. Luego, buscando, encontré un mejor puesto. Ahora trabajo en un restaurante y él es vendedor ambulante. Entre los dos pagamos los gastos de la casa. A mí no me toca pagar arriendo. Cuando mis hijas llegan del colegio, se quedan con la mamá de él, y ahí están más tranquilas. Sin embargo, yo sufro mucho, y le cuento que no he podido volver a tener vida íntima. Siempre que él intenta algo, yo me asusto mucho. El no tiene la culpa, soy yo. Los dos hemos conversado y él parece que me entiende. Sin embargo, a veces amanece bravo y no me habla por varios días; pero yo me lo vuelvo a ganar porque le arreglo su ropa, soy atenta con su mamá, cocino bien... Pero no sé hasta cuándo él se va a aguantar así.

En Bogotá es difícil la vida: todo es muy costoso y sobrevivir sin un hombre es más duro, porque a uno lo irrespetan; por lo menos en el barrio ahora dicen: “Ella es la mujer de fulanito.” Entonces nadie se mete con uno ni con los hijos. Actualmente, sigo en tratamiento psicológico. No sé si algún día podré superar esto que me pasó; la angustia me acompaña todos los días, aunque ahora siento que ya he ido sanando heridas del alma.

Yo estaba muy alejada de Dios cuando vivía en el Tolima, pero aquí—con todo el sufrimiento que hemos tenido que vivir—lo he buscado, y gracias a la espiritualidad es que yo he vuelto a vivir. Yo siempre he dicho que el padre Jairo, de Vidas Móviles, me salvó la vida, porque me enseñó a descubrir a Dios como perdón y como amor, y eso ha sido muy importante para mí.

A nivel de iglesia, en Ciudad Bolívar no me llama la atención la Iglesia Católica, pues los sacerdotes solo se interesan por la misa; de resto, no hacen nada por nosotros, los desplazados. En cambio, la Iglesia Evangélica, que está cerca de la casa, me ha gustado más, pues allí lo reciben a uno con cariño, y uno se reúne con sus vecinos y todos nos conocemos. Y el pastor da algunas ayudas a la gente.

Un día, fueron unos seminaristas de la Iglesia Católica a ofrecer preparar a nuestros hijos para el bautismo, y aunque yo iba a la Iglesia Evangélica, me puse contenta porque mis hijas no eran bautizadas. Así que las inscribí. Las preparó un misionero africano de la Consolata, y luego, cuando ya estaban preparados, el párroco nos llamó a una reunión, y nos dijo que él bautizaba solo a los niños que tuvieran padrinos, y que si eran pareja, estos deberían estar casados por lo católico; entonces yo me puse muy triste, porque aquí yo no conozco a nadie, como para hacerlo compadre o comadre, y por otra parte, los pocos padrinos que uno conoce viven en unión libre, así que de los trece niños que se prepararon, solo uno podía cumplir con el requisito; a los demás no nos bautizaron a los hijos. Entonces, ese día yo volví a sentir mucha rabia: sentí que hasta el mismo Dios nos estaba rechazando. Y no nos aceptaba en su casa.

En Caracolí alguien me habló de Vidas Móviles. Me dijeron que allá podría encontrar ayuda, y yo me fui, sobre todo buscando a alguien con quien hablar y con quien desahogarme, y me encontré con el padre Jairo... Él me hizo varias terapias; me escuchó sin condenarme. No se imagina todo el bien que me hizo hablar y desahogarme con él. Además, con los talleres de perdón y reconciliación que él nos hizo, me ayudaron a sentir, después de mucho tiempo, un poquito de paz. Y el odio que por ratos se apoderaba de mi vida, la fui orientando y trabajando, y así me he sentido un poco más liberada de tantas culpas que llevaba encima. Él me habló mucho de un rostro misericordioso de Dios que siempre perdona, y entonces yo pienso que Dios –que conoce mi historia– no puede condenarme por lo que hice. Cada vez que lo pienso, esa era la única manera de que yo y mis hijas saliéramos de ese infierno.

En el barrio hay mucha inseguridad; cuando uno va por las calles, o en las oficinas de las ayudas, uno reconoce a comandantes y a otras personas de cuando vivíamos entre la guerrilla; pero yo les huyo y desvío para que no me reconozcan. Tengo temor que alguno me reconozca. ¿Se imagina usted lo que me puede pasar?

En la cuadra donde vivo, hay una señora que tiene sus hijos en el mismo colegio donde están mis hijas, y son muy groseros: no hacen sino gritarles a mis niñas que son unas desplazadas y las humillan. Yo fui donde la mamá y le dije que educara a sus hijos, o si no, no res-

pondía, porque no iba a permitir que volvieran a humillar a mis hijas; pero esos niños las siguieron molestando y las hacían llorar. Un día pensé que la única manera de arreglar el problema era a las malas, y afilé un cuchillo y me fui directamente a esa casa, y me abrió la mamá de los niños.

Estaba llorando. Entonces, cuando la vi, se me olvidó que iba a cobrarle lo que sus hijos le habían hecho a mis hijas, y le pregunté qué le pasaba. Ella comenzó a llorar más y entonces le dije que fuéramos a una cafetería que había cerca, y la invité a un café. Me fui con esa señora a la que supuestamente pensaba matar ese día y nos sentamos a hablar; y me llevé una sorpresa cuando descubrí que ella tenía una historia parecida a la mía, y resultamos llorando juntas. Desde ese día somos las mejores amigas...

Pero claro, eso lo hago porque con la consejería y las terapias que he recibido yo me he tranquilizado y ahora veo las cosas un poco mejor. Tengo un poquito más curado el corazón. Antes tenía mucho odio y solo pensaba en vengarme, en no dejarme de nadie; y vivía a la defensiva, pero hoy ya pienso en otras cosas. No puedo decir que me curado del todo, porque aún sigo tomando pastillas para dormir y para los nervios, pero por lo menos ahora pienso más en hacer otras cosas, como trabajar, sacar mis hijas adelante y en ser útil.

Hoy en día, mis hijas y yo vivimos más tranquilas. Yo tengo un trabajo. Claro que lo que gano no alcanza para nada, porque aquí en la ciudad todo es muy caro. Participo en algunos talleres y grupos de mujeres. Tengo proyectos. Por ejemplo, hice un curso en el SENA, de microempresaria, y estoy pensando en montar una tienda con mi actual marido. Los dos resultamos buenos para los negocios. Ya solicité el subsidio de vivienda, y si me sale, tal vez me reubiquen en Soacha... Me gustaría colaborar en Vidas Móviles, no tengo claro en qué, pero sé que hay otros casos como el mío, y me gustaría compartirlas mi experiencia y darles ánimo a otras mujeres, para que salgan adelante.

4.3 TESTIMONIO DE MYRIAM: “A MÍ ME HAN DESPLAZADO TRES VECES”

Mi primer desplazamiento fue cuando yo tenía quince años y mi madre me echó de la casa. Nosotros vivíamos en el campo y por allí había

mucha guerrilla. Un día que yo iba caminando para el pueblo, unos hombres armados me cercaron, y uno de ellos me alcanzó y me dijo que para dónde iba, que si no sabía que era peligroso andar por ahí, tan solita, y yo le dije que iba para el pueblo; y no sé cómo, ni en qué momento, pero entre todos esos tipos me violaron. Yo quedé tirada y como muerta. No sé cuánto tiempo transcurrió, pero cuando pude, me paré; yo casi no podía ni caminar, y me fui para la casa. No encontré a nadie de mi familia. Entonces yo me bañé y me acosté a dormir. Al otro día, aunque yo me sentía muy mal, yo no dije nada, para evitar problemas.

Esos días yo no quería sino llorar: me sentía terrible y tenía mucho miedo y terror. Esa experiencia fue tan horrible que nunca la he podido borrar de mi mente. Algunas noches tengo pesadillas, y eso que ya han pasado como veinte años. Pero la historia no terminó allí; resulta que con el tiempo, me di cuenta de que yo estaba embarazada; entonces me asusté mucho, no sabía qué hacer, ni a quién acudir, así que le conté a mi madre, y ella no me creyó. Al contrario, le dio mucha rabia; dijo que si me habían violado, era porque yo me lo había buscado. Entonces me pegó y me echó de la casa. Y mi padre, ni ninguno de mis hermanos me defendieron. Yo les dije que me habían violado varios guerrilleros, pero nadie me apoyó; al contrario, todos me dijeron que me fuera y que no me querían volver a ver. Así que mi tragedia fue triple: me habían violado, estaba embarazada y ahora mi propia familia me echaba de la casa. Ese fue mi primer desplazamiento.

Me fui a Bogotá a trabajar en una casa de familia, pero cuando ellos se dieron cuenta de que estaba embarazada también me echaron. Mi hijo nació en el campo, pues me tocó irme a trabajar en una finca. Yo veía a mi hijo y ni siquiera sabía quién era su padre, y me entraba una angustia y un miedo, pero yo me decía: “Él es mi hijo y lo voy a sacar adelante.” Y así fue. Luego, en esa misma finca, conocí a mi marido, un paisa que había venido a buscar trabajo, nos enamoramos y nos fuimos a vivir juntos. Él me aceptó con mi hijo.

El trabajo se puso difícil en la finca y él me propuso que nos fuéramos a vivir a Itagüí (Antioquia), yo le dije que sí, y arrancamos para allá. Él ha sido bueno para los negocios, así que luchando y trabajando duro logramos poner un negocio de comidas rápidas, y nos iba

muy bien; pero la situación se puso muy difícil, comenzaron a llegar pandillas de delincuentes y grupos armados que la gente decía que eran paramilitares. Ellos se financiaban cobrando “vacuna”⁴¹ a los dueños de los negocios y a los empresarios.

Esos grupos comenzaron a amenazarnos y a querer que les diéramos lo que ganábamos. Nos mandaban recibos donde nos cobraban cuotas muy altas, para permitirnos seguir en la zona. Como nosotros teníamos que dejar para pagar el arriendo, comprar la comida, la educación de los hijos y demás, no les podíamos pagar lo que ellos exigían, y comenzaron a amenazarnos, a mandarnos sufragios⁴² con el nombre de los hijos, y ahí sí nos tocó salir corriendo, después de diez años de vivir allí.

Nosotros vivíamos en una casita donde no nos faltaba nada, teníamos muebles y yo tenía mi lavadora y mi nevera, pero nos tocó volarnos y dejar todo tirado, pues no queríamos que nos pasara nada. Sacamos muy pocas cosas (especialmente ropa) y nos fuimos para San Luis, un pueblo de Antioquia donde un amigo de mi marido nos ofreció ayuda. Este fue mi segundo desplazamiento, y me dio muy duro dejar Itagüí. Yo era catequista y tenía muy buenos amigos y vecinos. Y allá teníamos nuestra vida, vivíamos bien, pero nos tocó huir.

En San Luis, gracias a la ayuda del amigo de mi marido, comenzamos a administrar un restaurante, pero como nosotros conocemos el negocio, al poco tiempo tuvimos nuestro propio negocio de comidas rápidas. Ya llevábamos seis meses por allá y nos iba muy bien. Después de ese tiempo, comenzó a llegar gente extraña que los vecinos decían que eran grupos armados, y no supimos si eran paramilitares o eran de la guerrilla; el caso era que eran grupos armados y empezaban a pedir y pedir cosas y cosas, y no pagaban.

Mi esposo sabía trabajar, conocía el negocio, y administraba bien el restaurante. Entonces ellos vieron que nos iba bien y cada vez nos pedían más y más; al comienzo, nosotros les pagábamos las cuotas que

⁴¹ Cuota obligada que los grupos armados suelen cobrar a comerciantes y empresarios, y a cambio les ofrecen seguridad.

⁴² Práctica usual en zonas de conflicto, donde se cobran vacunas para generar terror y obligar a que las personas paguen lo que se les exige, y si no las hacen, son asesinadas, o matan a la familia.

ellos nos imponían, pero después nos negamos, porque prácticamente nos dejaban ya sin con qué mantener nuestros gastos; pero cuando nos negamos nos empezaron a amenazar y mi hijo mayor se destabilizó mucho: no se ubicaba en el pueblo, y dejó de estudiar, y no le gustaba salir de la casa. Vivía con mucho miedo. Entonces, esa gente de los grupos armados comenzaron a amenazar que se lo iban a llevar y que si no queríamos que nos pasara nada, que se lo entregáramos; pero mi hijo, sin decirnos nada se perdió por un tiempo, y yo hasta llegué a pensar que se lo habían llevado.

Yo tenía mis muebles, vivíamos super bien, porque el negocio nos dio para amueblar la casa y vivir cómodamente. Ya iban a dar el subsidio para comprar nuestra casita, y nos habíamos acomodado al lugar y la gente nos quería, y el negocio daba. Nuestro restaurante estaba ubicado a orillas de la carretera, donde la gente llegaba, y comía. Nuestra comida gustaba mucho, era como un parador turístico. Del restaurante, tengo una cicatriz en el cuello pues un día, fritando chicharrones, me saltó aceite, y fue el mismo día que nos llegó una carta en la cual nos decían que nos daban 48 horas para abandonar el lugar; y ese día sí que nos angustiamos: el miedo nos ganó, pensamos en salir corriendo, y luego dijimos: “Y ¿qué vamos a hacer con nuestras cosas? ¿Qué hacemos con la pipeta de gas, el carro, los muebles?”

Resulta que yo tenía muy mala relación con mi hijo mayor. Él fue el que nació como fruto de la violación. Muchas veces, la situación era tan difícil que hasta yo me arrepentía por haberlo tenido. Él es una persona que siempre está buscando problemas; desde pequeño le ha gustado andar, y por tiempos se me pierde. Él me hace sufrir mucho; yo no lo he podido manejar nunca.

“Todo lo que habíamos sido y todo lo que habíamos conseguido con nuestro trabajo, lo dejamos y huimos...”

Mi marido se dio cuenta de que la situación en el pueblo estaba delicada y debíamos salir, pero a la vez él se negaba a hacerlo porque no quería perderlo todo de nuevo. Por las noches, comenzamos a escuchar pasos; esa gente nos estaba vigilando y temimos lo peor. Ya varias familias se habían tenido que ir, y alguna que se resistió y no se fue, mataron al

señor delante de su mujer y sus dos hijos, luego los sacaron a todos a la calle, y con amenazas de muerte les dijeron que se fueran y nunca más volvieran.

Entonces yo le dije a mi marido: “Si no nos vamos mañana mismo, nos van a matar.” Nos tocó dejar el miedo y el apego a las cosas y salir ese mismo día, dejándolo todo, y eso fue muy doloroso. Gracias a Dios, esa gente nos dejó salir sin mayor problema. Solo nos dijeron: “Piérdanse de acá y no regresen.” Este fue mi tercer desplazamiento.

“El ranchito era muy inseguro pero nosotros, con tal de no pagar arriendo, nos fuimos a vivir allí...”

Gracias a Dios, yo tenía familia en Bogotá, y ellos nos apoyaron para que nos viniéramos directamente para Ciudad Bolívar, al barrio Caracolí. Nos dijeron que había un lote que una familia acababa de abandonar; entonces, que si lo queríamos, nos ayudaban a construir el ranchito; y así fue: con la ayuda de un familiar que nos mandó un dinero y otras ayudas que nos dio la familia, levantamos el ranchito. Era muy inseguro, pero nosotros con tal de no pagar arriendo, nos fuimos a vivir allí.

Cuando llegamos a Bogotá, duramos ocho días en la casa de mi hermana que vive acá, en Caracolí, antes de irnos al ranchito que levantamos. Al principio nos dio muy duro. Este barrio es inseguro, llegamos a vivir en condiciones extremas de pobreza, nos ha tocado hasta aguantar hambre, y en este barrio a uno nadie le ayuda; toca tener dinero para todo, y el que no lo tenga, le toca muy difícil. Ahora mismo, estamos tramitando el subsidio de vivienda, para conseguir nuestra propia casita, porque estamos viviendo en zona de alto riesgo. En estos días, vinieron de la Alcaldía y nos señalaron la casa con una letra: eso significa que nos toca desocupar, porque en cualquier momento se derrumba o se cae el ranchito.

Mi hijo mayor anda por todas partes. Desde que salimos de Itagüí nunca volvió a estudiar. Él se pierde por tiempos y vuelve, y la verdad ya se me salió de las manos. Aquí en Caracolí el ambiente es pesado. Por estos días —no sé si usted se enteró—, empezaron a repartir unos panfletos en los que se avisaba que van a comenzar a hacer limpieza

social, y acabar con delincuentes y guerrilleros. Mandan a los jóvenes a dormir temprano, y si no, que ellos mismos los duermen para siempre. Es horrible.

El domingo pasado, cuando mi hijo mayor salía de misa de siete de la noche y venía para la casa, lo atacaron varios tipos, le pegaron y le dijeron que él era un delincuente y que lo iban a matar, que le daban tres días de plazo: de lo contrario lo matarían, y él se me volvió a perder. Él es un buen muchacho, solo que tiene el pelo largo y le gusta vestirse de negro; pero no le hace daño a nadie. Incluso le gusta ayudarlo al padre en la parroquia... Pero por esa zozobra que él vive tampoco ha vuelto a estudiar, ni a hacer nada... Le gusta es andar...

Esta época en el barrio es dura, porque en invierno todo se moja. En el ranchito hay mucha gotera, los caminos se llenan de barro, y para subir y bajar hasta aquí, se vuelve peligroso y difícil. Yo a veces prefiero ni salir, porque me da miedo la subida por esos caminos tan resbaladizos. Cuando llueve mucho y hay tormentas, hay ranchitos que se caen. El año pasado se cayeron varios, hubo hasta muertos. En verano, todo cambia, y es ese polvo que se levanta; pero no importa: eso de alguna manera nosotros nos acomodamos.

Recién llegados, mi marido nada que conseguía trabajo y andaba muy aburrido y me amenazaba que se iba a volver para el pueblo. Él se derrumbó mucho y comenzó a tomar. Él se porta bien, pero los fines de semana se dedican a tomar, y se transforma: me maltrata física y psicológicamente. Nuestra vida se ha vuelto un infierno los fines de semana. Es como si con el desplazamiento también se nos hubiera acabado la vida que llevamos.

Yo conseguí trabajo en un restaurante; me tocaba cocinar, hacer el aseo, lavar la losa, y mi cuerpo se comenzó a resentir, porque luego me tocaba llegar a la casa y hacer las labores del hogar, y comencé a enfermarme: las manos se me hinchaban y ampollaban. Entonces me tocó retirarme. Pero mi esposo, que es un paisa verraco, dijo: "No, yo no voy a dejar que esto se derrumbe, yo algo tengo que hacer." Entonces fue cuando el cuñado mío le dijo que se pusiera a vender música en las calles, y con unos pesitos que nos prestaron, él empezó a comprar música pirata y comenzó a vender, y de eso comemos y de eso vivimos.

Ahora yo trabajo en oficios varios, pero no salgo todos los días porque no quiero descuidar a mi niña que está muy pequeñita. Ella tiene cinco añitos y eso fue lo que me pasó con mi otro hijo, que por estar trabajando todo el tiempo lo descuidé mucho, y como no hacíamos sino pelear, él se levantó muy rebelde, no se ubicó en ninguna parte. Y por eso, yo también vivo muy triste. Gracias a Dios, que en Caracolí he contado con el apoyo de mi familia, y de varias fundaciones, entre ellas, la de Vidas Móviles.

“Los desplazados somos personas que hemos sufrido mucho...”

En este barrio, yo me he puesto a hablar con otras familias desplazadas y me doy cuenta de que son personas que han sufrido mucho y que viven peor que nosotros. Son historias muy dolorosas, porque les mataron al esposo, y no les entregaron los cadáveres, o los mataron enfrente de los hijos... Entonces, yo comparo y doy gracias a Dios. Me siento privilegiada porque no me ha tocado vivir cosas tan terribles, no pago arriendo, tenemos un ranchito. Otra gente no tiene a nadie conocido en esta ciudad, les toca pagar arriendo, y por ser desplazados, los señalan como gente violenta y peligrosa.

Nosotros hicimos la carta de declaración y recibimos todas las ayudas. Mi esposo fue el que declaró. Entonces nos dieron el mercado de emergencia, tres meses de arriendo. A los 3 meses uno va, y pide la prórroga, y le tienen que dar las mismas ayudas que le dieron al principio. Ahora nos dieron un bono de 200 mil pesos para el mercado, que nos lo dividieron en tres cuotas, como para engañarlo a uno, porque dan uno y los otros se los embolatan, y lo peor es que los dan en bonos para los supermercados de Colsubsidio donde la comida es más cara.

Aquí uno sufre mucho por la comida, y hay días que no hay suficiente para las tres comidas. Entonces mi mamá me dijo que madrugáramos a la plaza de Abastos, que en las canecas era mucha la comida que se tiraba y que de ahí podíamos sacar la remesa de la semana. Y así fue; eso era humillante, pero conseguía la comida y mis hijos y mi marido nunca se han tenido que acostar sin un bocado de comida.

A Caracolí vinieron unos abogados a ofrecer ayuda jurídica a los desplazados. En lo que me he podido dar cuenta, no se trata de una

fundación. Inclusive uno de ellos es el que promueve las marchas para presionar al gobierno. Mucha gente que va a las reuniones es la que está en la Plaza de Bolívar en las marchas, pero es que en este país hay que protestar para que nos den las ayudas. Si no protestamos, no nos escuchan y nos siguen engañando.

La ayuda de los abogados es muy buena: ellos no nos cobran por entrar, sino que al terminar la reunión nos piden una colaboración voluntaria, que en general es de cinco mil pesos por familia, y si llegamos a ganar el caso, ellos nos piden un porcentaje de la ayuda. El grupo que se reúne, cada vez crece más, y nos reunimos cada quince días los domingos, a las dos de la tarde, en el barrio San Benito; pero como el salón se quedó pequeño, entonces pasaron la reunión para el barrio Carvajal-Kennedy. Gracias a estos abogados, nosotros estamos solicitando el auxilio para adquirir la vivienda.

En Caracolí, una señora de la Junta de Acción Comunal nos convocó por el parlante a las familias desplazadas, y nos ofreció darnos mercados, y nos pidió cinco mil pesos de inscripción y la carta de desplazados. Ella ofreció entregar cada quince días un mercado, pero igualmente nos tocaba pagarlo. Así que yo no estuve de acuerdo con ella, porque no me parecía correcto lo que hacía. Fueron más de doscientas familias de desplazados a cinco mil pesos cada una: imagínese lo que esa señora recogía en dinero. En las reuniones, yo le dije que no me parecía justo que ella estuviera ganando plata a costa del sufrimiento de los desplazados, porque para mí sacar cinco mil pesos es difícil. Entonces ella me dijo que si no me gustaba, me devolvía el dinero, y yo le dije que sí, que me entregara la plata y la carta, pues ella con nuestras cartas va a la plaza de mercado de Abastos y al Banco de Alimentos, y pide los mercados, y se los dan gratis; de pronto le toca pagar algo, pero es muy poco: no tanto para que nos cobre cinco mil pesos.

Lo que a mí me molesta es que el mercado no está en buen estado, y ella lo vende. Entonces yo fui la primera que no estuvo de acuerdo y detrás de mí fueron otros. Y así se le acabó el negocio a esa señora. Yo le dije a la señora que, ya que cobraba, al menos entregara alimentos en buen estado. No por ser pobres tenemos que recibir alimentos descompuestos.

Yo, como desplazada que le ha tocado luchar para sobrevivir, quisiera trabajar por las familias desplazadas. Mi esposo me dice que yo tengo espíritu de líder. Acabo de participar en un curso en Vidas Móviles, donde nos dieron buena formación humana y cristiana, yo aprendí muchas cosas; por eso, ahora yo quisiera trabajar en talleres y concientizar a la gente sobre nuestros derechos.

Porque aquí uno se va acostumbrando a que todo es regalado, a vivir de las limosnas, y uno –como persona– no surge, sino que se estanca y se dedica es a pedir de institución en institución, y eso a mí no me gusta, porque nosotros somos personas que si nos organizamos podemos tener lo que por derecho nos pertenece. No todo nos lo tienen que regalar; nosotros ahora somos pobres, pero hemos tenido y sabemos trabajar. Creo que debemos organizarnos como grupo de desplazados. Por aquí la mayoría de la gente espera que le regalen las cosas. No es fácil, pero también hay gente con la que se puede trabajar.

Soy católica, me gusta ir a la iglesia. Cuando vivíamos en Itagüí, yo era catequista, y preparaba a los niños de primera comunión. Vengo a misa cada ocho días, en las fechas especiales nunca falto, porque me gusta orar y encomendar a toda mi familia. No tengo ninguna devoción en especial; yo creo mucho en Jesucristo y me gusta orar, y si no fuera por él, yo estaría derrumbada; porque si uno no tiene ayuda espiritual es muy fácil caer en la tristeza. Cuando estoy haciendo oficio o en cualquier lugar, yo invoco a Dios y rezo. No he tenido la oportunidad de conocer ni de hablar con el párroco: tal vez sea el que celebra la misa, pero yo nunca he hablado con él. Un día, al finalizar la misa, nos hicieron llenar un formulario, para darnos un mercado a las familias desplazadas, pero que yo sepa, nunca han hecho nada.

A mí me gustaría ser una mujer líder en la iglesia, ser catequista o algo así. El padre decía que él quería ver gente nueva en los coros, en los lectores (porque yo también leía todos los domingos en la misa de diez y cantaba), pero aquí nadie nos convoca y a mí me da timidez acercarme a ofrecerme. ¿Qué tal que me rechacen?

Por lo pronto, cuento con Vidas Móviles. Ustedes se han convertido en mi segunda casa. Aquí me siento reconocida, soy artista, escribo poemas y letra de canciones, hago dibujos... Me gusta porque nos acogen, nos escuchan y nos tratan a todos por igual.

5. LOS CUERPOS HABLAN

Los testimonios⁴³ de Manuela, Myriam y Mileidys recogen la experiencia de tres mujeres de diferentes regiones de Colombia. Sus historias tienen en común que son mujeres las protagonistas principales de los hechos, y fueron forzadas a desplazarse. Con el testimonio, se pretende no tanto obtener datos objetivos para ser comprobados; se trata –tal como lo plantea Clifford Geertz– de identificar “las articulaciones y significaciones que los miembros de un grupo humano le asignen a estos para comprender sus prácticas y para explicarlas”.⁴⁴

En otras palabras, los testimonios interesan para identificar las significaciones y los sentidos que las mismas mujeres otorgan a su experiencia de sufrimiento desde la fe, como víctimas del desplazamiento forzado.

En la ciudad, ellas se han convertido en las nuevas jefas de sus hogares. Dos de ellas han sido víctimas directas de la violencia sexual en el contexto del conflicto armado, y la tercera lo ha vivido como testigo ocular de esta infamia. El relato de las tres mujeres quiere ser un aporte a las nuevas significaciones que, desde su cotidianidad y su experiencia de fe, ellas otorgan a la violencia sexual y al desplazamiento forzado.

Se trata de un grupo de mujeres con *horizontes de vida sistemáticamente negados*⁴⁵ o, como afirma Roberto Solarte:

...sometidos a una experiencia humana límite radical, porque fueron desarraigados de su territorio, excluidos del tejido social, en limbo jurídico frente al no reconocimiento de su condición de sujetos. Se trata de expe-

⁴³ Para la investigadora chilena Debbie Guerra, el testimonio puede ser reconocido como un “intercambio confesional” que expresa los susurros y gritos de quienes están al margen de la historia. Los testimonios dan cuenta de cómo es sentida y experimentada la vida. Narran las contradicciones, dudas, vacilaciones, complicidades, vergüenzas, arrepentimientos, segundas intenciones y correcciones que los biógrafos historiadores prefieren obviar. Ver a Guerra y Skewes, “La historia de vida como contradiscurso: pliegues y repliegues de una mujer”, http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/34GUERRA. DOC (consultado el 24 de noviembre de 2009).

⁴⁴ Geertz, *La interpretación de las culturas*, 46.

⁴⁵ Angarita, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 18.

riencias que tienden a encubrirse y a develarse, simultáneamente en la experiencia religiosa.⁴⁶

La situación de los desplazados forzados es tan grave, que es reconocida como una de las crisis humanitarias más graves de la historia reciente de Colombia.⁴⁷

5.1 NARRAR DESDE EL CUERPO

El cuerpo no es solo el esqueleto sino el “territorio” sobre el que se asienta lo humano como “ser de relaciones y de posibilidades”; como lugar donde transcurre y se reafirma la vida.⁴⁸ El cuerpo de la mujer se hace presente, no para ser definido, sino para ser narrado. La narración recoge los sufrimientos del cuerpo en medio de la guerra, los resignifica, los visibiliza y los sitúa ante la historia.

El cuerpo, en su faceta política, para utilizar una metáfora del teólogo John D. Crossan⁴⁹, “es a la sociedad lo que el microcosmos al macrocosmos”; es decir, que las sociedades hablan por medio de los cuerpos de aquellos y aquellas que los habitan, pero los cuerpos, a su vez, hablan de las sociedades de donde ellos salen. En este sentido, los cuerpos de las mujeres que han sido violadas y forzadas a desplazarse en medio del conflicto armado dan cuenta de una enfermedad social que desde hace muchos años aqueja a Colombia y que permite el despojo de la tierra, el maltrato, la expulsión⁵⁰, así como el destierro de millones de colombianos y colombianas dentro del país.

⁴⁶ Solarte, “Voces y silencios: paradojas de la Virgen”, 93-118.

⁴⁷ La Comisión de Seguimiento a la Política frente al Desplazamiento Forzado (2006-2008) afirmó y fue confirmada por Acnur (2006), Codhes y Famig (2007) que la problemática del desplazamiento de la población civil es reconocida hoy, desde diversos sectores de la sociedad civil nacional y de la opinión internacional, como la más grave crisis humanitaria de la historia reciente colombiana.

⁴⁸ Ver a López Pérez, “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías”, 11.

⁴⁹ Crossan, *Al principio era el cuerpo, en Jesús: una biografía revolucionaria*, 1-2.

⁵⁰ “El desplazamiento forzado es una estrategia del conflicto armado que tiene como objetivo la apropiación de territorios; por tanto, hoy se está hablando de personas desterradas, expulsadas y desarraigadas más que de desplazadas, porque una vez que una familia o persona es desplazada de su territorio difícilmente puede regresar, y si lo hace pone en grave

Los cuerpos de Manuela, Mileidys y Myriam han hablado. Para comunicar, no han necesitado solo de su voz, sus gestos, sus silencios, sus risas, sus lágrimas. Las marcas tatuadas en su piel son la expresión del hondo sufrimiento que han tenido que padecer, que desde la teología se identifica con la presencia del “mal”⁵¹, un mal causado, que tiene responsables y consecuencias que afectan la vida toda de las mujeres.

El cuerpo tiene marcas que son evidentes y visibles y otras que no lo son, pero unas y otras son la expresión de un pasado que comienza a convertirse en memoria en los relatos de Manuela, Mileidys y Myriam, quienes rememoran situaciones que marcaron sus vidas antes, durante y después del desplazamiento:

*Mire esta cicatriz que tengo en la pierna derecha: me la hice una vez que unos hombres armados intentaron llevarse una vaquita; me pegaron con su rifle y de un empujón me mandaron al piso y con una estaca me rajé la pierna.*⁵²

*Esta cicatriz del brazo derecho es de una muenda que me dio mi marido. Ese día casi me mata...*⁵³

*Del restaurante, tengo una cicatriz en el cuello pues un día, fritando chicharrones, me saltó aceite, y fue el mismo día que nos llegó una carta en la cual nos decían que nos daban 48 horas para abandonar el lugar.*⁵⁴

peligro su vida y la de su familia.” (Angarita, *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad*, 19). En esta misma línea está el investigador Alfredo Molano, en su obra *Deserrados: crónicas del desarraigo*.

⁵¹ Aquí se entiende, por mal radical, la violencia que se ejerce contra la mujer, hoy considerada crimen de lesa humanidad. Se trata de un mal radical, porque afecta a las mujeres desde que nacen y por las proporciones que ha revestido a lo largo de los tiempos; también porque ha quedado oculta y se ha banalizado de forma vergonzosa, y sus verdugos se encuentran en todas partes y en todos los grupos humanos. Ver a Comesaña, “La violencia contra las mujeres como mal radical”, http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2220 (consultado el 19 de octubre de 2010).

⁵² Testimonio No. 02 de Manuela, Archivo, 2.

⁵³ Testimonio No. 03, Mileidys, Archivo, 2.

⁵⁴ Testimonio No. 01 Myriam, Archivo, 2.

En los testimonios anteriores, las mujeres identifican a los actores y algunos de los hechos que las maltratan: hombres armados que las golpean, las asaltan y se llevan sus animales, un marido guerrillero que viola y abusa a su esposa en el interior del hogar, o los paramilitares que amenazan y expulsan a una mujer indefensa junto con su marido e hija, por no pagar la vacuna. Se trata de marcas de la violencia que se fortalecen y se alimentan con la impunidad de los grupos armados y la debilidad del Estado. Son hechos cotidianos que aun cuando se silencian y se mantengan en el anonimato, no se pueden esconder porque día a día tienden a crecer. A continuación se hará el análisis de estos testimonios desde los cuerpos concretos de las mujeres.

6. MARCAS EN LA MUJER FORZADA A DESPLAZARSE

Las mujeres víctimas del conflicto armado llevan tatuados en sus cuerpos múltiples marcas⁵⁵ que determinan sus vidas de manera radical. Se trata de marcas que interpelan la lógica de la guerra desde las experiencias mismas de la violencia que ella produce.⁵⁶ Contra todo pronóstico, las mujeres son capaces de descubrir en sus cuerpos sufrientes, apaleados y fatigados por la guerra, la experiencia de otra lógica, que para ellas se manifiesta como misterio⁵⁷ y vida en medio de la muerte, y las anima a enfrentar con valentía la adversidad.

⁵⁵ El término marcas está tomado de la teóloga María del Socorro Vivas, quien las identifica como condicionamientos socioculturales que en las distintas épocas determinan el ser y hacer de una persona o un grupo humano. Lo utiliza para hacer referencia a las marcas de las mujeres que en la Biblia han realizado papeles protagónicos en la historia de Israel, aun desde su actitud silenciosa y en apariencia “pasiva” (Vivas, *Mujeres que buscan liberación*, 125).

⁵⁶ Blair, “Mujeres en tiempos de guerra. Presupuestos teóricos”, www.javeriana.edu.co/politicas/publicaciones/.../119-159.pdf (consultado el 29 de noviembre del 2009).

⁵⁷ “Un misterio puede ser definido como algo que se niega a entregar su secreto al sentido común. Un auténtico misterio [...] no puede ser conocido lejos del velo que nos separa de su comprensión plena. Ese velo, en un sentido, es lo que hace visible el misterio, hace presente lo desconocido [...]. Un misterio, por lo tanto no es algo que existe, en primera instancia, para ser resuelto. De hecho trasciende o elude toda técnica normal de solución.” (Morris, *The Culture of Pain*, 182, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 40).

Para organizar la información se han identificado tres marcas en relación con los efectos que tiene sobre las mujeres la violencia sexual y el desplazamiento forzado: la marca de la casa (antes del desplazamiento), la marca de la ciudad (después del desplazamiento) y, por último, la marca de los sueños o la perspectiva de futuro.

6.1 LA MARCA DE LA CASA (ANTES DEL DESPLAZAMIENTO)

En el contexto del desplazamiento forzado, la esfera de lo masculino y lo femenino están bien delimitados, de la misma manera que lo están lo privado de lo público. Los roles que tradicionalmente se han asignado a la mujer se ubican en el ámbito de lo privado (especialmente de la *casa*), mientras que el lugar del varón se ubica en el afuera, en la calle, en el ámbito de lo público. La casa señala, para la mujer, la frontera entre el dentro y el fuera. Sus roles están definidos por su vida y las relaciones que transcurren allí.

Por lo anterior, la casa es el espacio donde transcurre la mayor parte de la vida de las mujeres campesinas: allí trabajan, aman, sufren, ver nacer a sus hijos, los crían. Allí atienden a sus maridos y también allí es donde reciben los mayores efectos de la violencia. De hecho, es en la casa donde Mileidys es maltratada, ofendida, castigada y violada por su propio esposo. Allí ella también sueña con ser amada alguna vez, y por eso aguanta, porque confía que las cosas van a cambiar.

También es mientras Manuela lava la ropa en el río cuando escucha los bombardeos y ve flotar los cuerpos de jóvenes asesinados. Y es en la casa donde ella recibe a Lola, cuando llega herida y medio muerta, huyendo del maltrato y de las violaciones por parte de los soldados.

Myriam –por su parte– está atendiendo el negocio familiar cuando le llegan panfletos amenazantes, para que abandonen el lugar, ya que no están pagando la vacuna que les exigen los grupos armados para poder continuar ahí.

La violencia llega a la *casa* y comienza a poblar la vida toda de las mujeres y aun cuando ellas no participen directamente en el conflicto armado, sus efectos son devastadores, y con frecuencia terminan en eventos traumáticos que les cambian radicalmente la vida. La casa no es solo el lugar del sufrimiento, sino también donde se ejercen la

solidaridad y el cuidado por los otros. Es en la casa donde Mileidys es violada, pero también es allí donde ella decide liberarse, huir, salvarse. Es en la casa donde Myriam, antes del desplazamiento, siente que lo tiene todo: “Muebles, amigos”. Y es en su ranchito, en Ciudad Bolívar, donde ella experimenta que lo perdió todo.

La casa es el hábitat por excelencia de la mujer, donde transcurre su cotidianidad y donde aprende a ser mujer, repitiendo los roles que su madre y hermanas mayores le han transmitido. Para Manuela, la casa es el lugar donde ella levanta a su familia, y donde ejerce la solidaridad. Myriam convierte su casa en el lugar de trabajo. Allí establece relaciones con sus clientes y vecinos, alrededor de la comida. Mileidys, por su parte, en la casa, aprendió que ser mujer es aguantar, y por eso ella aguantó durante más de quince años el maltrato y la violencia de su marido; pero a la vez que aguantaba percibía que su espíritu estaba muriendo.

6.1.1 Aislamiento geográfico y social de las mujeres

Mientras la vida de las mujeres transcurre en la casa y en el ámbito de lo privado, la del hombre transcurre en el ámbito público. Ellas aprenden y desarrollan labores que culturalmente se imponen a las mujeres y que las mantienen, la mayor parte del tiempo, dentro de la casa: limpian, cocinan, prenden leña, lavan, planchan ropa, cuidan a sus hijos, a los maridos, etc. No suelen tener niñez ni adolescencia. Su vida se caracteriza por el aislamiento geográfico y social. Difícilmente salen de sus casas, que no sea para cumplir con su rol de mujer, madre, hermana o esposa.

Por otra parte, los roles asignados al varón lo ponen en contacto con el mundo exterior, con el hacia fuera de la casa. En el campo, por lo general, es el hombre y no la mujer quien entra en contacto con las organizaciones políticas, públicas y cívicas, quien va los fines de semana al pueblo, a hacer el mercado y a pasar con los amigos, a divertirse un poco. El hombre hace los negocios, compra y vende, viaja a otros lugares cuando hay la necesidad de hacerlo. En otras palabras, “los límites del mundo, del contacto con la sociedad, son dados por el jefe masculino del hogar, primero el padre y luego el esposo”.⁵⁸ El espacio de la mujer –con frecuencia– se limita al ámbito de su familia, de su vereda, de su pueblo.

⁵⁸ Merteens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 37.

En este sentido, cuando a la mujer, por su situación de desplazamiento forzado, le corresponde asumir la responsabilidad de mantener y velar por toda la familia, le resulta más complicado que al varón, porque desconoce mucha información del mundo que la rodea, ya que sus responsabilidades siempre la mantuvieron centradas en la casa. El testimonio de Mileidys da muestra de ello:

En el campo, uno prácticamente no tiene infancia, sino que desde muy pequeños comenzamos a trabajar [...] aprendí a sembrar palos de yuca, criar gallinas, y también a trabajar en lo que mejor pagaban por allá: la coca. Mi madre me decía que tenía que prepararme para atender a mi marido cuando lo tuviera...⁵⁹

Lo narrado por Mileidys corresponde al sistema sociocultural que ha regido su vida, donde el hombre es el fuerte, el agresivo, el luchador y el actor principal de la vida pública, y la mujer, la débil, obediente y sometida, que se ocupa de las labores de la casa y sale de ella solo para ir donde sus familiares o para trabajar en la agricultura o en alguna otra labor doméstica.

Para los hombres es diferente: están definidos socialmente como los proveedores económicos del hogar. Su autoridad está garantizada, así como su libertad de movimiento y la disposición de tiempo libre para las relaciones y actividades por fuera del hogar. Por eso, es más frecuente su acceso a una mayor información, lo que le otorga una visión más amplia del *mundo*.⁶⁰

Por lo anterior, cuando la mujer es sacada de manera abrupta y violenta de su territorio, su identidad social se afecta más significativamente que la de los varones, quienes suelen manejar un espacio geográfico, social y político más amplio. Con el desplazamiento forzado, las mujeres se quedan sin piso. En el campo, ellas se sabían mover porque su mundo de relaciones y de espacios geográficos era reducido. Al romper con su vida allá también se rompe dentro de ellas la seguridad que antes les otorgaba su mundo pequeño y conocido; ahora, en la

⁵⁹ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora (2009), 1.

⁶⁰ Merteens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 38.

ciudad, no saben cómo relacionarse con ese mundo amplio de redes y relaciones que se abren ante sus ojos.

6.1.2 Las relaciones afectivas y el desplazamiento forzado

Las relaciones afectivas, al ser analizadas desde una mirada de género⁶¹, aportan datos que son significativos para esta caracterización. Éstas tienen impactos diferentes según sean vividas por el varón o por la mujer. En el caso de Manuela y Mileidys, su desplazamiento estuvo determinado por el hecho de establecer relaciones con “los *hombres equivocados*”. Manuela se enamoró de un guerrillero y exsoldado, y Mileidys de un guerrillero en pleno ejercicio, y esas relaciones marcaron sus vidas. Los siguientes son sus testimonios.

Mileidys:

*La vida como mujer de un guerrillero era muy difícil. [...] Llevar una vida anónima y estar uno escondiéndose es duro. Como en la zona hay paramilitares, yo me cuidaba mucho de ellos, porque donde se llegaran a dar cuenta que yo era la mujer de un guerrillero, me mataban a mí y a mis hijos. Yo prácticamente no salía de la casa y le huía a esa gente. [...] Mi marido me maltrataba, hasta dejarme casi muerta, y yo no decía nada, yo aguantaba, pues así es la suerte de las mujeres del campo y así lo ha querido Diosito.*⁶²

Manuela:

*Yo me casé con Jaime, un exguerrillero de las FARC, y aunque él quiso llevar una vida tranquila y normal, lejos del conflicto armado, nunca nos dejaron tranquilos y por eso tuvimos que huir antes de que nos mataran.*⁶³

⁶¹ Género “es una categoría socialmente construida; se refiere al conjunto culturalmente configurado de cualidades, roles y atributos que determinan la diferencia entre varones y mujeres” (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 275).

⁶² Testimonio No. 03, Mileidys. Archivo de la investigadora (2009), 2.

⁶³ Testimonio No. 02, Manuela. Archivo de la investigadora (2009), 5.

En los territorios donde dominan grupos armados ilegales ellos imponen su ley. Ese orden también rige para determinar las relaciones afectivas de la población, especialmente de las mujeres, y quien incumpla con alguna norma puede ser castigado. Por ejemplo, en el territorio que dominan los guerrilleros, el que una mujer sea la novia de un soldado, o en el que dominan los paramilitares, el que una mujer sea la novia de un guerrillero, pueden ser las causales de un juicio político y de una sentencia de muerte o expulsión del territorio. Lo anterior no suele suceder con los varones, a quienes no les controlan sus relaciones afectivas.

En los testimonios de Manuela y Mileidys es claro que sus vidas quedaron marcadas desde el momento en que decidieron involucrarse con un exguerrillero y soldado (el caso de Manuela) o con un guerrillero (el caso de Mileidys).

Con el paso del tiempo, Mileidys no se siente enamorada; tal vez se unió a su marido por la fuerza de la costumbre. En su imaginario, ella necesitaba de un hombre que la protegiera y la mantuviera. Esa había sido la historia de sus hermanas mayores, y ahora ella no la iba a cambiar. Sin embargo, las cosas no resultaron como esperaba, y su vida se convirtió en un martirio sin fin. Su marido era un hombre violento, se relacionaba con ella mediante la fuerza. La hacía sentir –a golpes–, con humillaciones y abusos sexuales, que él era su dueño y quien tenía el poder. En estas circunstancias, ella no podía decidirse a abandonar a su marido; la opresión y el miedo que marcaban su vida no le permitieron siquiera pensar en dejar a su marido y cambiar lo que hasta el momento había sido su vida.

Mileidys se casó con un guerrillero –asunto que parece ser normal en la zona–, igual que hizo su hermana mayor. Sin embargo, esta relación la lleva a enfrentar la peor tragedia, y a la vez el hecho más liberador que jamás pudo realizar. A esta mujer la rabia contenida en tantos años de opresión y violencia la llevó a cometer un delito atroz: matar a su marido cuando éste violaba a su hija menor. Mileidys no pudo soportar que hiciera con su hija lo que había hecho con ella durante más de quince años. Ella se había sometido a sus reglas y aguantó con resignación todos sus malos tratos, no solo por sumisión y miedo, sino también como medio para proteger a sus hijos. Él se olvidó de esta regla

y ahora ella reaccionaba con todo el coraje y con toda la rabia de la que era capaz, y tal vez, en medio de la furia, creyó que la única salida era matar a su marido, pues solo así acabaría con esta tragedia que se había convertido en un sistema de terror para sus vidas.

Tras la muerte de su marido, Mileidys tiene que enfrentar una gran pérdida en su vida. Todo su mundo conocido se desmorona ante sus pies, y se ve obligada a huir: no tanto para refugiarse en una familia que realmente no existe, cuanto para ser lo que necesitaba ser: ella misma, una mujer con capacidad de decidir sobre sí.

...cuando finalmente sufrimos una pérdida, como ocurrirá inevitablemente, entonces tenemos la oportunidad de decir sí o no a otras cosas nuevas que llegarán hasta nosotros.⁶⁴

Mileidys, además de ser la esposa de un guerrillero, o la madre de tres hijos, también es una mujer con proyectos y sueños propios.⁶⁵ Mientras estuvo al lado de su marido, siempre tuvo un control limitado sobre el mundo que la rodeaba, y estuvo a la merced de las costumbres sociales que le exigían someterse, aguantar y callar, para sobrevivir al lado de su esposo e hijos; pero ahora es el momento nuevo de Mileidys, y aunque tiene miedo, también toma la decisión de nunca más volver atrás. Su llegada a Bogotá marcará para ella el comienzo de una vida diferente, al lado de sus hijos.

A Mileidys su rol de mujer la mantuvo al margen de los recursos económicos y de la vida política. Ella gozó de menos opciones porque su vida se limitó al adentro de la casa:

*...cuando me casé, yo solo salía de la casa para ir donde mis familiares o para trabajar en agricultura; mi marido era el que participaba en cuanta reunión había.*⁶⁶

En la ciudad, Mileidys comienza a tener conciencia de las secuelas de su pasado violento y sufre una crisis emocional, psíquica y moral muy honda, que coloca su vida en una situación límite.

⁶⁴ Ver a Chittister, *Doce momentos en la vida de toda mujer: La historia de Rut hoy*, 29.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora, 3.

*En un tiempo, los únicos pensamientos que me acompañaban eran de odio y de ganas de vengarme. Con toda la violencia que me ha tocado vivir, y con el desplazamiento, yo me he cargado de mucho resentimiento, y me mantengo con un desasosiego que no logro llenar con nada...*⁶⁷

Sus sentimientos están encontrados: por un lado, quiere estar lejos de toda esa violencia de su pasado, pero por el otro, está muy prevenida con todas las nuevas relaciones que se entablan en la ciudad, y no está dispuesta a permitir otro atropello igual o peor que el ya vivido. Ella desea amar y sentirse amada, sentir paz y vivir en paz, pues desde muy pequeña lo único que ha conocido es la guerra. Por tanto, con la muerte de su marido, se abre desde sus cenizas una nueva oportunidad para ella y para sus hijos. Y abrirse a una nueva vida exige a esta mujer enterrar primero a su marido; solo así podrá afrontar la vida en el nuevo escenario de la ciudad.⁶⁸

La vida de Manuela también está marcada por su relación con Jaime, un exguerrillero y exsoldado del ejército, con quien se casa y después lo sigue hasta el Putumayo. De ahí en adelante, su vida se debatirá en medio de un conflicto armado que la mantendrá al filo de la muerte. Para los guerrilleros, Jaime es un “sapo”, y para los paramilitares y el ejército, es un comunista y guerrillero. La vida se torna imposible, hasta que finalmente deben huir. Abandonan lo que han construido durante doce años y se van con la zozobra de un futuro incierto por el fantasma de una guerra, que los perseguirá también en la ciudad.

Manuela y Mileidys fueron víctimas del desplazamiento forzado, más que a título personal, por los hombres con quienes se involucraron. Este asunto es impensable en el caso de los hombres, quienes pueden elegir sus novias y sus parejas, y difícilmente serán desplazados por tal motivo. Manuela quiso llevar una vida “normal” al lado del hombre que amaba. Pero en una región donde guerrilleros y paramilitares estaban enfrentados, ellos resultaban ser un pésimo ejemplo que otras mujeres podían imitar, y por eso, estas relaciones deben ser castigadas. En zonas de conflicto, para una mujer, ser la novia de un soldado o la mujer

⁶⁷ Ibid., 1.

⁶⁸ Ibid., 30.

de un guerrillero es suficiente para ser objeto de violencia sexual y desplazamiento.

Myriam, por su parte, es desplazada, no por su relación afectiva, sino por habitar un territorio en disputa, donde –para sobrevivir– se exige el pago de vacuna⁶⁹ a los grupos armados que tienen el poder de decidir quién vive y quién muere, o quién se va y quién se queda. Myriam y su esposo no pueden pagar los costos que les exigen y entonces deben abandonar lo que fue su hogar, su lugar de trabajo y sus amigos.

6.2 LA MARCA DE LA CIUDAD (DESPUÉS DEL DESPLAZAMIENTO)

La segunda marca tiene que ver con la huida y la llegada a la ciudad. Si tal como se ha entendido en esta investigación, el “desplazamiento forzado es una expulsión y como tal, un acto de ruptura física y abrupta con el territorio y con el grupo social de pertenencia”⁷⁰, la llegada a la ciudad ocurre en circunstancias límite que van a afectar de manera radical la vida toda de la familia, en especial, de la mujer.

El término ciudad (*'ir*) en lenguas semitas es femenino y lleva a significaciones como muralla, fortaleza, aldea, habitación⁷¹; sin embargo, para las mujeres llegar a la ciudad es enfrentar un territorio que no es neutral ni asexuado, porque está pensado y hecho por hombres y para hombres. Es un lugar donde ella experimenta la exclusión, la segregación y la opresión, en territorios ubicados en los barrios fronterizos y marginales de la ciudad que llevan la marca de la ambigüedad y la liminalidad⁷², donde los varones y las mujeres que los habitan también

⁶⁹ “Vacuna” es el nombre que dan los grupos armados y la delincuencia común al pago obligado que le imponen a algunas personas, en especial, comerciantes y dueños de otros negocios, para que puedan continuar viviendo o trabajando en la zona y mantener su actividad.

⁷⁰ Osorio *Territorialidades en suspenso*, 30.

⁷¹ Navia, *La nueva Jerusalén femenina*, 31.

⁷² El estado de ambigüedad o la posición en donde se está al margen de un orden establecido es lo que en palabras de Víctor Turner es definido como liminalidad (*La selva de los símbolos*). El concepto está asociado, “en la literatura antropológica, como parte de un

son entendidos como seres liminales, o en estado de ambigüedad⁷³, es decir, personas que se encuentran al margen de los beneficios que ofrece la ciudad, al margen de los servicios públicos, al margen de los derechos humanos, etc.

El investigador Alejandro Castillejo afirma que alrededor de los hombres y mujeres en situación de desplazamiento giran en Colombia metáforas e imágenes que los asocian a lo liminal, “porque en muchos sentidos son forzados y convertidos en sujetos fronterizos”.⁷⁴

El desplazamiento forzado deja a las familias “sin un lugar”⁷⁵, excluidas de los recursos materiales y simbólicos; la huída forzada las lleva a sitios de “paso”⁷⁶ donde se sienten “personas extrañas y extranjeras”.⁷⁷ Allí todo les resulta ajeno, las relaciones se fracturan, y la pobreza comienza a apremiar. Así lo experimentan Manuela, Mileidys y Myriam cuando llegan a Bogotá y se sienten señalizadas, al ser identificadas como desplazadas, o cuando acuden a los estamentos del Estado en busca de ayuda y orientación, y son rechazadas porque su marido no es el que firma la carta de declaración, o porque no tienen los papeles de identificación que les exige la diligencia; o cuando los vecinos se niegan a hacerles cualquier favor porque las consideran gente peligrosa.

estadio transicional de transformación ritualizada entre dos estadios definidos y estables socialmente: de la niñez a la adultez, de la vida a la muerte” (Turner, citado por Castillejo, *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, 79).

⁷³ Ibid., 78-79.

⁷⁴ Es decir, seres que están en las márgenes de las ciudades (ibid., 78-79).

⁷⁵ Flor Edilma Osorio dice que la pertenencia a un lugar, en últimas, a un espacio político, constituye en términos de H. Arendt, un derecho fundamental e irrenunciable del ser humano. No tener un lugar genera un sentimiento de extranjero, que se produce en el sentido de estar en un lugar ajeno, en una situación extraña y también de encontrarse entre personas extraña, lo que genera desolación y desconcierto y un gran desgaste emocional (Osorio, “Recomenzar vidas, redefinir identidades”, 178).

⁷⁶ Sitios de paso pueden representar –en el decir de Marc Augé– los “no lugares”, aquellos que se caracterizan por su condición de enclaves anónimos para hombres anónimos, ajenos por un periodo a su identidad, origen u ocupaciones (tomado de Augé, *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad*).

⁷⁷ Osorio, “Recomenzar vidas, redefinir identidades”, 177.

Para Myriam, dejar su casa, con todo lo que estaba en ella (muebles, lavadora, carro, pipeta de gas), y a sus vecinos y amigos, fue traumático. Ella resume el impacto del desplazamiento con estas palabras:

Nosotros lo teníamos todo, y con el desplazamiento lo perdimos todo: muebles, amigos, todo...

Se podría pensar que con “tenerlo todo”, Myriam se está refiriendo a un mundo de lujos y comodidades; sin embargo, con los datos que ella misma aporta, se puede entender lo que es el “todo” para ella: su casa, sus muebles, su lavadora, su pipeta de gas, sus amigos, su carro Renault 4 que les tocó dejar... Myriam, al perder esas cosas, siente que está perdiendo sentido de pertenencia a un lugar, seguridades y relaciones, tres aspectos que le otorgan consistencia y sentido a su existencia.

Por eso, en la ciudad, ella experimenta que lo perdieron todo; ahí les toca enfrentar la vida con las manos vacías, sin sentirse parte de ningún lugar, sin amigos ni conocidos, y sin contar con pertenencia alguna fuera de su propia vida. Ahora adolecen hasta de lo mínimo para vivir. A su esposo, más que la casa y las pertenencias, le preocupan el trabajo, el negocio y los ingresos que de allí devengaban, y no es fácil para él aceptar que de un momento a otro tiene que abandonarlo todo y huir, pero Myriam es quien lo convence, porque sabe que si no lo hacen sus vidas corren peligro.

A la ciudad, Myriam llega con su esposo a buscar un lugar para vivir. Sus familiares les han reservado un lote que otras personas abandonaron, y con la ayuda de algún dinero recolectado por la familia construyen un “ranchito” con latas y eternit, en un terreno de alto riesgo. Si antes del desplazamiento tenían una casa con muebles, gas y lavadora, ahora les toca vivir en un ranchito, sin agua, sin luz y sin muebles. Las primeras noches duermen en el suelo y se abrigan con sus propios cuerpos.

Mileidys representa a todas esas mujeres colombianas que desde pequeñas no han conocido otro mundo diferente al del campo y al de la guerra. En una ciudad como Bogotá Mileidys se ve abocada a sentirse totalmente extraña y temerosa, y prefiere buscar rápidamente la protección de un hombre que la salve de los peligros que representa el

nuevo territorio. Los barrios son inseguros, y lo único que encuentra para vivir es un rancho pobre y miserable, donde ella y sus hijas deben dormir en la tierra y sin abrigo alguno. Además, en la ciudad, Mileidys no cuenta con ninguna persona cercana de confianza. Por eso acepta el ofrecimiento de su vecino para irse a vivir con él. Ella debe salir a trabajar y no quiere que a sus hijas o a ella misma les pase algo. Mileidys ha estado sometida a la dura violencia de su marido, y está decidida a no dejarse atropellar nunca más. Para ella, dejar atrás a su marido fue el comienzo de una vida que ahora le toca organizar sola en la ciudad.

Al huir del Tolima, Mileidys sale de lo que por muchos años fue su vida. No porque así lo hubiese planeado, sino porque en el contexto de conflicto armado y de impunidad que reina en el país difícilmente habría otra posibilidad para una mujer campesina y pobre, quien durante más de quince años tuvo que aguantar en silencio la violencia y el abuso sexual por parte de su marido guerrillero.

Ciertamente, al llegar a Ciudad Bolívar, es Mileidys, pero a la vez es otra mujer. Se trata de la misma Mileidys que vivió sometida a un régimen de maltrato y terror. Es una mujer que –tras la huida– se siente liberada de un yugo que la amedrentaba. Al mismo tiempo, es una Mileidys que siente miedo y prefiere vivir a la defensiva, antes de que alguien intente volver a maltratarla a ella o a sus hijas.

Esta discontinuidad produce en Mileidys un crecimiento espiritual que la lleva a descubrir aspectos totalmente nuevos de su propia vida y de Dios. Ella se enfrenta a eventos que nunca antes había vivido: tomar decisiones, ubicarse en las nuevas dinámicas de la ciudad, ser empleada y recibir remuneración por ello, orar y reconciliarse con ella misma y con su pasado.⁷⁸

Mileidys creció en medio de la guerra. Su marido fue un hombre atormentado que desfogaba su rabia y agresividad en su mujer y en sus hijos; a ella la maltrataba, la sometía y la violaba. Sus tres hijos fueron fruto de esas violaciones. Cuando Mileidys lloraba y se quejaba, lo único que escuchaba de su madre era: “Aguante hija, aguante. Pídale

⁷⁸ Ver a Chittister, *Doce momentos en la vida de toda mujer*, 36.

a Dios que le dé mucha resignación”⁷⁹, como si el problema fuera de resignación y no de justicia. Su madre, con esa respuesta, lo que pareciera estarle diciendo, era: “Usted es mujer y aguantar es lo que le corresponde hacer, así que no quiera vivir otra cosa, sométase a su marido.”

Se podría afirmar que Mileidys “es todo lo que una mujer debería ser, y todo lo que una mujer no debería ser”.⁸⁰ Ella ha sido una buena esposa y una buena madre, porque cumplió con el rol que se esperaba. A su esposo le aguantó las humillaciones y maltratos, y nunca lo dejó de atender. A sus hijos los cuidó y los educó. Parece que lo único que Mileidys no ha sido es ella misma. Siguió las normas que le impusieron otros. Y ahora en la ciudad, libre del yugo de su marido, con las manos vacías y asustada, contempla la posibilidad de otra vida para ella y para sus hijas. Se resiste a la muerte y clama a Dios para que le dé fuerzas en sus nuevas búsquedas.

En la ciudad, Mileidys encuentra muchos obstáculos, sus sufrimientos no terminan, solo cambian su carácter. Ahora le toca ser ella misma, y a la vez empleada, jefa de hogar y madre. A pesar de lo anterior, su vida desgarrada comienza a tener un poco de tranquilidad cuando ella busca ayuda y la encuentra en Vidas Móviles, asunto que se desarrollará más adelante, al tratar el tema de la experiencia de fe.

El desplazamiento forzado también alcanzó a Myriam, desde que ella tenía quince años. Luego le tocaría vivirlo dos veces más. La causa de su primer desplazamiento fue haber sido víctima de violación sexual por parte de un grupo armado. Ella, de origen campesino, debe enfrentar desde muy joven las dinámicas que entretejen la pobreza y la marginación en la ciudad. Se casa, y como mujer sujeta a su marido, lo acompaña a todas partes, y con él, enfrenta dos desplazamientos más. Myriam trabaja en su propio negocio, al lado de su marido, a la vez atiende su hogar, colabora en la parroquia como catequista y miembro del coro. Cuando comienzan los hostigamientos, ella se dedica a dar ánimo a su marido, quien se derrumba, aun cuando es “un paisa berraco”, pero se siente temeroso de dejar su pueblo, su vida, su negocio, todo

⁷⁹ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora (2009), 1.

⁸⁰ Ver a Chittister, *Doce momentos en la vida de toda mujer*, 38.

aquello que le daba seguridad y que en la ciudad no va a tener. Sin embargo, Myriam lo empuja a tomar la decisión de huir, pues ella sabe que si no lo hacen, morirán.

En ciudad Bolívar, en medio de la pobreza más absoluta, la familia comienza su vida y los cambios empiezan a darse. El esposo de Myriam consigue fácilmente empleo en un restaurante, pero el sueldo no alcanza para subsistir y debe aceptar que su mujer lo mantenga. Esto lo hace entrar en crisis y decide refugiarse en el alcohol, con lo cual vienen otros problemas, que comienzan a manifestarse como violencia intrafamiliar, al golpear a su mujer e hija. Myriam llora y se resiste a aceptar que, con el desplazamiento, no solo hayan perdido cosas, sino también la vida tranquila que habían logrado llevar. Ahora la relación con su marido se deteriora. Los amigos cultivados por años se pierden. Su hijo mayor se desubica, y comienza a ausentarse de la casa por temporadas largas, mientras su esposo anda alcoholizado y buscando otras relaciones.

6.2.1 “La ciudad nos ve como gente extraña...”

En los testimonios de Manuela, Mileidys y Myriam impacta la magnitud del drama que las rodea y, a la vez, la valentía, entereza y fuerza para asumir la supervivencia en la ciudad.

Llegar a Ciudad Bolívar no fue fácil. Aquí pasamos por gente extraña, rara, y creo que hasta somos una amenaza, porque la gente nos mira como delincuentes y nos señala diciendo: “Son desplazados.” Por eso, muchos de nosotros preferimos no decir nada, para que no nos identifiquen como tales. Para conseguir una pieza o un albergue en la capital, es más difícil si uno dice que es desplazado; pero no importa: nosotros por los hijos hacemos cualquier cosa y la luchamos y la luchamos hasta conseguir lo que buscamos.⁸¹

Una de las marcas que llevan las mujeres en su cuerpo es el rechazo de la gente de la ciudad, así como la dificultad para encontrar un albergue y alimento para saciar el hambre. “La gente nos mira y nos señala, como

⁸¹ Registro No. 03. Testimonio de Myriam. Archivo Investigadora (2009), 4.

gente extraña.” Ellos y ellas –ahora– han dejado de ser vecinos, amigos, hermanos, para convertirse en desplazados y desplazadas, lo que les niega la posibilidad de ser sujetos sociales; porque al ser desplazados se les encierra en una estigmatización que los condena a la exclusión y al anonimato.

En este contexto, las luchas de los cuerpos de las mujeres por buscar un lugar se enfrentan con todo el mundo de exclusión que niega la compasión y clama por inclusión, justicia, equidad y visibilización de este grupo de seres humanos; y que descubre la posibilidad de cambiar la metáfora de lo liminal y lo contaminante, para acercarse y buscar con ellos nuevas alternativas de vida.

6.2.2 Desplazamiento y jefatura del hogar

Otra marca propia que se produce en la ciudad es el cambio de roles que opera entre la población en situación de desplazamiento, especialmente entre las mujeres. En los testimonios de Manuela, Mileidys y Myriam es común encontrar que el primer contacto con la ciudad es una experiencia traumática. Sin embargo, en estas circunstancias, también experimentan nuevos desafíos que las convierten en mujeres más autónomas e independientes, con posibilidad de tomar decisiones y relacionarse con otras personas, instituciones y redes. Esto las lleva a desarrollar nuevas habilidades que ellas antes no sabían que tenían. Así, al asumir su nuevo rol como jefas de sus hogares, se descubren como mujeres nuevas.

Contrario a lo que muchos piensan, la jefatura de las mujeres que llegan desplazadas a Ciudad Bolívar no se da –exclusivamente– por ausencia del marido o el padre asesinado o retenido por parte de los grupos armados. Al hablar de jefatura familiar, se está haciendo mención a la categoría analítica que señala al miembro de la familia que asume la mayor responsabilidad económica en el cuidado y preservación de sus vidas, que toma las decisiones más importantes y, habitualmente, ejerce la autoridad real y simbólica.⁸² Estas responsabilidades con frecuencia las asume la mujer desplazada en la ciudad, porque su marido prefiere abstraerse de este rol.

⁸² Meertens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 10.

Cuando las mujeres desplazadas asumen en la ciudad la responsabilidad de la supervivencia y la jefatura del hogar⁸³ fragmentan el esquema patriarcal que había funcionado hasta el momento, y eso genera una crisis que puede terminar con el rompimiento definitivo de la pareja y el inicio de nuevas relaciones afectivas, especialmente para el varón, lo cual ocasiona una grave dificultad familiar. Y es que, por lo general, es el varón quien hace la declaración ante la Unidad de Atención y Orientación a Población en Situación de Desplazamiento, UAO, para lograr el estatus de “desplazados” y así acceder a los derechos que el Estado les restituye.

Por esta razón, es el varón y no la mujer quien recibe la ayuda humanitaria y los subsidios para el arriendo, la educación y la alimentación de la familia, y cuando él abandona el hogar, también se van con él los derechos adquiridos. De esta manera, la mujer y sus hijos quedan abandonados del marido y del Estado, en una situación de pobreza radical, pues el sueldo que la mujer gana como empleada doméstica no suele cubrir los gastos mínimos; entonces los niños comienzan a no ir a la escuela, porque no tienen zapatos o ropa, o no hay para el bus, y la comida se convierte en el elemento máspreciado, porque es lo que más escasea y lo más costoso en la ciudad.

La jefatura que asume la mujer tiene sus propias características y no corresponde necesariamente a la jefatura masculina de un hogar monoparental.⁸⁴ En la estructura patriarcal, el varón ha sido considerado “por naturaleza” el jefe del hogar (proveedor económico y principio de autoridad), de manera que para un hombre el hecho de que falte la madre o esposa no implica necesariamente la alteración de su lugar, ni la duplicación de sus funciones o la pauperización de sus vidas. La sustitución de la madre, por la vía de la familia extensa (madre, abuela,

⁸³ Varias investigaciones realizadas sobre el desplazamiento forzado en Colombia coinciden en afirmar que las mujeres son las más afectadas por el desplazamiento forzado. Ver a Bello, *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. En el país, tres de cada diez hogares víctimas del desplazamiento forzado tienen a la mujer como la cabeza visible y única responsable del hogar, y seis personas de cada diez desplazados son mujeres (Osorio Pérez, *Territorialidades en suspenso*, 72).

⁸⁴ Entendemos por familia monoparental aquella en la cual un solo progenitor es el único y total responsable de los hijos.

tía, hermana) o de nuevas uniones, son soluciones posibles incluso en situación de extrema pobreza.⁸⁵

En sociedades patriarcales, como la colombiana, la mujer no vale por sí misma, sino por el hombre que está a su lado. No importa que él no trabaje, o que no asuma nuevas responsabilidades, pero es hombre, y eso es suficiente para que a mujeres como Mileidys las respeten. No es casualidad que en zonas de conflicto las personas más vulnerables sean las viudas, las separadas y las solteras; es decir, las mujeres sin un hombre a su lado no cuentan con protección simbólica.

En la capital, se rompe el esquema de corte sociocultural según el cual el varón cumple con unos roles y las mujeres con otros. A Jaime la ciudad lo asusta. Él tuvo el dominio de su familia y como miembro de la guerrilla, llegó a ser comandante, pero ahora se siente que no es nada y se torna inseguro. No tiene un trabajo que le permita obtener los ingresos para sostener a su familia, lo cual afecta su identidad de proveedor y de jefe del hogar.

Manuela, por su parte, se ubica laboralmente, sin mayor problema, ya que la educación que recibió como mujer la preparó para las labores domésticas, y ahora se puede desempeñar como aseadora, cocinera y cuidadora de niños, y recibir una remuneración a cambio. En la ciudad, su marido se siente perdido y deja que Manuela asuma prácticamente sola todas las responsabilidades. En la ciudad es ella la que decide, la que acude a las instituciones. Y se convierte en padre y madre, incluso de su propio marido, por lo que ambos entran en crisis. Su testimonio da cuenta de ello:

Jaime no acababa de acomodarse en la ciudad. Él siempre sostuvo con su trabajo el hogar, y no permitía que nos faltara nada. [...] Pero cuando llegamos a Bogotá me tocó a mí mantener a la familia y eso fue muy duro para él. Porque él sabía trabajar la tierra, pescar, pero nada más, y en la ciudad no encontraba ningún trabajo. Entonces él comenzó a sentirse inútil y atemorizado y se quería devolver. [...]

Por mi parte, tampoco sabía cómo moverme en la ciudad, a quién acudir, no conocía a nadie: sin embargo, logré ubicarme como aseadora y comencé a trabajar, y eso fue duro, porque a la par también

⁸⁵ Meertens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 10.

*me tocaba atender la casa, a mi marido y a los hijos, y lo que ganaba era muy poco para pagar el arriendo, pagar servicios, alimentación y educar a nuestra hija.*⁸⁶

En la ciudad, el desempleo afecta más a los hombres que a las mujeres. Ellos, al perder su estatus de proveedores, se sienten rebajados en su condición de hombres y prefieren abstraerse de cualquier responsabilidad. Parece ser que —en este sentido— las mujeres tienen mayor habilidad y menor prevención que los varones para construir relaciones cercanas con otras personas e instituciones que las puedan orientar y ayudar en la ciudad. El hombre, por su parte, suele ser más receloso y desconfiado, y en la ciudad prefiere mantener el anonimato.⁸⁷

Mileidys, quien se preparó desde pequeña para ser una buena ama de casa, en la ciudad, logra ubicarse laboralmente en oficios domésticos. Es lo que marca la vida de las mujeres desplazadas. Ellas difícilmente se ubican en oficios diferentes a los roles que les han sido asignados: sus trabajos se limitan a casas de familia, a restaurantes y a hacer el aseo en las empresas.

En ese lugar yo me sentía muy insegura. Tenía miedo de dejar a mis hijas solas y que les pasara algo. También tenía miedo que, por ser mujer sola, me hicieran algo. Entonces fue cuando conocí a mi actual compañero.

*[...] En Bogotá es difícil la vida [...] sobrevivir sin un hombre es más duro, porque a uno lo irrespetan; por lo menos en el barrio ahora dicen: “Ella es la mujer de fulanito.” Entonces nadie se mete con uno ni con los hijos.*⁸⁸

Mileidys, para comenzar su vida en la ciudad, al tiempo que busca lo necesario para sobrevivir, también busca a un hombre que la respalde y la haga respetar. Para ella es difícil romper el esquema sociocultural en el que se crió y vivió durante tantos años, y ahora que tiene la oportunidad de ser ella misma, de decidir por sí misma, busca el apoyo de un varón.

⁸⁶ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora, 6.

⁸⁷ Meertens y Segura, “Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia”, 9.

⁸⁸ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora, 6.

A pesar de lo anterior, Mileidys es quien asume la jefatura de su hogar. Su compañero sentimental le ofreció un lugar para vivir, pero asume que como ella es la que trabaja, sea también la que tome las decisiones.

Manuela no es propiamente una campesina; es una mujer citadina: nació en Cali; sin embargo, Bogotá la asusta. Llegar a Ciudad Bolívar le significó enfrentarse con la incertidumbre y la inseguridad cotidiana. Ella y su marido rápidamente se dieron cuenta de que los actores armados que los sacaron del Putumayo también tenían su nicho en el sector, y eso los aterrizó. A su hijo de 18 años casi lo matan en un rincón solitario del barrio. A Jaime, su marido, uno grupo de milicianos lo interceptó en una esquina para ofrecerle trabajar con ellos. La comida escaseaba y no encontraban alternativas de trabajo. Entonces fue cuando los dos decidieron que no querían seguir viviendo e intentaron quitarse la vida:

Imagínese que una vez llegaron a nuestro cuarto, aquí en Ciudad Bolívar, unas personas del Hospital de Vista Hermosa. Nos encontrarían tan mal que nos dijeron que debían llevarnos inmediatamente a una cita médica con un psiquiatra. Eso era después de una crisis fuerte, y decidimos quitarnos la vida; alcanzamos a comprar un veneno y ya estábamos listos cuando llegaron estos doctores. Ellos nos escucharon y les impactó nuestra situación. Nos preguntaron qué hacíamos en nuestro tiempo libre y les respondimos que llorar y escondernos porque teníamos mucho miedo.⁸⁹

Según las ciencias médicas, llorar y esconderse puede ser la manifestación de un proceso depresivo fuerte; y es que en la ciudad, fuera de todas las situaciones límite que enfrentan las familias, también padecen con frecuencia procesos depresivos fuertes, que al no ser atendidos a tiempo pueden llegar al suicidio. Para Manuela y Jaime, su pasado marcado por el conflicto armado y la guerra, la marginación, la pobreza, la indiferencia de la ciudad, la poca seguridad de sus calles y la desatención por parte del Estado, los llevó a un estado emocional que puso seriamente en peligro sus vidas. Esta situación la padecen muchas familias en las márgenes de la ciudad. Manuela y Jaime, incluso después de tres años de haber llegado a Bogotá, siguen siendo medicados con antidepresivos.

⁸⁹ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora, 5-6.

6.3 LA MARCA DE LOS SUEÑOS: PERSPECTIVAS DE FUTURO

A nosotros nos desplazaron del Putumayo, y por allá no podemos volver, porque nos matan, así que nosotros no pensamos en el retorno. En Bogotá, yo quiero asociarme con otras mujeres desplazadas y colocar una fundación. A mí me gusta trabajar por la comunidad, y como soy artesana, hemos pensado hacer un proyecto de mujeres artesanas.⁹⁰

...hice un curso en el SENA, de microempresaria, y estoy pensando en montar una tienda con mi actual marido. Los dos resultamos buenos para los negocios. Ya solicité el subsidio de vivienda, y si me sale, tal vez me reubiquen en Soacha... Me gustaría colaborar en Vidas Móviles, no tengo claro en qué, pero sé que hay otros casos como el mío, y me gustaría compartirles mi experiencia y darles ánimo a otras mujeres, para que salgan adelante.⁹¹

Yo, como desplazada que le ha tocado luchar para sobrevivir; quisiera trabajar por las familias desplazadas. Mi esposo me dice que yo tengo espíritu de líder. Acabo de participar en un curso en Vidas Móviles, donde nos dieron buena formación humana y cristiana, yo aprendí muchas cosas; por eso, ahora yo quisiera trabajar en talleres y concientizar a la gente sobre nuestros derechos. [...] Yo sueño con volver a ser catequista en la Iglesia. Nosotros no tenemos planeado irnos de Bogotá. Por ahora, aquí nos quedamos.⁹²

Manuela, Mileidys y Myriam son tres mujeres que han pasado por diferentes etapas desde que llegaron por primera vez a Bogotá. Su situación a nivel de vulnerabilidad sigue siendo alta; sin embargo, ellas han superado la etapa de la victimización y hoy las tres se sienten con el compromiso de tejer, con otras mujeres, proyectos solidarios que les aporten mejores condiciones de vida para unas y otras. Para ninguna de ellas es una opción retornar a sus lugares de origen. Las tres consideran

⁹⁰ Ibid., 8.

⁹¹ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora, 3.

⁹² Registro No. 03. Testimonio de Myriam. Archivo de la investigadora, 6-7.

que las circunstancias que las expulsaron de sus territorios siguen vigentes, y volver sería de nuevo enfrentarse con la muerte. Por lo anterior, prefieren configurar sus proyectos vitales con las nuevas dinámicas de la ciudad, donde ellas se descubren como sujetos de derechos, con capacidad de decidir, con posibilidades de agruparse o asociarse con otras y otros, para buscar en conjunto salidas a su dura realidad.

En la ciudad, tanto hombres como mujeres suelen tener perspectivas de futuro diferentes. Ellos y ellas viven por igual, pero en distintos ámbitos, el estigma de ser desplazados y desplazadas. Con frecuencia, la mujer campesina que llega a la ciudad se ha descubierto como persona diferente a la que era en la provincia; y al lograr mayor autonomía y liderazgo en la ciudad, suele preferir la integración urbana mucho más que los varones, pues no quiere perder lo alcanzado, a pesar de que la pobreza y los sufrimientos no las abandonan ni por un instante. La mujer no se acoge a posibilidades de retorno que no garanticen la seguridad personal, ni el acceso al empleo y a las posibilidades de educación para sus hijos, y en cambio, sí repitan los dolorosos sucesos que ya tuvieron que enfrentar antes de su desplazamiento.⁹³

En la ciudad, diferente a lo que ocurría en el campo, la mujer desarrolla habilidades que desconocía tener; por ejemplo, comienza a incursionar en organizaciones y redes sociales de mujeres. Además, como en el caso de Myriam, comienza a capacitarse, a encontrarse con otras mujeres y a conocer todo un mundo de posibilidades. Esas relaciones con frecuencia terminan en proyectos comunitarios que se convierten en espacios donde unas y otras se escuchan, comparten problemas comunes y buscan alternativas ingeniosas que las proyectan a dinámicas que las visibilizan como mujeres y como sujetos.⁹⁴

⁹³ Cfr. Meertens, “Género, desplazamiento, derechos”, 202.

⁹⁴ Algunas pensadoras feministas han destacado el hecho de que la condición de sujeto de la mujer no es algo que esté dado. Por ello, la mujer no se define a sí misma, sino que es designada por los varones desde una posición que no es la suya. La lucha de la mujer, desde los inicios de la Ilustración y la Revolución francesa, es por visibilizarse como sujeto, con una identidad propia, desde la cual le sea posible definirse; para ello, la mujer tiene que desidentificarse del género y ubicarse en un lugar propio, desde el cual podrá hablar con su auténtica voz. Ver a Comesaña Santalices, “La violencia contra las mujeres como mal radical”, http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2220 (consultado el 19 de octubre de 2010).

Para Manuela, Mileidys y Myriam, además de haber sido el lugar de múltiples sufrimientos, la ciudad también es el territorio que les ha permitido descubrirse como mujeres con habilidades y capacidades que ni siquiera ellas mismas sabían que tenían; porque ahora se reconocen como seres corpóreos y con necesidades, y por eso puede manifestar sus sueños, sus búsquedas, sus proyectos personales.

En la ciudad, debido a las múltiples ofertas que reciben, también tienen la oportunidad de reconciliarse con la experiencia religiosa; aquí se encuentran con alternativas a nivel de acompañamiento, consejería, talleres bíblicos y experiencias terapéuticas de espiritualidad⁹⁵, que les permiten vislumbrar una nueva experiencia de fe⁹⁶ y las integran, las enriquecen y las visibilizan.

En los tres testimonios se constata que tanto Manuela, como Mileidys y Myriam perciben ahora su vida y sus proyectos vitales con mayor esperanza, y que después de casi tres años de acompañamiento integral (área de salud, proyectos productivos, consejería, escucha) y de formación se sienten más recuperadas. Esto, en la medida en que ellas mismas se han convertido en mujeres solidarias, que al superar el estado de aflicción buscan y construyen con otras mujeres proyectos alternativos a su dura realidad. La ciudad –según su sentir– les ofrece más alternativas, y ellas quieren seguir construyendo algo propio.

⁹⁵ La consejería espiritual brindada por el Programa Vidas Móviles es evaluada por las mujeres de manera muy positiva, porque las ha ayudado a reconciliarse consigo mismas, con Dios y con los demás, lo que les ha permitido descubrir lo mejor de ellas mismas y buscar por los caminos de la justicia y la equidad, para construir –con otros y otras– procesos comunitarios que les aporten herramientas para enfrentarse a la adversidad.

⁹⁶ Como se desarrollará adelante, la espiritualidad se dinamiza en las mujeres a partir de experiencias de fe significativas, que ellas reconocen como “una espiritualidad” que las lleva a relacionarse consigo mismas, con los otros y con Dios, y desde allí descubrir lo mejor de la vida que emerge a borbotones. En este sentido, con Casaldáliga y Vigil, decimos que “el espíritu no es otra vida, sino lo mejor de la vida, lo que la hace ser lo que es, dándole claridad y vigor, sosteniéndola e impulsándola” (Casaldáliga y Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, 23).

7. CUERPOS DE MUJERES, CUERPOS VIOLADOS: LOS TESTIMONIOS

7.1 TESTIMONIO DE MANUELA: “YO TENÍA UNA VIDA...”

Del ejército se cuentan muchas historias. Ellos eran muy crueles y violaban a las mujeres, apoyados en los paramilitares; nosotros no les podíamos tener confianza porque eran muy vengativos. Las mujeres les teníamos terror porque ellos no respetaban a ninguna, fuera de la edad que fuera. ¿Y sabe qué era lo más grave? Que una, como mujer, no se sentía segura en ninguna parte.

Imagínese que río adentro de donde nosotros teníamos nuestra finca, vivía una muchacha que la conocíamos como Lola.⁹⁷ Era madre de una niña adolescente y había sido la mujer de un guerrillero que el ejército había asesinado. Los soldados iban con frecuencia a su casa, la torturaban física y psicológicamente para que entregara información, lugares y nombres de los jefes, y luego la violaban. En esas violaciones, por datos que la misma Lola me contó, participaban por lo menos quince hombres, y esa mujer vivía muy mal, porque también la tenían amenazada para que no se fuera a volar. Una noche, ella llegó a nuestra casa, venía muy enferma; yo la recibí, la limpié y curé, y luego nos tocó sacarla en camilla en una lancha por el río Guamués. El maltrato que había recibido era tan grave, que había acabado con su vagina, estaba destrozada. Esos soldados primero la torturaban, metiéndole cosas por la vagina, y luego la violaban entre varios. En el hospital de Putumayo no pudieron hacer nada y Lola murió. Eso fue muy triste y yo me sentía impotente, porque ante una cosa tan grave no había a quién denunciar, ni a quién acudir, y meterse uno a decir que habían sido soldados era comprar la sepultura o la cárcel.⁹⁸

7.2 TESTIMONIO DE MILEIDYS: “MI MARIDO ME VIOLABA SIEMPRE...”

Contar mi historia es difícil porque a mí me hace daño recordar... Y eso que ahora estoy más tranquila, porque me ha tocado recibir ayuda

⁹⁷ Nombre cambiado para proteger la seguridad de Manuela.

⁹⁸ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora (2009), 2-3.

psiquiátrica y psicológica... Mis hijos y yo estamos vivos de puro milagro... Viví durante muchos años entre el miedo y el terror. [...].

Su trato era violento [se refiere al padre de sus hijos]. Decía que yo no sabía hacer nada, que era una inútil. Por cualquier razón se ponía bravo, me gritaba frases hirientes y siempre terminaba pegándome. Lo peor era que en la intimidación también era violento: de una bofetada me tiraba al piso, se lanzaba sobre mí y me obligaba a tener sexo. Yo quedaba muy adolorida, llena de miedo y sin ganas de vivir. Él me amenazaba, me ponía un arma en la cabeza y me decía que si llegaba decir algo, me mataba. Yo, de pensar que mis hijos quedarán huérfanos, no decía nada y ni siquiera le llegué a contar a mi hermana; pero sentía mucha rabia por dentro, y me tocaba tragármela toda. Ni siquiera lloraba, para que mis hijos no se dieran cuenta; yo no me podía defender, ni protestar. El sufrimiento iba por dentro y el odio contra él cada día crecía más. Y yo solo quería morirme o matarlo a él.⁹⁹

7.3 TESTIMONIO DE MYRIAM: “A MÍ ME HAN DESPLAZADO TRES VECES”

Mi primer desplazamiento fue cuando yo tenía quince años y mi madre me echó de la casa. Nosotros vivíamos en el campo y por allí había mucha guerrilla. Un día que yo iba caminando para el pueblo, unos hombres armados me cercaron, y uno de ellos me alcanzó y me dijo que para dónde iba, que si no sabía que era peligroso andar por ahí, tan solita, y yo le dije que iba para el pueblo; y no sé cómo, ni en qué momento, pero entre todos esos tipos me violaron. Yo quedé tirada y como muerta. No sé cuánto tiempo transcurrió, pero cuando pude, me paré; yo casi no podía ni caminar, y me fui para la casa. No encontré a nadie de mi familia. Entonces yo me bañé y me acosté a dormir. Al otro día, aunque yo me sentía muy mal, yo no dije nada, para evitar problemas.

Esos días yo no quería sino llorar: me sentía terrible y tenía mucho miedo y terror. Esa experiencia fue tan horrible que nunca la he podido borrar de mi mente. Algunas noches tengo pesadillas, y eso que

⁹⁹ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora (2009), 3.

*ya han pasado como veinte años. Pero la historia no terminó allí; resulta que con el tiempo, me di cuenta de que yo estaba embarazada; entonces me asusté mucho, no sabía qué hacer, ni a quién acudir, así que le conté a mi madre, y ella no me creyó. Al contrario, le dio mucha rabia; dijo que si me habían violado, era porque yo me lo había buscado. Entonces me pegó y me echó de la casa. Y mi padre, ni ninguno de mis hermanos me defendieron. Yo les dije que me habían violado varios guerrilleros, pero nadie me apoyó; al contrario, todos me dijeron que me fuera y que no me querían volver a ver. Así que mi tragedia fue triple: me habían violado, estaba embarazada y ahora mi propia familia me echaba de la casa. Ese fue mi primer desplazamiento.*¹⁰⁰

7.4 ¿CÓMO NARRAR EL SUFRIMIENTO?

Me resulta imposible iniciar este aparte del capítulo sin decir una palabra sobre mi experiencia en este proceso de acompañamiento, porque como mujer, como investigadora y como creyente me descubro profundamente conmovida por las experiencias compartidas y narradas con las mujeres de Ciudad Bolívar. Me siento temerosa al pretender decir algo sobre el sufrimiento de las mujeres. Las lágrimas compartidas, la dificultad de ellas para comunicar este tipo de experiencias y las hondas secuelas que el delito ha dejado en sus cuerpos, hacen que —ante el tema— me esfuerce por buscar las palabras y los medios más adecuados para tratar con respeto y compasión los testimonios de las mujeres.

Y ésta resulta ser la parte más difícil, pues no se trata simplemente de sacar a la luz el impacto de la violación sexual, sino de mostrar cómo este sufrimiento impuesto de manera mayoritaria a las mujeres cumple un papel fuertemente simbólico en el contexto de la guerra, porque responde a un *continuum* de violencia de género que ha estado presente desde el comienzo de la vida de las mujeres. Es ahí donde mi trabajo como teóloga debe buscar una palabra que dé cuenta de la experiencia de un Dios que no convalida, desde ningún punto de vista, con estas prácticas tan arraigadas en la sociedad, sino rechaza cualquier tipo de opresión o de sufrimiento impuesto a la mujer o el varón.

¹⁰⁰ Registro No. 03. Testimonio de Myriam. Archivo de la investigadora (2009), 1.

La compasión implica que ningún ser humano puede ser reducido a una estrategia de guerra como objeto sexual. Se trata de descubrir, en el rostro de Dios, la compasión que ha de enmarcar el trabajo solidario y responsable con las mayorías cuya humanidad está siendo negada. Pero ¿por qué intentar decir algo sobre esta realidad tan devastadora para la mujer? Carmiña Navia¹⁰¹, una de las pocas teólogas que se ha arriesgado en Colombia a trabajar este complejo y difícil tema de la violación sexual, se pregunta:

¿Qué decir sobre esta realidad, a partir de una mirada que quiere descubrir a Dios en medio de estos dolores, en medio de estas atrocidades? ¿Se puede por otro lado hacer una propuesta de lectura teológica de la violación sexual, en el marco de una campaña contra esta práctica?

La respuesta que ella ofrece coincide con el horizonte de esta investigación:

...es necesario hablar de la violación sexual porque es un crimen que padecen millones de mujeres en el mundo entero y en Colombia lo padecen en proporciones alarmantes, miles de mujeres. [...] muchas de estas mujeres son creyentes, como también lo son sus victimarios.¹⁰²

Los patrones autoritarios propios del sistema patriarcal definen el concepto que estos tienen sobre la mujer. Se trata de un modelo que lleva asociado la creencia religiosa que la culpabiliza “siempre” como la provocadora o propiciadora de estas situaciones. De esta manera, las mujeres tienden a creer que lo que les sucede es su culpa y por eso Dios las castiga. De una u otra forma se trata de un mal impuesto a la mujer que debe visibilizado y reflexionado a la luz de la experiencia de fe. ¿Cómo puede experimentar una persona a Dios como plenitud de vida, como compasión, y al mismo tiempo quedarse callado o no reaccionar ante testimonios tan desgarradores como los narrados por Manuela, Mileidys y Myriam?

¹⁰¹ Carmiña Navia, en el texto “La violación sexual, una mirada bíblico-teológica”, aporta elementos para la comprensión bíblica de la violación sexual (Navia, *Ensayos bíblicos teológicos*, 71-95).

¹⁰² *Ibid.*, 76.

Los testimonios de las tres mujeres, a pesar de su crudeza, solo son una muestra de los innumerables hechos de violencia que diariamente afectan a las mujeres en el país. No es casual que el último informe *Alerta 2010*¹⁰³, sobre conflictos, derechos humanos y construcción de la paz, se afirme que la violencia sexual contra las mujeres sigue siendo un arma de guerra. Es más preocupante que en el mismo informe se ubica a Colombia como uno de los países donde más se viola a la mujer, al lado de Congo, Somalia, Sri Lanka (este), Myanmar, India (Jammu y Cachemira) e Iraq.

Tal como lo afirma el informe mencionado, en sus testimonios, las mujeres también manifiestan lo cerca que ha estado la violencia sexual a la vida de todas ellas.¹⁰⁴

Por ser mujeres han sido discriminadas y sujetas a un trato inferior, sobre todo por sus diferencias corporales y su capacidad reproductiva [...] ellas son explotadas y abusadas por los actores del conflicto en su lucha por controlar territorio y recursos económicos. Una variedad de fuentes, incluyendo las Naciones Unidas, Amnistía Internacional han descrito y documentado esta realidad.¹⁰⁵

¹⁰³ *Alerta 2010* es un documento elaborado anualmente por la Escuela de Cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona; analiza la situación mundial en lo que respecta a los conflictos armados y a las oportunidades de paz.

¹⁰⁴ La Defensoría del Pueblo afirma que de 2.100 mujeres entrevistadas por esta entidad en 2008, 17% admitieron situaciones de desplazamiento forzado como consecuencia de agresiones y violencia sexual. La misma entidad indicó que los informes de riesgo de violencia y explotación sexual, en el sistema de alertas tempranas, se duplicaron, toda vez que este tipo de delito se incrementó en 69% en 2008 respecto de 2007 (Defensoría del Pueblo, “Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas del desplazamiento forzado con énfasis en violación intrafamiliar y sexual”, 230). Por otro lado, y de acuerdo con el informe de Oxfam, tanto la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, como la relatora especial sobre la Violencia contra la Mujer de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, la Corte Constitucional de Colombia y numerosas organizaciones nacionales e internacionales coinciden en su dictamen: “...la violencia sexual contra las mujeres (y las niñas) en el conflicto colombiano es empleada de forma sistemática y generalizada. En el marco del conflicto armado, la violencia sexual no tiene como finalidad el acto sexual en sí mismo, sino que se comete para atacar y demostrar poder frente al enemigo causándole sufrimiento” (Oxfam, “IX Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia”, 9).

¹⁰⁵ Oxfam. “Informe de Oxfam Internacional. La violencia sexual en Colombia: un arma de guerra”.

7.5 LA VIOLACIÓN SEXUAL Y EL DESPLAZAMIENTO FORZADO

Tal como se ha dicho antes, la violencia sexual es una de las causas que encabezan el desplazamiento forzado en Colombia. Concretamente, dos de cada diez desplazadas se han visto obligadas a huir debido a este delito.¹⁰⁶ En los testimonios de las tres mujeres es evidente que la violencia sexual ha sido una constante en sus vidas. Hay dos aspectos que son comunes a los tres testimonios: inicialmente, ninguna mujer habló en primera persona sobre la violación sexual, por lo cual tuvo que pasar casi un año de encuentros y vivencias para que hablaran de sí mismas; segundo, la violación sexual es una realidad presente en la vida de casi todas las mujeres. Fue sorprendente constatar, en los testimonios, que en contextos de conflicto armado toda mujer está en riesgo de ser violada. Manuela lo relató con las siguientes palabras:

Las mujeres les teníamos terror [a los soldados] porque ellos no respetaban a ninguna, fuera de la edad que fuera. ¿Y sabe qué era lo más grave? Que uno, como mujer, no se sentía segura en ninguna parte.

Sentir terror y no estar segura en ninguna parte enmarca la tragedia que viven las mujeres. Simbólicamente, se trata de la total impotencia y vulnerabilidad que ellas padecen, pues la violación sexual las puede sorprender en cualquier lugar, y en general, son ejecutadas por personas armadas que tienen poder sobre la población. A Myriam la violaron guerrilleros cuando iba de camino para el pueblo; a Lola, Mileidys y la prima de Mileidys, soldados, guerrilleros y paramilitares, en sus propias casas. Los actores armados saben que las pueden dominar fácilmente, pues tienen armas y actúan en grupo. Ante estos eventos, pareciera que nada pudiera hacerse para detener estas pavorosas prácticas, tan comunes entre los hombres.

En Colombia, los paramilitares¹⁰⁷, seguidos por las Fuerzas Armadas, son los que cometen el mayor número de violaciones sexuales a las mujeres. Estos grupos armados actúan en grupo y ante los ojos de la

¹⁰⁶ Ibid., 15.

¹⁰⁷ La Corte Constitucional colombiana, en el Auto 09, en el informe a la Fiscalía a finales del 2009, logró recopilar 189 testimonios de ataques sexuales a mujeres en el contexto

gente; no buscan esconderse para cometer este delito, porque la impunidad los protege. Actúan de manera infame y brutal, imponiendo el terror y el miedo. En el Putumayo, en el caso narrado por Manuela, al haber sido la mujer de un guerrillero, Lola se convirtió en objeto de la violencia ejercida por los soldados, quienes llegaban a su casa en grupo, y luego de torturarla, la violaban. Los atropellos fueron tan crueles, que Lola muere con su vagina prácticamente destrozada.

En los relatos, se pueden identificar algunos aspectos de los cuales no hablan las organizaciones no gubernamentales especializadas en este tipo de informes, que hacen más grave el impacto de este delito sobre la mujer. Primero, la violación sexual no solo ocurre en el contexto del conflicto armado, sino que tal práctica –según el testimonio de las mujeres– hace parte del *continuum* de violencia que históricamente ellas ha padecido o que las pueden padecer en cualquier momento, ya que ningún lugar es seguro, ni ninguna mujer –sea de la edad que sea– está exenta de este delito.

Manuela estuvo muy cerca de ser violada por unos amigos y allegados de la familia, aun cuando era muy pequeña y estaba en su propia casa. En estos relatos, es común encontrar que, cuando las violaciones o los intentos ocurren durante la infancia, las madres no les creen a sus hijas; y tienden a juzgarlas desde esquemas patriarcales y machistas: “Usted se lo buscó...” O “¿qué fue lo que hizo, para que los hombres actuaran de esa manera?” Como si la violación fuera culpa de la niña, y con esta actitud se buscara liberar siempre al hombre de cualquier responsabilidad. En este sentido, los testimonios de Manuela y de Myriam son desgarradores.

Manuela:

...unos amigos de mi familia, que estaban en una fiesta en mi casa, me intentaron violar; me manosearon y me alcanzaron a quitar la ropa interior, yo estaba muerta de miedo; de pronto, alguien entró al cuarto y ellos se vieron descubiertos y me dejaron ir; luego cuando yo le conté

del conflicto armado, ocurridos entre 1993 y 2005. En el informe, la Corte Constitucional identificó que 58% de estos delitos fueron cometidos por paramilitares, 23% por las Fuerzas Armadas, 8% por la guerrilla y 11% por perpetradores desconocidos (Oxfam. “Informe de Oxfam Internacional. La violencia sexual en Colombia: un arma de guerra”, 14).

*a mi madre, ella no me creyó [...]. Y eso lo tengo grabado, porque yo solo tenía once años, y me dolió mucho que mi madre no me creyera y esos tipos siguieran yendo a mi casa.*¹⁰⁸

Myriam:

*Mi primer desplazamiento fue cuando yo tenía quince años y mi madre me echó de la casa [porque] entre todos esos tipos me violaron. Yo quedé tirada y como muerta. No sé cuánto tiempo transcurrió, pero cuando pude, me paré; yo casi no podía ni caminar [...]. Esa experiencia fue tan horrible que nunca la he podido borrar de mi mente. Algunas noches tengo pesadillas, y eso que ya han pasado como veinte años. [...] le conté a mi madre, y ella no me creyó. Al contrario, le dio mucha rabia; dijo que si me habían violado, era porque yo me lo había buscado. Entonces me pegó y me echó de la casa.*¹⁰⁹

En las violaciones sexuales se pueden identificar los siguientes rasgos: en general, ocurren en la misma casa de la víctima y son ejecutadas por personas conocidas: a Mileidys la viola su propio marido y a Manuela conocidos de la familia, a quienes identifican como hombres honorables y dignos. A Lola no la violan personas conocidas, pues los soldados son sus victimarios, pero ellos sí lo hacen en la casa de su víctima, porque necesitan demostrarle a esta mujer que no está segura en ningún lugar, ni siquiera en su propia casa. Los soldados denigran su cuerpo, la torturan y luego la violan en grupo delante de su hija adolescente.

Por último, la violación sexual en el contexto del conflicto armado puede ser usada como arma de guerra, para humillar y debilitar al enemigo, pero también los policías, soldados y demás actores armados violan a las mujeres sencillamente porque les da la gana y se sienten con el poder de hacerlo.

De los hechos más desgarradores narrados por las mujeres es la historia de Lola, una mujer indefensa violada constantemente, en su propia casa, frente de su hija, por grupos de soldados. Las torturas y vejámenes son tan crueles que Lola muere desangrada. La pregunta que surge es ¿por qué los hombres violan en grupo? No se trata solo de

¹⁰⁸ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora (2009), 3.

¹⁰⁹ Registro No. 03. Testimonio de Myriam. Archivo de la investigadora (2009), 1.

someter a la mujer o de dar una lección a la población, porque con un arma en la mano cualquier persona se somete. El asunto va mucho más allá y tiene un valor simbólico para ellos.

Según la investigadora Kimberly Theidon, “los hombres violan en grupo como la expresión de un rito en el cual celebran la brutalidad humana”. Desconociendo el cuerpo femenino, lo convierten en objeto de las más brutales acciones. “Los soldados alrededor del rito violento de la humillación, el maltrato y la violación sexual, establecen lazos de sangre.”¹¹⁰ Estas acciones grupales no solo quiebran los códigos morales que generalmente ordenan la vida social; según Theidon, tales prácticas

...sirven para erradicar la vergüenza, cometer actos moralmente aberrantes frente de otros no solo instituye lazos entre los perpetradores, sino que también forja sinvergüenzas capaces de cometer cualquier brutalidad. [...] y se crea hombres con una capacidad incrementada para la atrocidad.¹¹¹

De hecho, así es. Por eso, en Putumayo, según el relato de Manuela, las mujeres les tienen terror a los soldados, porque saben que son capaces de cualquier atrocidad. “Se trata de una atrocidad que bajo la amenaza de la fuerza es capaz de cualquier infamia.”¹¹²

7.6 EL ARTE DE REINVENTAR LA VIDA

En la ciudad las mujeres reinventan su vida, pues al romper con su pasado y con todas las relaciones que ellas tenían, el desplazamiento las obliga a reiniciar de cero, y como bien decía una de ellas, “iniciamos la vida con *desesperanza* y con *el alma muerta, por tanto sufrimiento*.”¹¹³ Estas frases reflejan el estado de aflicción que muchas mujeres padecen por causa del impacto devastador de la violación sexual¹¹⁴ y del des-

¹¹⁰ Theidon, “Género en transición: Sentido común, mujeres en guerra”, 22.

¹¹¹ *Ibid.*, 22.

¹¹² *Ibid.*, 23.

¹¹³ Aporte de Milena, mujer desplazada que participó en un Taller por la Vida, el 15 de abril de 2009.

¹¹⁴ Según la investigadora Melba Arias, de la Fundación CedaVida, se puede afirmar que la violación sexual es –después del homicidio– “la máxima agresión que se le hace a una mujer, así como la peor forma de destrucción ejecutada sobre su dignidad e integridad corporal. El agresor además de aprehender su cuerpo, le destruye los sentimientos valo-

plazamiento forzado. Algunos autores lo caracterizan de la siguiente manera:

Es un estado de dolor permanente... más o menos atenuado, equivalente a la muerte, que se hace irresistiblemente presente en el alma [...]. Ese desarraigo ataca directa o indirectamente todos los aspectos sociales, espirituales, psicológicos y físicos de la persona humana. La función social es esencial. No hay aflicción realmente a menos que se dé una degradación social o el temor de ella, de una forma o de otra.¹¹⁵

El cuerpo de la mujer, igual que el de los varones, está hecho para el placer, el amor y el gozo. Cuando acontece la violación, la mujer experimenta que le han robado toda su corporeidad, con profundos impactos para su vida psicológica, sexual, espiritual y afectiva. Este evento, que es invasivo y violento por parte de los varones, marca sus vidas de manera radical, porque con la violación sexual y el maltrato¹¹⁶ las mujeres son desarraigadas de su propio cuerpo, y rompen con todas sus relaciones: consigo mismas, con los otros, con Dios y con su entorno.

Se trata de un sufrimiento en el que *la aflicción* parece alargarse indefinidamente, hasta lograr congelar el alma, para autoculpabilizarse, victimizarse y sentirse indignas y pecadoras¹¹⁷; y justamente ahí está la tragedia de las mujeres: *las violan, las maltratan y las expulsan de su territorio*, y ellas parecen ser las únicas responsables de su propia tragedia. El que sigue es el testimonio de Mileidys:

...después de eso¹¹⁸ yo quedaba tirada en el piso, muy adolorida, llena de miedo y como muerta. Él me amenazaba, me ponía un arma en la

rativos de sí misma [...], exponiéndola a la vergüenza más absoluta, generando traumas que se acompañan de sentimientos de degradación, culpabilidad y pena, afectando su vida personal, familiar y social” (Arias, *Un enemigo conocido: abuso sexual en el hogar y como arma de guerra*, 36).

¹¹⁵ S. Weil, “The Love of God and Affliction”, en *Waiting for God*, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 57.

¹¹⁶ El maltrato diferente a la violación sexual –según Mercedes Navarro– es una agresión más general que se suma a la violación y que ataca el exterior del cuerpo femenino. En esta forma, el abuso es total (Navarro, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia*, 159).

¹¹⁷ *Ibid.*, 58.

¹¹⁸ Con “eso” Mileydis se refiere a la violación sexual.

*cabeza y me decía que si llegaba decir algo, me mataba. Mi madre, cuando se daba cuenta que él me pegaba, me decía: “Aguante, hija, aguante. Pídale a Dios que le dé mucha resignación, que para eso se metió con ese hombre; no se le vaya ocurrir dejar a sus hijos sin padre.”*¹¹⁹

Mileydis, en un intento por arrebatárle a la vida algún sentido, no deja de preguntarse “qué hace Dios ante su sufrimiento y hasta cuándo debe soportarlo”. Ella pelea con Dios y consigo misma, pero en el fondo cree que debe existir otra experiencia de Dios diferente a la que ha conocido hasta el momento, que en vez de ayudarla a justificar y alimentar el sufrimiento, la ayude a enfrentarlo y superarlo.

8. MUJER Y EXPERIENCIA DE FE

La experiencia religiosa que las mujeres manifiestan en sus testimonios se puede interpretar en el contexto de la *religiosidad popular*.¹²⁰ Se trata de todo un conglomerado de acciones *que se reconocen no solo por sus manifestaciones externas, sino también por las actitudes, motivos y valores que envuelven esas manifestaciones*. Es una experiencia religiosa –según Segundo Galilea– menos exuberante, menos ritualista, y ciertamente menos practicante¹²¹, pero de gran arraigo entre las mujeres en situación de desplazamiento que llegan a la ciudad. La religiosidad popular es más una manera de relacionarse con “objetos, personas y espacios religiosos que la ponen en contacto con la vida”, la

¹¹⁹ Registro No. 02. Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora, 4.

¹²⁰ “Se entiende por religiosidad popular, un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a los grandes interrogantes de la existencia. [...]. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura. Esa sabiduría es también para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses.” (Celam, *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Puebla*, No. 448).

¹²¹ Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, 30.

muerte, el futuro, el trabajo, la familia, la injusticia, el sometimiento y la liberación.¹²²

*Le tengo mucha devoción al Divino Niño y le hago su novena. Si no fuera por él yo estaría derrumbada, porque si uno no tiene ayuda espiritual es muy fácil derrumbarse. Cuando nos tocó abandonarlo todo y desplazarnos a Bogotá, yo oré con mucha fe y le rogaba al Divino Niño: “Protégenos, sálvanos, no permitas que nos pase nada malo.”*¹²³

Esta religiosidad, cuando es vivida en situaciones de extrema vulnerabilidad, inseguridad e injusticia, condiciona la experiencia, pues en la medida en que la miseria y la explotación deshumanizan a una persona o a una familia, deshumanizan también su experiencia religiosa. Es lo que Segundo Galilea identifica como la “religión de la pobreza”, que refuerza la búsqueda de un Dios providencialista al que se le pide todo tipo de favores y milagros, que provea un poco de seguridad para sus vidas. En este sentido, la responsabilidad, la libertad y la lucha por mejores condiciones de vida pueden sustituirse por el recurso a lo religioso, lo cual suele ser bastante alienante.

Por lo anterior, mientras la mujer desplazada no cuente con un horizonte donde su reconocimiento sea posible, tendrá una imperiosa necesidad de ese tipo de religiosidad, “porque es lo único capaz de equilibrar su inseguridad radical”.¹²⁴ La religión de la pobreza aparece demasiado interesada en beneficios. Pero en este contexto de vida, cuando no se tiene casi nada ni se puede recurrir a nadie, la religión cumple una función límite, que aun a la vista de sus deficiencias es respetable; “es la única esperanza que aparentemente le queda a quienes lo han perdido todo”.¹²⁵

Los sufrimientos que padecen las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado son tan hondos y complejos que bien se pueden equiparar con lo que Simone Weil llama la aflicción: “una

¹²² Ibid., 30.

¹²³ Registro No. 03. Testimonio de Myriam. Archivo investigadora (2009), 9.

¹²⁴ Experiencia límite de quien lo ha perdido todo y padece un sufrimiento extremo que en ocasiones parece que no le va a ser posible superar. La persona queda en situación de “no querer sentir” para no sufrir más.

¹²⁵ Galilea, *Religiosidad popular y pastoral*, 60-61.

forma grave y prolongada de sufrimiento [...] es un desarraigo de la vida, más o menos atenuado [...], ataca directa o indirectamente, todos los aspectos sociales, psicológicos, religiosos y físicos de la persona”.¹²⁶ La aflicción se puede asemejar con un dolor crónico.¹²⁷

La aflicción que padecen Manuela, Mileidys y Myriam hace que Dios parezca ausente y que en algunos momentos pierdan los deseos de vivir. Es cuando su fe entra en conflicto con su situación existencial. Por un lado, todos los cambios que suscitan la violencia y el desplazamiento las hacen muy vulnerables y ellas desean recuperar la vida que alguna vez tuvieron, pero como no ocurre el milagro y definitivamente no pueden recuperar su antigua vida, se sienten abandonadas por todos: por el Estado, por la Iglesia, por la familia y por Dios: “Todos nos abandonan... ¿También tú nos vas a abandonar?”¹²⁸

El sufrimiento que es fruto de la violación sexual es tan hondo que se torna imposible comunicarlo. Tal como afirma Kristine M. Rankka, “lo más difícil para una persona que sufre es que mientras ella experimenta su dolor como algo fundamental [...] los demás no saben ni pueden saber en qué consiste”¹²⁹; o lo que plantea Elaine Scarry, de manera más radical y contundente, al afirmar que “lo que el dolor consigue, lo consigue en parte por su imposibilidad de ser compartido, y esa imposibilidad se refuerza mediante la resistencia del lenguaje”.¹³⁰

¹²⁶ S. Weill, “The Love of God and Affliction”, en *Waiting for God*, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 56-60.

¹²⁷ El dolor crónico es otra manera de llamar la aflicción. Este tema ha sido desarrollado por David B. Morris, en su libro *The Culture of Pain*, 69-71, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 56-60. Él distingue entre dos tipos de dolor: el agudo y el crónico. “El dolor agudo sobreviene en una tormenta repentina. Pero la desgracia que se alarga durante meses, años, pertenece a la clase dolor que los médicos llaman crónico. El dolor crónico, es el término que designa un dolor que obstinadamente se resiste a desaparecer o que reaparece a lo largo de periodos prolongados [...]. Es un dolor que no arregla nada, es un infierno permanente que vive la persona.”

¹²⁸ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora (2009), 5.

¹²⁹ Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 39.

¹³⁰ Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, 4, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 38.

Para una mujer que ha sido brutalmente violada e injustamente desplazada no hay palabras para comunicar la hondura de su sufrimiento, y en estos momentos “el dolor de la violencia busca ‘deshacer el mundo’ y robar al ser humano su capacidad de hablar y crear sentido, un sentido que se pueda compartir con otros seres humanos”.¹³¹

En estas circunstancias, a través de la experiencia religiosa, las mujeres buscan dar un sentido a su sufrimiento, y recurren a la religiosidad popular y a devociones como las novenas.¹³² De esta manera, buscan la intervención extraordinaria de Dios, que las rescate de la muerte y la aflicción. Mientras piden y suplican al Niño Dios, toman fuerza para luchar y resistir las continuas agresiones que, como personas extrañas y ajenas a la ciudad, tienen que enfrentar en el día a día.

8.1 LA PERSPECTIVA DE LA SALVACIÓN-REVELACIÓN EN LA EXPERIENCIA DE LA MUJER

Para hablar de salvación y revelación es fundamental comprender la categoría cuerpo, pues sin él no hay ni revelación ni salvación. En el Antiguo Testamento, la idea de salvación se expresa en hebreo con una serie de raíces que se refieren a la misma experiencia fundamental:

...salvarse uno es verse sustraído a un peligro en que estaba expuesto a perecer. Según la naturaleza del peligro, el acto de salvar tiene afinidad con la protección, la liberación, el rescate, la curación. La salvación llega con la victoria, la vida, la paz.¹³³

Cuando Israel se halla en un periodo crítico de aflicción y sufrimiento y se ve librado por Dios, bien sea por una circunstancia providencial o por la intervención de una persona, entonces experimenta *la salvación de Dios*. En el Nuevo Testamento, la revelación de Jesús, como salvador, se experimenta “mediante actos significativos y concretos en los cuerpos de hombres y mujeres”¹³⁴: Jesús salva a los enfermos

¹³¹ Ibid.

¹³² La devoción al Divino Niño del 20 de Julio es común en la experiencia religiosa de Manuela, Mileidys y Myriam.

¹³³ Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 825.

¹³⁴ Ibid., 825.

(Mt 9,21; Mc 3,4; 5,23; 6,56); Jesús cura y devuelve la dignidad a las mujeres; Jesús libera a los cautivos, etc. Lo esencial es creer en él; la fe es la que salva a los enfermos (Lc 8,48; 17,19; 18,42) y los discípulos son reprochados por haber dudado (Mt 8,26).¹³⁵

Según el Concilio Vaticano II, en su constitución *Dei Verbum*, Dios toma la iniciativa de comunicarse a la humanidad (*DV* 2), y cuando los seres humanos –aun en las circunstancias más adversas– son capaces, a través de su experiencia de fe, de captar esa autocomunicación como salvación y plenitud de sentido (fe), entonces acontece la revelación-salvación, no como acto mágico, sino como ofrecimiento del Padre y aceptación de la persona humana, que recibe y se abre al misterio.

Este Dios cristiano no se da a conocer en un cuerpo de verdades abstractas, sino en una historia significada, con “gestos y palabras, hechos y sentido indisociables en esta comunicación”¹³⁶. La salvación “que se designa en términos generales como la liberación de un sufrimiento o de un mal personal y/o colectivo”¹³⁷ se hace visible en Jesús de Nazaret, quien se revela mediante actos significativos: salva a los enfermos, curándolos de sus enfermedades (Mt 9,21; Mc 3,4; 5,23; 6,56), da vista a los ciegos, etc.

8.2 LASALVACIÓNENLAPERSPECTIVADELACOMPASIÓN

La compasión en la experiencia bíblica (especialmente del éxodo) está en relación directa con el sufrimiento. Según Jon Sobrino¹³⁸, se entiende –en primer lugar– como acción, o más exactamente, como reacción ante el sufrimiento ajeno interiorizado que ha llegado hasta las entrañas (el sufrimiento, en este caso, es de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); segundo, la acción es motivada solo y exclusivamente por ese sufrimiento para transformarlo.

¹³⁵ Ibid., 829.

¹³⁶ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”, No. 2.

¹³⁷ O’Collins y Farrugia, *Diccionario abreviado de teología*, 358.

¹³⁸ Sobrino, *El principio-misericordia*, 32.

Gustavo Gutiérrez¹³⁹ se refiere a la compasión como *hesed*, uno de los aspectos característicos del amor fiel de Yahveh; para ello utiliza el término hebreo *rahamim*, que se refiere a las entrañas, al seno materno, allí donde la mujer acoge y da vida. Se trata del mismo vocablo que utiliza la Sagrada Escritura para hablar de las entrañas de Dios: “¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión!” (Jr 31,20). Se trata de un constreñimiento que se identifica como *rahamim*, una dimensión maternal, profunda.¹⁴⁰

Esta vinculación entre *hesed* (misericordia) y *rahamim* (seno materno, útero) abre a una nueva perspectiva de divinidad y de humanidad; es la perspectiva de la maternidad universal; es el sustento de vida buena que se define, se desarrolla y se nutre como “el principio femenino de la vida”.¹⁴¹

Una respuesta compasiva al sufrimiento requiere que la persona se sienta conmovida por el sufrimiento de la mujer víctima de la guerra, rechace enfáticamente esta situación como una realidad no querida por Dios, actúe para eliminar los efectos inmediatos de esta opresión, y a largo plazo, trabaje para corregir las estructuras que facilitan y fortalecen ese tipo de sufrimiento, que tiene sus hondas raíces en la estructural patriarcal que domina en estos contextos.

La compasión, tal como la propone J. B. Metz¹⁴², no solo es evangélica sino también política. Se trata de una compasión que reacciona ante el sufrimiento de las víctimas de la opresión y la injusticia, para rechazarlo y transformarlo. No se trata de cualquier compasión, sino de la misma que movió a actuar a Jesús durante su vida histórica, quien al relacionarse con las víctimas de la exclusión y la opresión política

¹³⁹ Ibid. 100. El concepto de principio femenino de vida está tomado de Fernando Torres, en su texto “Misericordia, sustento de vida buena. Fundamentos bíblicos de la pedagogía de Jesús”, en el cual el autor hace un desarrollo muy interesante de la compasión como el principio femenino de la vida, tema clave para esta investigación.

¹⁴⁰ Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 101.

¹⁴¹ Torres, “Misericordia, sustento de vida buena”.

¹⁴² Metz, *Memoria passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 160-177. Este autor hace un profundo y rico desarrollo en torno de la compasión, al cual se estará aludiendo en este desarrollo temático.

y religiosa propia de su época, buscó transformar esa realidad. Con tal manera de entender la compasión, Jesús muestra una “nueva forma de vivir” que se concreta en aquel amor al que él aludía cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y amor al prójimo.¹⁴³

A partir del sufrimiento de las mujeres que han sido víctimas del desplazamiento forzado y la violación sexual, es imposible hablar de salvación sin aludir a la compasión que impregnaba todos los actos de Jesús; se necesita lo que Jon Sobrino llama “una teología con un principio de misericordia: *intellectus amoris et misericordia*”¹⁴⁴ que se haga cargo del sufrimiento de las víctimas en clave de compasión, que tome partido por los y las que más sufren y que justamente –para el caso de esta investigación– sean “los cuerpos violados y maltratados de la mujeres” un lugar epistemológico por excelencia, desde el cual se haga teología y se vislumbren nuevas comprensiones, y que ante tanta infamia se desenmascare y se denuncie proféticamente a quienes causan dicho sufrimiento.

8.3 LA ESPIRITUALIDAD DE LA COMPASIÓN

La compasión entendida como espiritualidad “mueve a las personas a sacar lo mejor de sí mismas”¹⁴⁵, a enfrentar la adversidad con valentía. Es una experiencia que a las mujeres –según sus testimonios– las ayuda a vislumbrar nuevas y alentadoras alternativas... Desde la espiritualidad en clave de compasión, las mujeres tienen la posibilidad de encontrarse con un Dios diferente al todopoderoso que todo lo puede y todo lo juzga, el Dios que oprime y castiga de manera especial a las mujeres, sujetándolas al poder de los varones.

La espiritualidad vivida desde la compasión lleva a las mujeres a liberarse de culpas y señalamientos, y a desarrollarse como personas solidarias que, al salir de sí mismas e ir en dirección de otros y otras que también sufren, descubren todo ese potencial de vida que emerge para dar más vida, aun en medio de situaciones de extremo dolor y muerte.

¹⁴³ Ibid., 165.

¹⁴⁴ Sobrino, *El principio-misericordia*, 68-69.

¹⁴⁵ Angarita, *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad*, 27.

Desde la compasión vivida como espiritualidad, las mujeres pueden experimentar –después de una larga aflicción– la llegada “del tiempo nuevo de Dios”¹⁴⁶ que solo se descubre cuando el miedo, la soledad y el vacío sacuden fuertemente los cuerpos, y los obliga a buscar dentro de la historia de cada una de ellas los tesoros que tienen y que no sabían que tenían. A partir de aquí se pueden identificar algunas características de tal espiritualidad:

- Su lugar preferencial es el cuerpo. Se reconocen sus vulnerabilidades y necesidades, y en el éxodo continuo que emprenden las mujeres dentro de la misma ciudad también se reconoce “una manera nueva de experimentar a Dios, en lo móvil, en lo cambiante y mutante”.¹⁴⁷
- Se trata de pensar desde el cuerpo la invocación y el clamor a Dios. Una mujer que ha estado expuesta al maltrato y la violencia sexual por parte de los actores armados sabe que el cuerpo tiene marcas que rememoran la historia. Si sus cuerpos han sido violados y maltratados, ellas se sienten con la responsabilidad de proteger el de sus familias.
- Se trata de una espiritualidad que empieza a comprender el mundo de otro modo, a vivir diferente, a creer en la vida para todos¹⁴⁸ en un cuerpo respetado y dignificado, como el que merece todo hijo y toda hija de Dios.
- Es una espiritualidad que desarrolla la capacidad para comenzar de nuevo, para reinventar la vida, lo que en la tradición cristiana se identifica con la experiencia del misterio pascual.¹⁴⁹ Es esa

¹⁴⁶ El tiempo nuevo de Dios es una bella expresión de la teóloga Joan Chittister para plantear cómo, en momentos de profundas crisis y hondos sufrimientos, se forjan nuevas experiencias espirituales que pueden llevar a la mujer a descubrir en el sufrimiento el misterio de un Dios que las acoge y las fortalece para resistir la adversidad y hacerle frente (Chittister, *Doce momentos en la vida de toda mujer*, 35).

¹⁴⁷ Angarita, *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad*, 193. En este texto, el autor hace una aterrizada y bella descripción de la experiencia espiritual de las comunidades en destierro, en el Magdalena medio colombiano.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 194.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 180

capacidad de pasar de la muerte a la vida, de los caminos cerrados a la búsqueda de alternativas.

- Esta espiritualidad otorga a la mujer el derecho a decidir sobre su cuerpo y asumir su vida y su historia como lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios¹⁵⁰, a partir de los signos de vida que ella siempre termina encontrando en medio de la adversidad.

9. BALANCE DE GÉNERO¹⁵¹

En el recorrido hecho hasta aquí es posible destacar algunos aspectos de la violencia ejercida contra la mujer en el contexto del conflicto armado, que desde una mirada de género es posible distinguir a partir de sus efectos, según se trate de los varones o de las mujeres:

- En el contexto del conflicto armado, la mujer está más expuesta que el varón a la explotación y al abuso sexual y a la vulneración de sus derechos, especialmente los sexuales y reproductivos. Ésta parece ser una constante en todos los países del mundo.¹⁵²
- El conflicto impone la violencia sexual como arma de guerra (violación sexual por parte de los actores armados, servicios sexuales

¹⁵⁰ Ibid., 181.

¹⁵¹ Hacer balance de género es destacar los efectos diferenciados que tiene el desplazamiento forzado sobre hombres y mujeres, en especial, en lo que tiene que ver en la atención a sus vulnerabilidades. En este apartado se busca hacer un breve resumen de los aspectos ya desarrollados a lo largo del presente capítulo, en lo que tiene que ver con las diferencias, desigualdades y nuevas potencialidades que enfrentan las mujeres en su nueva situación de desplazadas en la ciudad.

¹⁵² Según la Organización Mundial de la Salud, en su *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, en algunos países, una de cada cuatro mujeres señala haber sido víctima de violencia sexual por parte de su pareja, y hasta una tercera parte de las adolescentes han sufrido una iniciación sexual forzada. 23% de las mujeres de Londres Norte (Reino Unido) dijeron haber sido víctimas de un intento de violación o de una violación consumada por parte de su pareja a lo largo de su vida (62). Cifras similares se han registrado en Guadalajara (México) y Lima (Perú) (23%) y en la provincia de Midlands, en Zimbabwe (25%). Los datos indican también que cientos de miles de mujeres y niñas de todo el mundo son compradas y vendidas cada año con destino a la prostitución o la esclavitud sexual, o se ven sometidas a abusos sexuales en escuelas, lugares de trabajo y en centros de refugiados (Organización Mundial de la Salud, *Informe mundial sobre violencia y salud*, Resumen, 21).

forzados, prostitución forzada, acoso sexual) y también la violencia basada en género (control sobre comportamientos y vida afectiva de las mujeres, servicio doméstico forzado). Lo anterior constituye, según Donny Meertens,

...los efectos con el carácter más invisible del conflicto armado y del desplazamiento, porque se mueven en el campo del tabú, de lo perteneciente al ámbito de la casa, de lo privado, y por lo mismo son situaciones que no se visibilizan.¹⁵³

– Frente a prácticas tan brutales, como las de violación y maltrato sexual, a la mujer se le impone la ley del silencio. No importa lo que padezca o sienta, ella debe callar. No se trata de una situación coyuntural sino histórica: los gritos y clamores de las mujeres no se suelen escuchar y su voz es relegada a la esfera de lo privado. La prescripción cultural de que “a las mujeres hay que mirarlas, pero no escucharlas tiene raíces bíblicas y en muchos contextos”, especialmente en el del conflicto armado, “sigue retrayendo a la mujer de manifestar su voz.”¹⁵⁴

– La mujer que sobrevive al conflicto armado suele enfrentar con ingenio y valentía su nueva vida en la ciudad. No importan las heridas que las estén desangrando. La opresión a la que son sometidas las mueve a construir espacios radicalmente democráticos¹⁵⁵ que les permitan ser ellas mismas, determinar su vida, participar en la toma de decisiones y contribuir en la creación de una sociedad civil y una comunidad de fe en la que reine la compasión y la justicia.¹⁵⁶ Sin embargo, hay que decir que en Bogotá, en comparación con otras ciudades, la participación de las mujeres en las organizaciones sociales es escasa, y las pocas que

¹⁵³ Meertens, “Género, desplazamiento, derechos”, 203.

¹⁵⁴ Schüssler, *Cristología feminista crítica*, 148-149.

¹⁵⁵ El espacio radicalmente democrático es una categoría de Elisabeth Schüssler para identificar el sistema sociopolítico concebido como alternativa al kyriarcado (sistema sociopolítico de dominación en el cual los varones pertenecientes a las élites disfrutaban del poder por encima de la mujer). La democracia radical de base implica igualdad en lo relacionado al ejercicio de ciudadanía y a los poderes de toma de decisión, así como igualdad, libertad y bienestar radical. Se concreta en relaciones e instituciones verdaderamente participativas e igualitarias. Ver A Schüssler, *Los caminos de la sabiduría*, 274).

¹⁵⁶ *Ibid.*, 236.

se mantienen, muestran mayor interés en la integración de las familias a la ciudad, y en general se reúnen en torno de intereses tales como la consecución de ingresos, el acceso a vivienda, los servicios públicos, la salud, la educación, la capacitación en oficios que les ayuden a integrarse en procesos productivos en la ciudad.

– La espiritualidad teológica feminista sostiene el principio irrenunciable de que “todo lo que niegue, aminore, o distorsione la plena dignidad de la mujer (y a todo ser humano) es valorado como no redentor”.¹⁵⁷ Se trata de una espiritualidad que no admite atropellos, marginación o violencia que maltrate o disminuya su dignidad. En este sentido, la mujer es entendida como sujeto capaz de reconstruir relaciones sociales, políticas y religiosas, y en diferentes grados y niveles resiste a las políticas de acción social del Estado y a las organizaciones sociales y comunitarias que tienden a reducirla en un objeto y que ven en el asistencialismo el único camino para su acompañamiento.

¹⁵⁷ Reuther, *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*, 18-19, citado por Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento*, 87.

Capítulo 4

ANÁLISIS HERMENÉUTICO BÍBLICO CRÍTICO FEMINISTA DE LIBERACIÓN

Este capítulo tiene como objetivo aplicar los pasos utilizados por la hermenéutica bíblica crítica feminista de liberación¹ a través de la danza de la sabiduría.² Tal como ya se explicó en el Capítulo 1, sobre el enfoque metodológico, se trata de una danza que no se desarrolla de manera lineal, sino que pasa libremente de un paso a otro, incluso repitiéndose una y otra vez, como suele ocurrir en una auténtica danza.

Los movimientos de la danza se contextualizan en un proceso de concientización, para reconocer las contradicciones de la sociedad, la cultura y la religión, y crear así una conciencia crítica que lleve al ejercicio de la praxis de liberación y solidaridad y a un compromiso con las luchas feministas por la emancipación. De este modo, el seguimiento de la conciencia es el primer momento de la danza, y el segundo, el análisis de las estructuras de opresión de la sociedad que afectan de manera determinante a la mujer.³

¹ Este modelo fue elegido porque es coherente con el método hermenéutico propuesto para esta investigación. Se desarrolla teniendo en cuenta los postulados propuestos por Elisabeth Schüssler Fiorenza, en *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, 181-209.

² En la metáfora de la danza de la sabiduría se invoca la importancia decisiva del análisis sistémico de dominación, para poder adentrarse en el texto (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 13).

³ Ver a Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 247.

Antes de hacer la danza de la sabiduría con cada uno de los textos, se los ubicará a nivel histórico, literario y narrativo. Los textos seleccionados, tanto el de la violación de la concubina del levita, como el del buen samaritano, son narraciones, y por tanto, expresan las intenciones y acciones humanas, los sufrimientos, luchas, vicisitudes y consecuencias que marcan su transcurso.

Se trata de textos que sitúan la experiencia humana en el escenario del espacio y del tiempo.⁴ De ahí el énfasis en una lectura de tipo pragmática, que interrogue los textos a partir de los efectos que ellos producen en el lector y, a la vez, orienten a éste sobre la manera como el texto quiere ser recibido.⁵

Dada la naturaleza narrativa de los dos textos bíblicos seleccionados, el análisis que va a acompañar al lector-intérprete es de tipo narrativo⁶, y se centra fundamentalmente en los personajes, en este caso, las mujeres. Dicho enfoque estudia los efectos de sentido producidos por la disposición del testimonio, y presupone que tal disposición materializa una estrategia narrativa desplegada con la vista puesta en el lector.⁷

Los dos textos se pondrán a dialogar entre sí, teniendo en cuenta las categorías de análisis seleccionadas y el método correlacional propuesto por Paul Tillich.⁸ Desde este método, las preguntas existenciales que surgen de la experiencia de la violencia sexual contra la mujer, narrada en el libro de los Jueces, encuentran respuesta a la luz de la revelación y a partir de la experiencia manifiesta de compasión del buen samaritano respecto del cuerpo roto⁹ y apaleado de una persona víctima

⁴Navarro Puerto, *Cuando la biblia cuenta*, 118.

⁵Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, 18.

⁶El análisis narrativo surgió como consecuencia de una pérdida de credibilidad de la investigación histórica, de un desplazamiento en el orden del conocimiento del por qué al cómo (Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 19-20).

⁷Ibid., 18.

⁸Un desarrollo sobre este tema ya se hizo en el capítulo dedicado al enfoque metodológico de la investigación. Ver a Tillich, *Teología sistemática*, II, 27-31.

⁹Con cuerpo roto se entiende a la persona toda víctima de la violencia y del maltrato, que ha sido afectada en todo su ser, sus relaciones, su vida entera. Se trata de una violencia que rompe con la comunión, la alteridad, la mutualidad y la reciprocidad, que le otorga su iden-

de salteadores que se van y la dejan medio muerta. Con cada texto, se van a desarrollar los siguientes pasos:

- El texto
- Delimitación y estructura del texto
- La acción
- Los personajes
- Contexto
- La danza de la sabiduría
 - Experiencia (hermenéutica de la experiencia)
 - Sospecha ideológica (hermenéutica de la sospecha)
 - Evaluación teoética (hermenéutica de la evaluación crítica y la proclamación.
 - Imaginación creativa (hermenéutica de la imaginación creativa)
- Conclusiones teológico-pastorales

1. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DEL TEXTO DE LA VIOLACIÓN DE LA CONCUBINA DEL LEVITA: JC 19,1-30¹⁰

1.1 EL TEXTO: JC 19,1-30

El primer texto elegido para hacer el análisis hermenéutico es el de la violación de la concubina del levita, también llamado por Georges

tividad de hija de Dios. Un cuerpo roto es una vida que ha sido gravemente vulnerada. Ver a Porcile, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia: una perspectiva antropológica*, 151-182. El tema está más desarrollado en el Capítulo 2 de la presente investigación.

¹⁰ El texto de Jueces se escogió porque, de acuerdo con los objetivos propuestos en esta investigación y tal como afirma Raymond Brown, con excepción del libro de Rut, cuyos acontecimientos se sitúan en la misma época de Jueces, no hay otro libro del Antiguo Testamento donde se trate de forma tan exhaustiva el lugar que ocupaban las mujeres en la sociedad. “se trata de un tema que se desarrolla en la frontera entre la vida y la muerte” (Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento*, 204). Por su parte, la teóloga Mercedes Navarro, biblista y autora de varios estudios sobre el texto, considera este relato paradigmático para analizar el tema de la violencia sexual contra la mujer. Ver sus trabajos *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología; Guía espiritual del Antiguo Testamento. Los libros de Josué, Jueces y Rut; Cuando la Biblia cuenta. Claves de narrativa bíblica*; “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea”.

Auzou “los días de Gibeá”.¹¹ Se trata de la segunda historia que fue añadida a la colección de relatos concernientes a los Jueces (capítulos 19-21); está encuadrada exactamente en una reflexión que orienta su interpretación según el redactor final: “No había rey, y por tanto había anarquía” (19,1 y 21,5).

¹En ese tiempo no había rey en Israel. Un levita que vivía en el extremo de la montaña de Efraín tomó como concubina a una mujer de Belén de Judá. ²La concubina se disgustó con él y lo abandonó, volviéndose a la casa de su padre, en Belén de Judá, donde permaneció más o menos cuatro meses. ³Su marido se puso en camino para ir a buscarla, hablarle al corazón y traerla de vuelta; con él iban su sirviente y dos burros. Ella lo hizo entrar en la casa de su padre, y apenas el padre de la joven lo vio, salió feliz a encontrarlo. ⁴Su suegro, padre de la joven, lo retuvo y se quedó tres días con él. Comieron, bebieron y pasaron la noche en ese lugar. ⁵Al cuarto día se levantaron de madrugada y el levita se dispuso a partir. Pero el padre de la joven dijo a su yerno: “Repón tus fuerzas, cómete un pedazo de pan; luego te irás.” ⁶Se sentaron, comieron y bebieron los dos. Entonces el padre de la joven dijo a su marido: “¡Quédate todavía una noche, disfruta un poco más!” ⁷El hombre estaba listo para partir, pero su suegro le insistió tanto que cedió y pasó la noche en ese lugar. ⁸Al quinto día, como se levantara muy temprano para irse, el padre de la joven le dijo: “Repón tus fuerzas, espera la caída de la tarde.” Comieron los dos juntos. ⁹Cuando el marido se disponía a partir junto con su concubina y su sirviente, su suegro, el padre de la joven le dijo: “¡Mira! Ya es tarde, no tardará en anochecer, quédense aquí esta noche. Disfruta un poco más; mañana levántense temprano y partan para tu tienda.” ¹⁰Pero el marido no quiso quedarse una noche más. Partió con sus dos burros cargados y su concubina rumbo a Jebus (es decir, Jerusalén). ¹¹Cuando estuvieron cerca de Jebus, como ya atardecía, el sirviente dijo a su patrón: “Tú debieras dejar el camino y entrar en esa ciudad de los jebuseos, nosotros pasaremos aquí la noche.” ¹²Pero su patrón le respondió: “No

¹¹ Para el biblista Georges Auzou, los días de Gibeá “rememoran la historia más siniestra que se lee en la Biblia”: en ella se van acumulando los horrores, desde la violación de la ley sagrada de la hospitalidad, por motivos abominables, debido al abuso de costumbres excepcionalmente desvergonzadas, hasta el aterrador despedazamiento de una mujer anónima, a manos de su marido a un levita (Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces* 65, 317).

entraremos en una ciudad extranjera: esa gente no es israelita. Sigamos mejor hasta Guibea.”¹³ Y añadió: “Apresurémonos en alcanzar una de esas ciudades, Guibea o Ramá, para pasar allí la noche.”¹⁴ Pasaron de largo, siguieron caminando y llegaron cerca de Guibea de Benjamín cuando el sol ya se ponía.¹⁵ Saliendo del camino, entraron en Guibea para pasar allí la noche. El levita fue a sentarse a la plaza, pero nadie lo invitó a alojarse en su casa.¹⁶ Un anciano volvía al final de la jornada de su trabajo en el campo. Ese hombre era de la montaña de Efraín, pero vivía en Guibea cuyos habitantes pertenecían a la tribu de Benjamín.¹⁷ Al levantar la vista, divisó al hombre de paso que estaba sentado en la plaza de la ciudad. El anciano dijo al levita: “¿A dónde vas y de dónde vienes?”¹⁸ Éste respondió: “Venimos de Belén de Judá y vamos a los confines de la montaña de Efraín, porque yo soy de allá. Fui hasta Belén de Judá y me vuelvo a mi casa, pero nadie me ha recibido en la suya.”¹⁹ Tengo sin embargo paja y forraje para nuestros burros, pan y vino para mí, para mi mujer y para mi sirviente. No nos falta nada.”²⁰ El anciano le dijo entonces: “No te preocupes, yo te daré lo que necesites, pero no pases la noche en la plaza.”²¹ Lo invitó a su casa y dio forraje a los burros mientras los viajeros se lavaban los pies. Comieron y bebieron.²² Todo parecía ir muy bien hasta que los hombres de la ciudad, verdaderos depravados, rodearon la casa y golpearon la puerta. Le dijeron al anciano, dueño de la casa: “Di a ese hombre que está en tu casa que salga para que abusemos de él.”²³ Salió el dueño de la casa a hablarles y les dijo: “¡No, mis hermanos, por favor! No se comporten mal. Ustedes ven que este hombre está ahora bajo mi techo, no cometan una cosa así.”²⁴ Tengo una hija que es todavía virgen y él tiene también su concubina. Se las entregaré, pueden violarlas y tratarlas como quieran, pero no cometan una cosa tan fea con ese hombre.”²⁵ Los otros no quisieron hacerle caso. Entonces el levita tomó a su concubina y la sacó para afuera. La violaron y abusaron de ella toda la noche hasta el amanecer; al alba la dejaron irse.²⁶ La mujer regresó al amanecer y se derrumbó delante de la puerta de la casa donde se alojaba su marido. Allí permaneció hasta que fue de día.²⁷ Se levantó entonces su marido, abrió la puerta de la casa y salió para continuar su viaje. Su concubina estaba tirada frente a la puerta de la casa con las manos en el escalón.²⁸ Le dijo: “Párate para que nos vayamos.” Pero no hubo respuesta. El hombre la cargó sobre su burro y retomó el camino para regresar a su casa.

²⁹Al llegar a su casa, tomó un cuchillo, agarró el cuerpo de su concubina y lo despedazó, hueso por hueso, en doce trozos que despachó a través de todo el territorio de Israel. A los hombres que había enviado les había dado esta orden: “Pregunten en todo Israel: ¿Se ha visto tanta infamia desde que los israelitas salieron de Egipto hasta hoy día? Reflexionen, deliberen y den su opinión.” ³⁰Todos los que veían eso decían: “Nunca se ha visto algo semejante cosa desde que los hijos de Israel salieron de Egipto hasta este día.”

1.2 DELIMITACIÓN DEL TEXTO: JC 19,1-30

El texto de la violación de la concubina hace parte de la unidad literaria que se estructura en los cinco últimos capítulos del libro (capítulos 17 a 21), que alude a la decadencia religiosa y social descrita de manera especial en los capítulos 17-18 y a una desintegración social¹² manifestada en los capítulos 19 a 21.¹³

La escena completa de la historia a la que alude Jueces consta de tres actos: el primer acto (19,1-30) es la historia del crimen de Guibeá; el segundo acto (20,1) es la guerra de todas las tribus contra los benjamitas, como venganza al crimen cometido; y tercer acto (21,1ss.) es el acuerdo de paz. En este último acto se muestra en detalle la conjura patriarcal contra las muchachas de Siló.

...allí para solucionar el problema de la mortandad de las mujeres que la guerra entre las tribus ha ocasionado. El Consejo de Ancianos, la autoridad más respetable del pueblo, su autoridad política y moral, aconseja a los

¹²Una muestra de la decadencia social que vive el pueblo de Israel –según Levoratti– “es la forma como en la obra se presenta a la mujer. Las primeras de ellas aparecen como personas de empuje y valor, capaces de tomar decisiones sobre su propia vida y la de otros, y aun de ejercer el liderazgo, como es el caso de Acsá, Débora y Jael. Pero, a medida que avanza la historia, las mujeres van perdiendo protagonismo, y se van convirtiendo en víctimas del machismo individual y colectivo, y del cambiante humor de los hombres y de una indecible violencia social. La anónima concubina de un levita (la última mujer que se menciona en el libro) es víctima del maltrato por parte de su marido, de la exclusión y marginación practicados por su propio padre y de la entrega irresponsable y egoísta para ser vejada y violada, hasta terminar despedazada por su propio marido” (Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano*, 633-634).

¹³Ibid., 630-634.

benjaminitas robarse a las muchachas en el campo, durante el transcurso de una fiesta, para llevarlas a su tierra y convertirlas en sus mujeres.¹⁴

1.3 CLAVE DE LECTURA DEL TEXTO

Es muy importante, en el contexto de esta investigación, el lugar teológico desde el cual se va a leer el relato de los Jueces: no es otro que el de la mujer, presentada sin nombre y sin voz, quien es víctima del abuso, el maltrato y el abandono por parte de los hombres. La experiencia de la mujer y su sufrimiento es el lugar desde el cual se va a leer este texto.

1.4 ESTRUCTURA DEL TEXTO

Al tomar como referencia a la concubina del levita y el capítulo anterior, en el cual se hizo la caracterización de los testimonios de vida alrededor de “la marca de la casa”, y dado que la vida de las mujeres transcurre de manera prioritaria en *ella*, se optó por estructurar el texto de la violación de la concubina del levita alrededor de la marca de la casa¹⁵:

- De la casa del marido, a la casa del padre (1-3) (introducción)
- En la casa del padre (4-9)
- Por el camino nadie les ofreció su casa (10-19)
- ¿Seguros en casa del forastero? (20-24)
- Violada fuera de la casa (25-28)
- Desmembrada en la casa de su marido (29-30)¹⁶

Con esta estructura del texto, se quiere hacer explícito que la violencia contra la mujer tiene un espacio físico, y aun cuando no es ex-

¹⁴Navia Velasco, “La violación sexual, una mirada bíblico-teológica”, 88-89.

¹⁵Las marcas se trabajaron ya en el Capítulo 3, donde se hizo la caracterización de las mujeres en situación de desplazamiento a partir de sus propios testimonios. El término está tomado de la teóloga Socorro Vivas, quien las identifica como los condicionamientos socioculturales que en las distintas épocas determinan el ser y hacer de una persona o un grupo humano; lo utiliza para hacer referencia a las marcas de las mujeres que en la Biblia han realizado papeles protagónicos en la historia de Israel, incluso desde su actitud silenciosa y en apariencia “pasiva” (Vivas, *Mujeres que buscan liberación*, 125).

¹⁶Estructura inspirada en la propuesta de Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano*, 659.

clusivo de ella, sí pone de manifiesto el más puro espíritu de la cultura patriarcal: en la casa transcurre mayoritariamente la vida de la mujer y es el lugar señalado para ella; sin embargo, el varón es el dueño de la casa, quien toma decisiones, elige esposo a sus hijas e hijos, ordena y manda. El hombre se maneja con un criterio moral mucho más amplio en todas las cuestiones, mientras que la mujer tiene que darle hijos, puede ser despedida o esclavizada, e incluso violada, para defender el honor del varón lesionado.¹⁷

1.4.1 De la casa del marido a la casa del padre (1-3). Introducción

La historia se introduce con una frase incompleta: “En aquel tiempo, no había rey en Israel” (Jc 19,1). Ésta adquiere su sentido completo en 21,25: “...y cada uno hacía lo que le parecía bien.” Ambas frases enmarcan la historia en un contexto de incertidumbre, violencia y contradicciones. El relato comienza describiendo un acto de autonomía de la mujer, quien se enoja, decide abandonar a su marido, y huye a la casa de su padre, donde permanece cuatro meses.

1.4.2 En la casa del padre (4-9)

La escena se desarrolla en tres momentos: es primero es el viaje del levita a la casa de su suegro; el segundo, su estancia allí; y el tercero, el regreso a la casa. En el v. 3 se dice que el levita fue a buscar a su “concubina para hablarle al corazón”, frase que crea en el lector expectativas de amor, cercanía, lealtad y reconciliación. Sea cual sea la razón del disgusto, en esta primera parte, el narrador presenta al levita buscando explícitamente la reconciliación.

Cuando éste llega a la casa del suegro, es la concubina quien le “abre la puerta y lo hace entrar” (v. 3b).¹⁸ La efusiva hospitalidad que

¹⁷ Benetti, *Sexualidad y erotismo en la Biblia*, 56.

¹⁸ Esta imagen es importante porque contrasta con el v. 26, cuando la concubina ya violada es abandonada al frente de la casa donde se encuentra su marido, y ella, completamente desplomada, se arrastra, hasta quedar “delante de la puerta de la casa”, la cual no es abierta; nadie la estaba esperando, no hay señales por ningún lado de ese marido enamorado que fue a buscarla.

brinda el suegro a su yerno contrasta con la deficiente acogida que más adelante le ofrecerán los habitantes de Guibeá.¹⁹ El suegro se dedica a atender al yerno, momento a partir del cual la concubina queda excluida y relegada del ambiente de hospitalidad que es tan generoso para con el varón.²⁰ Así lo confirman algunos de los verbos referidos a los hombres: “se sentaron, comieron los dos juntos y bebieron” (vv. 6 y 8b).²¹

Al final, la mujer y el levita regresan juntos, pero nada se dice sobre el propósito que movió a éste para ir a buscar a su mujer: “hablarle al corazón y reconciliarse con ella”. En este sentido, Mercedes Navarro afirma, sobre el motivo del viaje del levita, en la escena:

...la convivencia-reconciliación hombre-mujer objeto del viaje del levita, ahora se desplaza a la convivencia y amistad entre el suegro y el levita. La escena termina con la puesta en marcha de la comitiva para el viaje de regreso, se nombran las propiedades que regresan con el levita: “un par de asnos aparejados, un criado y su concubina” (v. 10b). La mujer, al igual que el asno y el criado, hace parte de las propiedades del levita.²²

1.4.3 Por el camino nadie les ofreció su casa (10-19)

La escena comienza con una pregunta: ¿En dónde se van a hospedar? El levita discute con su criado sobre las posibilidades y decide ir directamente a Guibeá, la tierra de los benjaminitas, sus hermanos, donde posiblemente él se siente más seguro. Hay una discusión en la que la mujer no es tomada en cuenta: el criado, por ser varón, precede jerárquicamente al levita.²³

¹⁹ Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 222.

²⁰ El suegro del levita tal vez no conozca la ley sagrada de la hospitalidad del pueblo judío, pero sí tiene claro que el huésped merece lo mejor y se esmera en atender con diligencia a su yerno. Para Israel, la ley sagrada de la hospitalidad le recuerda –en primer lugar– su condición pasada como pueblo extranjero y esclavizado (Lv 19,33ss.; Hch 7,6) y su condición presente como pasajero en la tierra (Sal 39,13; Hb 11,13; 13,14), y sabe que el huésped tiene necesidad de ser acogido y tratado con amor en nombre de Dios que lo ama (Dt 10,18ss.). (Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 399-400).

²¹ Navarro Puerto, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 126.

²² Idem, *Cuando la Biblia cuenta*, 45.

²³ Mercedes Navarro afirma que el protagonismo de la mujer “desaparece en el momento en que entran en juego los varones, especialmente su marido. No es casualidad que tan

El relato no dice nada, acerca de si el levita logró hablar con su mujer y cómo la convenció para que regresara. La mujer sigue siendo ignorada y a partir de una hermenéutica de la sospecha queda la duda de cómo regresa la concubina del levita. ¿Por su propia voluntad o forzada por su padre y su marido? El relato no lo dice, pero –dado el contexto de la cultura patriarcal– se podría pensar que la mujer regresa forzada, y que fueron su padre y su marido quienes en esas largas horas de compartir decidieron que ella regresara a la casa del levita.

La imagen de los viajeros parados en el centro de una plaza, sin que “nadie del pueblo los invite a alojarse en su casa” (v. 15b), plantea de entrada el clima de esta escena, que va a ser hostil y violento; de hecho, pasan horas antes de que un anciano²⁴, que es extranjero, los hospede en su casa.

1.4.4 ¿Seguros en casa del forastero? (20-24)

Para entender esta escena, es importante tener en cuenta la ley sagrada de la hospitalidad y el lugar de la mujer en el contexto patriarcal propio del libro de los Jueces. Dice Santos Benetti que entre los antiguos hebreos y los semitas en general la hospitalidad era una ley sagrada: “Por tres días el huésped, de la propia tribu o extranjero, gozaba de toda protección y sustento; asunto que se podía extender por otros tres días más cuando continuara con su viaje (hasta unos 150 kilómetros).”²⁵

Esta ley, en el texto de los Jueces, incluye a los varones y se defiende hasta con la propia vida de las mujeres y en tal contexto se desarrollan los hechos de esta escena.

pronto llega el levita a casa del suegro, la mujer desaparece y toda la escena se centra en las atenciones del suegro a su yerno” (Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 46).

²⁴ Auzou dice que el extranjero anciano, el efraimita, podría representar en algunos aspectos al “samaritano” de la parábola de Lc 10,29-37, en cuanto acoge y ofrece atenciones a aquellos viajeros; sin embargo –y por desgracia–, también hay una ruptura respecto del samaritano, pues este anciano prefiere resguardar su vida y la de su huésped varón, y no tiene ningún escrúpulo en entregar a la mujer a la infamia y la violencia de los hombres del pueblo, “hijos de Belial” (desvergonzados y depravados) y, ante la mujer caída en la puerta de su casa, no aparece ningún tipo de reacción de parte de él: solo su silencio y su ausencia total de la escena (Auzou, *La fuerza del espíritu*, 318).

²⁵ Benetti, *Sexualidad y erotismo en la Biblia*, 44.

Según el relato, cuando todo parece ir bien dentro de la casa del forastero, los hombres del pueblo llegan y piden que les sea entregado el levita para abusar de él (v. 22b); el anciano los amonesta, recordándoles la ley sagrada de la hospitalidad²⁶, y les ruega que no vayan a cometer una infamia contra su invitado. Y les propone una negociación: a cambio del levita, les ofrece dos mujeres; “aquí está mi hija virgen y la concubina, se las voy a entregar, para que abusen y hagan con ellas lo que quieran; pero a este hombre ni se les ocurra hacerle tal infamia” (v. 24).

Aquí las palabras utilizadas en el texto dan idea del trato discriminatorio que se da a la mujer en relación con el varón: “se las voy a entregar [...] abusen y hagan con ellas lo que quieran, pero a este hombre ni se les ocurra hacerle tal infamia”, expresiones todas que recuerdan las frases que enmarcan el relato: “No había rey y cada cual hacía lo que quería.”

La diferencia en el lenguaje que se utiliza para referirse al trato que merece una mujer, frente al que recibe un varón, es explícito y ni siquiera se intenta disimular; la infamia no parece referirse a las atrocidades que puedan cometer los hombres de Guibeá contra la humanidad, pero sí es infamia cuando ese mismo trato se da a un hombre.²⁷

En la escena se nombra en cuatro oportunidades la categoría *casa*, que es patrimonio de los varones.²⁸ Con la *casa* se mencionan otras dos palabras: *puerta* y *umbral*. Según Mercedes Navarro, se trata de dos palabras que delimitan el lugar de la violencia contra la mujer: señalan

²⁶ Dadas la concepción que el sistema patriarcal tiene de la mujer, ella hace parte de los objetos que están bajo la autoridad del varón, y aparentemente está excluida de la ley sagrada de la hospitalidad.

²⁷ Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 47.

²⁸ La casa se designa con la palabra hebrea *bayt* (*bet*); *Bet-el* (casa de Dios). La casa de familia es el nido (Pr 27,8). Un techo que protege la vida privada (Eclo 29,21); edificar una casa es fundar un hogar, engendrar una descendencia y transmitirle lecciones religiosas y ejemplos de virtud; es el lugar donde reina el encanto de la mujer (Eclo 26,16); pero es la casa del padre, herencia que nadie debe sustraerle (Mi 2,2). En esta caracterización de la casa que hace Leon Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 150-151, es claro el espíritu patriarcal de la casa: escenario de lo privado y donde reina la mujer, porque allí “dentro” es su lugar. La casa es del padre (varón) y todo, incluyendo a las mujeres, están bajo su control.

“la frontera entre el dentro y el fuera de la casa, o lo que es lo mismo, la frontera que hay entre la hostilidad y la acogida”.²⁹

Dentro de la casa, la mujer está expuesta y los hombres seguros. En el texto, la hostilidad es para las mujeres, y la acogida, para los varones. Los hechos descritos demuestran que en la casa las mujeres están expuestas a la violencia de los varones, aun de quienes supuestamente están para protegerlas. Son ellos los que tienen la posibilidad de decidir sobre su familia y sus propiedades; en este sentido, la hija virgen es propiedad del padre, del mismo modo que la concubina es del levita. Por eso, pueden decidir por ella; “detrás del rol de protección se esconde el rol del control y del poder de los hombres sobre las mujeres”.³⁰

1.4.5 Violada fuera de la casa (25-28)

Los hombres del pueblo aceptan a la mujer del levita, quien es entregada por su propio marido. La sacaron y el narrador dice que “*fuera de la casa* abusaron de ella y la maltrataron toda la noche, hasta el alba. Cuando amanecía la abandonaron” (25b); pero nada se dice de lo que ocurre dentro de la casa.

A partir de una hermenéutica de la experiencia se podría intuir que mientras afuera de la casa la mujer es sometida a los más viles tratamientos de humillación y violencia, dentro, los hombres aparentemente duermen tranquilos, pues no hay ningún signo de protesta o rechazo a la acción contra la mujer, y tal vez el anciano está tranquilo porque logró evitar una infamia. De hecho, en el texto se omite cualquier sentimiento de afectación y/o compasión por parte de los varones.

Cuando el levita se prepara para regresar a su casa, y descubre a su concubina desplomada “frente a la puerta de la casa con las manos en el umbral” –y lo que hace es inaudito–, ordena a su mujer que se levante: “*Levántate, vamos...*” Pero el silencio de la mujer es la respuesta: su cuerpo roto y su mano suplicante se convierten en palabra viva que, dada la actuación del levita, parece ser el grito de protesta de la mujer ante la infamia cometida contra su cuerpo, y es cuando el levita entra en acción, que es tema de la siguiente escena.

²⁹ Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 40.

³⁰ *Ibid.*, 44.

1.4.6 Desmembrada en casa de su marido (29-30)³¹

En la escena, el espiral de la violencia contra la mujer tiende a crecer antes que a disminuir. Lo que hace el levita es sorprendente, unimaginable, espeluznante³²: toma a su mujer y la monta en un burro para llevarla a su casa, donde él mismo la sacrifica y desmiembra su cuerpo.³³

Su cuerpo, ahora, es usado por el levita para vengar la ofensa a la propiedad que cometieron los hombres del pueblo. La tragedia de la concubina es doble: violada por extraños y ahora desmembrada por su propio marido para defender el honor herido de un hombre.

En la escena, se hace explícito el silencio y la soledad que experimenta la mujer. No hay ni una expresión o hecho que aluda a la solidaridad o a la compasión de Dios o de los hombres. Tan estremecedora es la escena que todos los que se enteran del hecho exclaman: “Jamás se cometió y jamás se vio cosa semejante desde el día en que los hijos de Israel subieron del país de Egipto hasta el día de hoy (v. 30).³⁴ Aquí a violencia y la muerte parecen tener la última palabra.

En el relato no es claro si la mujer murió en Guibeá o fue asesinada por su propio marido en la casa. El texto permite hacer las dos interpretaciones. Sin embargo, una de ellas parece ser más probable. Según Mercedes Navarro, *la elipsis* encaja mejor en el contexto de defender el honor del levita. Si la mujer, aun cuando destrozada, no ha muerto en Guibeá y es el marido quien la sacrifica, en función de su propio honor herido, usando un cuchillo³⁵ y destrozando su cuerpo, es el levita quien desaparece el cuerpo que le recuerda el mensaje deshonroso y humillante que los hombres del pueblo le han enviado; y de

³¹ Estructura inspirada en la propuesta de Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano*, 659.

³² Estos tres verbos son utilizados por el biblista Auzou, para caracterizar la reacción del levita ante el cuerpo caído de su concubina en los vv. 26-29 (Auzou, *La fuerza del espíritu*, 318-319).

³³ Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 48.

³⁴ Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*.

³⁵ Toda la escena y el cuchillo evocan los ritos sacrificiales, pues es precisamente en la casa y mientras despedaza su cuerpo en doce pedazos como el levita se propone resarcir su honor herido (Navarro Puerto, *Cuando la Biblia cuenta*, 48).

esta manera convoca a las doce tribus de Israel para vengar su honor mancillado.³⁶

Con esta historia, se puede concluir que tanto la mujer como el varón están oprimidos; la mujer, por el sometimiento tan brutal de que es víctima, y los varones, por la opresión de la cultura que los esclaviza y los lleva a actuar también como objetos, pues sus sentimientos no afloran en el relato: solo sus acciones dan cuenta de cómo se piensan a sí mismos como varones.

1.5 LA ACCIÓN

La acción del relato de los Jueces se ha interpretado desde diversos ángulos. Dice Mercedes Navarro:

...los comentaristas lo han solido hacer desde el conflicto intertribal que desencadena el crimen, sin prestar apenas atención al crimen mismo, o también suelen comentarlo a partir de la violación del principio de hospitalidad, es decir, se suele leer en claves masculinas.³⁷

Sin embargo, en esta investigación no solo se busca una mirada de género sino también leerlo a partir de la hermenéutica crítica feminista, y se va a seguir la clave de lectura que propone Mercedes Navarro, que no es otra que interpretar el texto de tradición a partir de la concubina del levita, es decir, de la mujer que es violada y maltratada, y –en un ritual celebrado por su marido– despedazado su cuerpo. El anonimato y el silencio de la concubina se hace presente a lo largo de todo el relato.³⁸

La acción que se enmarca en este texto es clave para la investigación que se adelanta, pues –de acuerdo con algunos exégetas– el relato de la violación de la concubina del levita es tal vez el más antiguo del que se tenga memoria en la Biblia.³⁹ Incluso parece ser anterior al texto de Gn 19,1, que en muchos aspectos se parece al de los Jueces. Esto puede

³⁶ *Ibid.*, 49.

³⁷ *Idem*, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 125.

³⁸ Ver a Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 222.

³⁹ Raymond Brown, basado en el aparato crítico (S. Niditch, *CBQ* 44 [1982]: 365-378) plantea la posibilidad de que el texto de la violación de la concubina sea más antiguo que el de Gn, 19,1 (Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 222).

aportar luces para entender que la violación sexual de la mujer es un tema que ha estado presente a lo largo de la historia de la humanidad, en la Sagrada Escritura.

1.6 PERSONAJES

En el relato, con excepción de la concubina del levita y de la doncella que es nombrada por su padre, todos los personajes son varones; sin embargo, de acuerdo con la clave de lectura por la que se ha optado, la protagonista en quien se desea centrar la acción del relato es la concubina, y a partir de ella, en su marido el levita. A continuación, se profundizará en cada uno de estos personajes.

1.6.1 La concubina del levita

Con esta mujer comienza el relato. Ella es presentada como una persona con iniciativa propia, pues en un acto de autonomía decide abandonar a su marido e irse a casa de su padre. Este es un caso insólito en el contexto de aquella cultura, pues se trata de una *concubina, cuyo marido es un levita*. El narrador califica a la mujer como “*zonah*, que se traduce habitualmente como prostituta, un término hebreo que se aplica a toda mujer israelita cuya conducta sexual se desvía de la norma”.⁴⁰

Para Mercedes Navarro, la actitud de la mujer se sale de la norma al pretender ser autónoma, pues ella es propiedad de su marido, y es él quien podría abandonarla o repudiarla, pero nunca ella; y el que en un acto de autonomía (relativa) abandone a su marido y huya a la casa de su padre, la hace acreedora de esta apelativo, pues se trata de una autonomía que ofende el orden social y por ello debe ser castigada.⁴¹

Esta mujer sufre en la historia una degradación progresiva y total, pues de ser –en el v. 1– una mujer activa que realiza un acto propio e independiente pasa a ser una mujer sometida, usada y ultrajada.

El cuerpo y los genitales de esta mujer son los medios y soportes del mensaje por el cual puede entenderse el funcionamiento ideológico

⁴⁰ Ibid., 8.

⁴¹ Ibid.

del poder-sometimiento de un género sobre el otro.⁴² Los hombres de Guibeá aceptan violar a la mujer porque cuanto hacen con ella simboliza el trato que el levita les merece. Dado que la concubina es propiedad del levita, la conducta contra la mujer repercute en su honor masculino. Los hombres del pueblo desafían el honor del levita por medio de la concubina.

El relato habla de ella como de una “*plieges* o concubina”. Posiblemente, se trata de una segunda esposa o una esposa secundaria, una mujer que en aquel tiempo y ambiente podía gozar de mucha autonomía. Esto explicaría su decisión de marcharse porque no estaba contenta con su marido, y explicaría también la perspectiva cómo era percibida por un israelita levita según su propio código de honor.

De hecho, algunas traducciones de la Biblia identifican la marcha de la mujer como efecto de una infidelidad, aspecto que es bastante improbable, pues de haber sido así el narrador, en vez de decir que la concubina se fue disgustada, habría dicho que fue expulsada o repudiada por su marido, que era lo común en aquella época.

La mujer no tiene nombre ni voz en el texto. Por tal razón, de acuerdo con la sugerencia de Mercedes Navarro, de nombrar a las mujeres anónimas, se le va a otorga el nombre de Sheber.⁴³

⁴² En este texto, Navarro sostiene que la infamia que se pretende hacer contra el levita es quererlo usar sexualmente como mujer, y esa es la peor humillación que se le puede hacer a un hombre. Según esta autora, en las relaciones homosexuales masculinas uno de los dos hombres (pasivo) es el objeto sexual y el otro (activo), el sujeto. El hombre pasivo es reducido a mujer, y se queda sin honor, que es igual que sin identidad. La homosexualidad masculina en la Biblia implica sumisión social, humillación y mancha; por eso, los hombres que sostienen relaciones sexuales con otros hombres se consideran simbólicamente manchados e impuros, pues la homosexualidad masculina confunde categorías e identidades de género. Esta impureza podría explicar el sacrificio encubierto de la mujer por el levita (Navarro Puerto, “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea”, 8).

⁴³ Navarro, en su texto “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea”, propone dar un nombre a la mujer que “el narrador ha dejado en el anonimato”, y la llama Sheber, que en hebreo significa ruptura. Navarro toma esta propuesta de la biblista y profesora de Biblia Cheryl Exum.

1.6.2 El levita

El levita⁴⁴, más que una persona concreta, es un personaje a quien se otorga el estatuto de levita. Con ello, el narrador ofrece una clave de lectura importante, pues la muerte de la concubina va a estar marcada por el sacrificio de este sacerdote. El levita, en sentido propio, tiene en el relato un papel de ejecutor de un *antisacrificio* que *toca* inevitablemente su *rol* de levita, el cual se vuelve contra sí mismo y los de su tribu. Mercedes Navarro afirma:

El cuerpo del levita permanece incontaminado gracias a la violación y asesinato de su concubina. Pero después de hacer doce trozos de su cuerpo, en un vano intento de borrar las huellas, queda marcado en su rol sacerdotal con la marca de la sangre y el sacrificio humano que invalida cualquier otro rito.⁴⁵

1.7 CONTEXTO HISTÓRICO

El libro de los Jueces es una de las obras que se ocupan del periodo que transcurre entre la muerte de Josué y la aparición de Saúl. Con la muerte de Josué entra en decadencia el periodo dominado por Moisés, y con la aparición de Saúl comienza a tomar forma el periodo de los reyes. Desde la perspectiva bíblica, esta transición se caracteriza por el peligro y la incertidumbre. Según Raymond Brown, durante esta etapa Israel vive una experiencia liminal (en latín, *limen*) o de frontera, y se encuentra altamente vulnerable ante los peligros y amenazas.⁴⁶

El texto de los Jueces –según varios autores⁴⁷– no solo se forjó de manera artificial, sino también creó un periodo histórico dentro

⁴⁴ El relato de Jueces da cuenta de la grave situación en la que se encuentran los levitas desposeídos de la tierra, y de la patria del futuro rey David. Él cumple con su rol y él mismo termina sacrificando sus propios sentimientos, pasa de ser un hombre enamorado a un hombre capaz de despedazar el cuerpo de la mujer que fue a buscar, para hablarle al corazón y regresarla consigo (Navarro Puerto, *Cuerpo invisibles, cuerpos necesarios*, 160).

⁴⁵ *Ibid.*, 160.

⁴⁶ Cfr. Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 203.

⁴⁷ Entre ellos están: Auzou, *La fuerza del espíritu*; González, *Los libros de Josué y de los Jueces*; Navarro Puerto, “El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia”; *Idem*, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 44-47; Sánchez, *Historia, narrativa y apocalíptica. Introducción al estudio de la Biblia*, 99.

del cuadro general de la narración bíblica. El autor o autores del libro, al presentar de manera lineal y progresiva las historias de los Jueces (especialmente de los mayores), al sacarlos de sus respectivos contextos particulares y locales para convertirlos en protagonistas de todo el pueblo, al encuadrarlos en marcos cronológicos y teológicos de alcance nacional donde alternan la gracia y el pecado, tiempos de paz y tiempos de guerra, al llevar a cabo esta elaboración literaria y todo el trabajo redaccional teológico, han creado el periodo de los Jueces y lo han convertido artificialmente en una etapa más de la historia nacional de Israel.⁴⁸

Así, los que hacen la historia no son los grandes jefes ni los grandes personajes. A menudo son los pequeños y los anónimos. El libro de los Jueces ofrece a su lector las dos caras de la historia: la gracia y el pecado, y muy a menudo, como suele suceder en el resto de la Biblia, el pueblo entero se siente representado en sus jefes; pero reconoce que quien salva por las mediaciones es Yahveh: quien cuida de los pobres y oprimidos es Yahveh. Por tanto, buen o mal juez, en su diferente acepción, será aquella persona que secunde la iniciativa salvadora de Dios y abogue por los pequeños, como Dios mismo lo hace y sugiere.⁴⁹

El libro de los Jueces es un texto redaccional deuteronomista, que señala la existencia de dos generaciones o etapas en la historia de Israel: la del tiempo de Josué (etapa de la conquista) y la del periodo de los Jueces (etapa premonárquica). La segunda generación emite una valoración o juicio religioso moral sobre cada una de ellas, que es positivo para la generación de Josué y negativo para la generación de los Jueces.⁵⁰

El espíritu de unidad presente en Josué se pierde en el libro de Jueces. Tanto el pueblo como sus líderes, desde la perspectiva del mensaje central de la literatura deuteronomista, hacen lo contrario de lo que

⁴⁸ Brown, *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, 204.

⁴⁹ Navarro Puerto, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 26.

⁵⁰ Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano. Antiguo Testamento, I. Pentateuco y textos narrativos*, 659.

sucede en el libro de Josué, es decir, viven en total desobediencia a la alianza con su Dios.⁵¹

1.7.1 Contexto teológico

En términos teológicos, se habla del esquema circular deuteronomista, el cual permea todo el libro y es su marco teológico literario. Se caracteriza porque el hombre peca contra Dios, es castigado, se arrepiente, vuelve a Dios y él lo salva. Este esquema le sirve al autor del libro de los Jueces para integrar la historia que narra, en una forma de leer e interpretar la historia de forma retrospectiva; pero aun cuando la repetición cíclica de dicho marco es permanente, desde el punto de vista teológico las narraciones que se desarrollan a lo largo del texto son ágiles, diversas e incluso “algunas de ellas [son] de gran belleza literaria que sobrepasan el esquema precedente con matices sorprendentes”.⁵²

Desde el punto de vista religioso, el autor deuteronomista constata que el pueblo se va degradando. Esta situación se agrava en la etapa de los Jueces, cuando se alterna la fidelidad y la infidelidad del pueblo; y esta experiencia de gracia y pecado tan propia del deuteronomista, encuentra una expresión clara y plena en el libro de los Jueces.

El historiador deuteronomista presente en el libro de los Jueces tiene una visión más pesimista y volcada hacia el pasado, que optimista de cara hacia el futuro. “Contempla toda la historia de Israel desde el exilio y pretende, sobre todo, invitar a una reflexión sobre el sentido de todo lo acaecido.”⁵³ El pueblo está confundido y, aunque en muchos momentos se siente perdido, tampoco se puede afirmar que el autor deuteronomista desconozca la esperanza ni se cierre al futuro.

En medio de la dureza y a veces crueldad de la historia, siempre hay lugar para la esperanza, expresión de un pueblo que en el exilio reconoce su culpa y mira de nuevo a Yahveh con la esperanza de que él no le vuelva la espalda. Yahveh responde y suscita –entre el mismo pueblo– líderes o personas elegidas por él, instrumentos de sus planes salvadores.⁵⁴

⁵¹ Ibid., 633.

⁵² Navarro Puerto, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 27.

⁵³ Idem, *Cuando la Biblia cuenta*, 29.

⁵⁴ Ibid., 29.

En el texto de la violación de la concubina del levita, la presencia de Dios no es evidente ni inmediata... Pero el autor deuteronomista, cuando mira hacia atrás, desde el exilio donde está ubicado, entre el dolor, la pérdida y la esperanza confiada, sabe cuál es la clave. Por eso, ofrece un marco teológico que ayude a entender algo tan complejo como es la cadena de violencia, destrucción y muerte que acompaña a toda la historia.

Una sola es la explicación: el pueblo pecó y viene *el olvido de Yahveh*.⁵⁵ Sin embargo, en clave de fidelidad a Dios, es decir, a partir de la conciencia de su presencia y de la corresponsabilidad de lo que esa conciencia implica para con los demás, hay cosas que no hubieran ocurrido y la historia hubiera llevado otro curso. “De ese modo, la libertad y responsabilidad del pueblo remite a la presencia gratuita, amorosa y exigente de su Dios. Porque esa presencia ni borra la libertad responsable del pueblo, ni se impone por la fuerza.”⁵⁶

1.8 LA DANZA DE LA SABIDURÍA: MOVIMIENTOS Y GIROS HERMENÉUTICOS DE APLICACIÓN⁵⁷

La danza de la sabiduría busca destacar, por medio de cada uno de los personajes y de la acción descrita en el texto de los Jueces, los mecanismos del patriarcado que facilitan y promueven la violencia contra la mujer, identificar sus formas de resistencia, y cómo se manifiesta Dios en medio de la infamia.

El texto seleccionado es clave para realizar el análisis propuesto, porque teólogas y teólogos que lo han estudiado no dudan en afirmar que el relato de la violación de la concubina del levita es “la historia más siniestra que se lee en la Biblia”.⁵⁸ El relato más escabroso⁵⁹, o el más escalofriante⁶⁰, que revela de manera reiterativa el *impresionante*

⁵⁵ Ibid., 30.

⁵⁶ Ibid., 30-31.

⁵⁷ El objetivo de este aparte es participar en la danza espiral de la hermenéutica bíblica feminista y en el aprendizaje de la interpretación crítico-feminista de la Biblia.

⁵⁸ Auzou, *La fuerza del espíritu*, 317.

⁵⁹ Navia Velasco, *Ensayos bíblicos teológicos. Miradas femeninas*, 79.

⁶⁰ Navarro Puerto, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 158.

*silencio de Dios*⁶¹ quien calla ante la infamia y el sufrimiento de los más débiles y vulnerables, especialmente de las mujeres víctimas de la violencia sexual.

1.8.1 Experiencia (hermenéutica de la experiencia)

Es el primer paso de la danza de la sabiduría. Preguntarse por la experiencia de la mujer, en el texto de los Jueces, genera honda indignación porque los acontecimientos que éste relata traen a la memoria infinidad de historias de mujeres violadas que hacen tomar conciencia del *continuum* de violencia que desde los orígenes de la humanidad ha estado presente en la experiencia de la mujer.⁶²

La mujer de la historia de las Jueces, quien al inicio manifiesta autonomía, termina por convertirse en el escudo que protege la honra de de su marido y en un objeto usado por los hombres, a su arbitrio. Su cuerpo es destrozado, y más escandaloso es el hecho de que la violación sexual parece ser algo normal y cotidiano cuando es ejercida contra una mujer, pero es una infamia cuando se pretende hacer contra un varón.⁶³ En el texto de los Jueces, los hombres de Guibeá, o los *hijos de Belial*⁶⁴ quieren

⁶¹ Idem, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, 131.

⁶² En este sentido, no se pueden olvidar los testimonios narrados por Manuela, Mileidys y Myriam, quienes han sido víctimas directas e indirectas de la violencia sexual por parte de los varones; tampoco las cifras que se dieron sobre la violencia sexual femenina, aportadas por organismos del Estado y organizaciones no gubernamentales, citadas en el capítulo anterior, que ponen de manifiesto el horror de una cultura que se empeña en degradar y oprimir a la mujer.

⁶³ Según Mercedes Navarro, la infamia que se ha cometido es doble: “primero, los hombres de Guibeá han atentado gravemente contra la propiedad, al violar un cuerpo propiedad del levita. Y segundo, los benjaminitas han atentado gravemente contra el honor del levita al intentar abusar sexualmente de él. La homosexualidad es un terrible tabú para un israelita porque lo reduce, en su cuerpo y su sexualidad, a la condición de mujer. El cuerpo de la concubina, roto hasta el extremo por el abuso sexual de los hombres del pueblo, es un recuerdo de lo que podía haberle sucedido al cuerpo del levita. Y esto es lo que solivianta al resto de las tribus que ven en los habitantes de Guibeá un potencial peligro a su virilidad intocable” (Navarro Puerto, *Cuerpo invisibles, cuerpos necesarios*, 158-159).

⁶⁴ George Auzou utiliza la expresión *Beli-yal* que significa no utilidad, para referirse a una persona inútil, holgazán o desvergonzada. Por tanto, cuando él identifica a los hombres de Guibeá como *Beli-yal*, o hijos de Belial, los está llamando *desvergonzados*. Ver a Auzou, *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, 318.

violar al levita, pero para proteger el sagrado deber de la hospitalidad (que en el texto excluye a las mujeres)⁶⁵ y evitar que se cometa una infamia contra un hombre, se entrega y se viola a la mujer (19,26).

La experiencia de la concubina del levita que ha sido violada, maltratada y abandonada al amanecer, se sigue repitiendo en las miles de mujeres que diariamente son víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado en Colombia. En el v. 25 del relato, los verbos *violiar*, *maltratar* y *abandonar* enmarcan el horizonte de comprensión de la estructura kyriarcal⁶⁶ en la cual es posible y se justifica la opresión contra la mujer.

1.8.1.1 *Violiar*

En el texto de los Jueces, la violación aparece como una violencia culturalmente aceptada que cometen los hombres contra las mujeres. Es “una violencia que se refiere no a los cuerpos en general, sino al cuerpo de la mujer en cuanto mujer”.⁶⁷ Es una agresión de un género contra el otro: una violencia que ataca todo el ser de la mujer, pero de manera especial el interior de su cuerpo; es un ejercicio de poder masculino, para humillar al enemigo, una victoria sobre el cuerpo de las mujeres, “un lenguaje corporal de autoafirmación masculina cuya radical debilidad busca defenderse contra ellas”.⁶⁸

⁶⁵ Aparentemente en el texto la hospitalidad es entre varones y está por encima de cualquier otra ley, en este caso, de la protección del débil y del que sufre. Violar la hospitalidad que un varón le ofrece a otro varón es una verdadera infamia, pero nada se dice sobre la violación de una inocente (Benetti, *Sexualidad y erotismo en la Biblia*, 47).

⁶⁶ En el contexto del relato, la estructura kyriarcal hace referencia al sistema piramidal de dominación en el cual los varones que tienen el poder sobre las mujeres y los demás varones imponen su mando y opresión. En este caso, los hombres se sienten dueños del cuerpo de la mujer y son ellos quienes deciden y aceptan su violación, a cambio de defender su propia honra y dignidad. Sobre este tema se va a profundizar en el siguiente paso, de la danza de la sabiduría. Ver a Shüsller Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 277.

⁶⁷ El análisis de los verbos “violiar”, “maltratar” y “abandonar” está inspirado en Mercedes Navarro, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 159-160.

⁶⁸ *Ibid.*, 159.

1.8.1.2 Maltratar

A la violación sexual se suma el maltrato que se caracteriza porque ataca el exterior del cuerpo de la mujer; de esta forma, “el abuso y la violencia son totales”.⁶⁹ Los violadores, además de penetrar de manera agresiva y violenta a la mujer, también castigan su cuerpo antes y después de la violación, con el objetivo de maltratar y producirle intenso dolor, hasta humillarla y dominarla.

Las mujeres en Colombia también son víctimas de la violación y del maltrato. Tal es el caso de Lola, referenciada por Manuela, en su testimonio⁷⁰, quien no solo era violada frecuentemente por los soldados, sino también torturada en su fuero íntimo. Los soldados, con sus rifles, destrozaron su vagina y todo su aparato reproductivo, causándole la muerte.

En el texto de los Jueces, los verbos violar y maltratar son presentados como duraderos y repetitivos al mismo tiempo, y por si queda alguna duda, el texto dice que “violaron y maltrataron a la mujer durante toda la noche”.⁷¹

1.8.1.3 Abandonar

El abandono se da tras la violación y el maltrato, y en el contexto del texto está cargado de connotaciones como *expulsar*, *dejar*, *repudiar*. Se trata de una acción final, en la que la víctima queda, con frecuencia, gravemente herida y sola. Las acciones de *violar* y *maltratar* tienen lugar durante la noche, y la última, *abandonar*, tiene lugar al amanecer; es decir, después de ejecutar sobre su cuerpo todo tipo de atrocidades, ella es abandonada al frente de la casa donde duerme su marido.

El cuerpo violado, maltratado y abandonado al amanecer, es —según Mercedes Navarro— “una manifestación clara de las relaciones que el relato destaca entre los varones y las mujeres”.⁷²

⁶⁹Ibid., 159.

⁷⁰Registro No. 01, Testimonio de Manuela, Archivo de la investigadora (2009), 3.

⁷¹Navarro Puerto, *Cuerpo invisibles, cuerpos necesarios*, 159.

⁷²Ibid., 160

En los testimonios relatados por las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado, esta es una realidad cotidiana.⁷³ Por eso, las mujeres saben que todas son violables y que en ningún lugar pueden estar seguras. Pese a lo anterior, la violación sexual ejercida contra la mujer es un asunto poco perceptible, porque es un problema del cual no se suele hablar.

Según la investigadora Flor Edilma Osorio⁷⁴, en un estudio realizado por Bienestar Familiar sobre salud reproductiva en mujeres colombianas que han sido forzadas a desplazarse, el problema es grande y muy grave, y aunque hay un subregistro grande de denuncias por abuso sexual, las cifras son escandalosas: una de cada cinco mujeres ha sido violada⁷⁵ y 27% de ellas no hace ninguna denuncia; tres de cada diez mujeres entre los 13 y los 19 años son madres o están esperando su primer hijo, y cerca de la mitad de estos casos son embarazos no

⁷³ El uso de la violencia sexual como arma de guerra, en Colombia, es cada vez más evidente y denunciada por los organismos del Estado y organizaciones no gubernamentales que trabajan el tema. La violación sexual hace parte del conjunto de prácticas comunes en el contexto de degradación de la guerra. El control físico de las mujeres (retención, violación, prostitución y explotación sexual de niños y niñas) hace parte del control simbólico de un territorio y de su población. Por lo general, la intimidación y la amenaza directa obligan a las mujeres a guardar silencio y a no denunciar estas prácticas atroces e invisibles de la guerra. Ver a Hurtado, “Violencias de género y acceso a la justicia: un enfoque desde la perspectiva de género”.

⁷⁴ Flor Edilma Osorio es trabajadora social, Doctora en Estudios Latinoamericanos, docente de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia Universidad Javeriana y profesora asociada al Instituto de Estudios Rurales, IER; es fundadora de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes, coordinadora nacional de Investigación y Evaluación de la organización no gubernamental Visión Mundial y de la sección de Desarrollo Socio-Económico del Secretariado Nacional Colombiano de Pastoral Social. Entre sus publicaciones se destacan las siguientes: *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias* (2009); *Cooperación internacional y desplazamiento forzado en Colombia* (2005); *Las historias de vida como técnica de investigación cualitativa* (2006); *Los desplazados: entre survie et résistance, territorialités et identités en suspens* (2005); *La violencia del silencio. Desplazados del campo a la ciudad* (1993).

⁷⁵ Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1999). Datos de 1997 señalan una tasa de 34 mujeres víctimas de violencia sexual por cada 100 mil habitantes. En el grupo de adolescentes es de 3,5 por cada 1.000 mujeres. Y solo 17% de las víctimas denuncia la violación.

deseados; asimismo, 18% de las niñas han sido violadas antes de los 14 años.⁷⁶

Esta es la experiencia que, a la luz de la fe, desafía a preguntarse: ¿Cómo hablar de salvación en medio de tanta infamia? ¿Cómo anunciar al Dios de la vida, en medio de tanta muerte y violencia?

1.8.2 Sospecha ideológica (hermenéutica de la sospecha)

*En Colombia, como en tantos otros países en guerra, las mujeres son las víctimas ocultas de un conflicto que, contra toda lógica, avergüenza a la superviviente y no al perpetrador.*⁷⁷

Este segundo paso de la danza de la sabiduría busca indagar sobre la ideología que subyace a las relaciones de dominación que oprimen a la mujer. La experiencia descrita en el paso anterior da cuenta de la capacidad de destrucción y muerte que tiene la violación sexual en la vida de la mujer. Los testimonios de Manuela, Mileidys y Myriam confirman que la violación sexual afecta de manera grave y devastadora a las mujeres en el contexto del conflicto armado.

Por otro lado, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos⁷⁸ ratificó que tanto los hombres como las mujeres colombianas que hacen parte de la población civil ven sus derechos menoscabados dentro del

⁷⁶ Osorio, *Territorialidades en suspenso*, 74.

⁷⁷ Malenka, “El cuerpo de mujer como campo de batalla”, *International Peace Observatory*, <http://www.peaceobservatory.org/es/1056316402/el-cuerpo-de-mujer-como-campo-de-batalla> (consultado el 18 de marzo de 2009).

⁷⁸ Nos referimos al informe del 18 de octubre del 2006, dedicado a la mujer, en el cual la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos llama la atención al Estado colombiano sobre la situación de opresión que padece la mujer en Colombia, y dice que a pesar de los esfuerzos y avances que se han dado, hay consenso sobre el trato discriminatorio que las mujeres han recibido tradicionalmente en sus sociedades. Algunos ejemplos de la discriminación padecida por las mujeres en las Américas, tanto en tiempos de paz como de conflicto, y en la presencia de avances legislativos y de políticas públicas, han sido una desigual participación en asuntos civiles y políticos; un acceso limitado a los beneficios del desarrollo económico y social de sus sociedades; un tratamiento desigual dentro de la familia; y el ser víctimas y estar expuestas a diferentes formas de violencia y abuso de sus cuerpos, incluyendo la

conflicto armado colombiano: “a pesar que los dos sufren el impacto de la guerra [...] los efectos son diferentes para cada uno”. La fuente de esta discriminación reside en que las mujeres colombianas han sufrido, en mayor o menor grado, situaciones de discriminación y violencia a lo largo de toda su vida, y el conflicto armado se suma a esta larga historia de opresión y violencia.

La violencia y discriminación contra las mujeres no solo surgen del conflicto armado; son elementos fijos en sus vidas que empeoran y degeneran con la guerra interna que vive el país. Se trata de elementos que agravan y perpetúan una historia ya antigua de dominación.

Por lo anterior y a partir de la hermenéutica de la sospecha, surge la pregunta de por qué Sheber es devuelta a la casa de su marido luego de haber sido violada, maltratada y abandonada de la manera más sometida y brutal, “en estado agonizante y cargada en un burro”.⁷⁹

Detrás de esta forma de narrar el suplicio de la mujer, ¿querrá el narrador decir algo más? ¿Se trata de mostrar en las acciones mismas que se narran la inferioridad de la mujer respecto del varón? ¿A qué infamia se referirá el levita cuando junto al cuerpo destrozado de su mujer, que él mismo ha desmembrado con un cuchillo a manera de un sacrificio, para enviar un mensaje a las doce tribus de Israel? “¿Se ha visto tanta infamia desde que los israelitas salieron de Egipto hasta hoy día?” (19,29). ¿Se trata de la infamia que padeció la mujer al ser violada, maltratada y abandonada por sus victimarios? ¿O la que se evitó que se cometiera contra el levita al entregar a la concubina a los violadores?

A lo anterior Mercedes Navarro afirma que la infamia a la que se refiere el levita

violencia psicológica, física y sexual. Ver Organización de los Estados Americanos, OEA, Comisión Interamericana de Derechos humanos, *Las mujeres frente a la violencia y a la discriminación derivada del conflicto armado en Colombia*, 16-17.

⁷⁹ En Jueces, el modo de viajar en burro muestra un contraste radical entre la primera y la última mujer citada en el libro (1,14-14; 19,17-19). Acsá se monta sola en el animal y cabalga para exigir su parte de territorio; Shereb, la anónima mujer del levita, es montada sobre el burro y transportada hasta su casa, donde será descuartizada por su propio marido (Levarotti, *Comentario bíblico latinoamericano. Antiguo Testamento*, I, 634).

...es la que pretendieron cometer los hombres del pueblo contra él, al querer violarlo y de esta manera pretender tratarlo como a una mujer, pues ninguna mujer violada y asesinada en Israel tendría tal importancia, y mucho menos una concubina.⁸⁰

Por lo anterior y de acuerdo con la perspectiva de la hermenéutica de la sospecha, se podría decir que lo de fondo en esta historia es la manifestación de “una ideología kyriarcal y sexista del honor y de las rígidas divisiones entre los géneros”.⁸¹

El que los hombres del pueblo pretendan violar a otro hombre, pero luego y a partir de la negociación que hacen con el anciano aceptan a la mujer del levita, quien es entregada por él mismo, lo hacen para avergonzar al levita y de esta manera transgredir los derechos de otros hombres, para asegurar, confirmar y desafiar la masculinidad de otros hombres y abusar del poder de otros hombres, sirviéndose –en todo caso– del concepto de lo femenino y de las mujeres concretas.⁸²

En la ideología kyriarcal, sexo (genitalidad), género, poder y violencia están estrechamente relacionados. Con frecuencia, la masculinidad es definida en contra y en oposición a la feminidad. En este sentido, Mercedes Navarro, afirma:

...no en vano se asocia lo activo a lo masculino y lo pasivo a lo femenino, de manera que el dominio de los varones sobre las mujeres se convierte en un esquema de sometimiento jerárquico de unos hombres para con otros hombres, tal como se percibe en el caso de la concubina del levita. [De hecho], lo socialmente aceptado es que un hombre sea activo con otro hombre o con una mujer, a la que se le asigna lo pasivo. Cuando un hombre actúa con otro hombre en un rol activo y el otro queda reducido a un rol pasivo, este último pierde su virilidad y su masculinidad y queda reducido a la condición de mujer...⁸³

Y eso es lo que posiblemente ofende el honor del levita. Por ello,

⁸⁰ Navarro Puerto, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 159.

⁸¹ Idem, *Cuando la Biblia cuenta*, 71.

⁸² Ibid., 72.

⁸³ Ibid., 76.

...la concubina no es más que el instrumento simbólico a través del cual un hombre expresa a otro hombre su poder, transformándolo en alguien degradado. En este sentido, lo femenino connota la subordinación de rasgos específicos de humillación, inferioridad y degradación.⁸⁴

En este contexto, se podría plantear la duda sobre qué ve⁸⁵ el levita cuando se alista a regresar a su casa, sale y “encuentra a su mujer desplomada”. ¿Ve acaso el cuerpo roto de la mujer a la que él fue a buscar para hablarle al corazón? ¿Se ve a sí mismo, violado y maltratado, tal como lo pedían los hombres de la ciudad? O ¿ve el honor humillado de un hombre al que pretendieron darle trato de mujer, violándolo y sometándolo?

Desde el punto de vista de la experiencia cristiana, surge la sospecha de si es posible —a partir de una experiencia de Dios— salvar a la mujer de este contexto de opresión que en pleno siglo XXI sigue generando tanta muerte y sufrimiento para ella. ¿Cuál es el camino para cambiar estas lógicas de muerte y transformarlas en procesos de vida plena para los hombres y las mujeres de hoy?

1.8.3 Evaluación teológica (hermenéutica de la evaluación crítica y la proclamación)

Esta hermenéutica tiene un doble objetivo: por un lado, ayuda a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado, y por el otro, analiza los valores y visiones que se encuentran en los textos bíblicos a modo de alternativas culturales.

El libro de los Jueces se vale de distintos procedimientos para mostrar la decadencia social y religiosa que vive el pueblo de Israel. Una forma clara de mostrar tal decadencia es la experiencia de las mujeres que narra el mismo libro. En él, las primeras mujeres de las que se da cuenta son personas de empuje y valor, capaces de tomar

⁸⁴ *Ibid.*, 72.

⁸⁵ “Al verle” (καί ἰδόν αὐτόν). Según la Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, “ver” es “percibir [algo] por medio de la vista” y “mirar o examinar [algo]”. Ver implica detenerse y encontrarse. El levita ve, pero realmente no ve a su mujer: se ve a sí mismo, y ese cuerpo silencioso y roto de su mujer se convierte en un grito que él no puede resistir.

decisiones sobre su propia vida y la de otros, y de ejercer liderazgo; entre ellas están Acsá, Débora y Jaél.

Sin embargo, en la medida en que avanza la narración, las mujeres van perdiendo protagonismo y cada vez son más claros su anonimato y silenciamiento, el hecho de que son anónimas y carecen de palabra.⁸⁶ Ellas son las víctimas por excelencia del sistema kyrialcal, que se concreta en una indescriptible violencia social y sexual.

El levita desmiembra el cuerpo de su mujer y envía los trozos a todas las tribus de Israel apelando a una decisión. Es entonces cuando el cuerpo de la mujer se hace palabra verbal de nuevo al servicio del sistema. Solo cuando la victimización es completa, la mujer habla, pero lo hace dentro de los límites del patriarcado, con el único lenguaje que se la ha asignado: el del cuerpo. Se trata de cuerpo usado, además, como palabra y comunicación entre hombres; de un lenguaje desde la violencia perpetrada a otra violencia por perpetrar, como excusa para la violencia (la guerra); un cuerpo-vehículo de violencias masculinas; un cuerpo violado, maltratado hasta el asesinato, sacrificado y descuartizado.

En la narración, el anonimato agudiza y fortalece la estructura de poder centrada en el varón. Además, simboliza y tipifica la gradual desintegración y la deshumanización que se produce paulatinamente en todo el libro de los Jueces, hasta llegar a la anarquía generalizada en 17,21. Para acentuar el hecho, el autor recurre a este procedimiento literario. Para reflejar la desintegración de la sociedad, en su manifestación más baja, el autor ha hecho lo mismo con su obra: ha desintegrado a sus personajes, enredado la redacción y roto con los modelos que ha seguido en la primera parte del libro. Con este recurso, se muestran dos funciones literarias del anonimato⁸⁷:

La universalización de los personajes y los eventos, ya que cada levita, cada suegro, cada anfitrión y aun cada individuo de la sociedad puede cometer toda clase de actos brutales (desde Dan hasta Bersebá, Jc 20,1). Con este recurso también se puede afirmar que toda mujer que se arriesgue a tomar decisiones autónomas (como la de abandonar a su marido e irse a casa de su padre) puede ser violada, asesinada y desmembrada.

⁸⁶ Ver a Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano*, I, 655.

⁸⁷ *Ibid.*, 659.

La deconstrucción de la capacidad de nombrar, de dar significado e identidad refleja lo que realmente ha pasado en el seno de la sociedad israelita: el abandono total de Dios que se manifiesta como la marginación y el desprecio de la dignidad e integridad de la mujer.⁸⁸

En Jc 19,27, el cuerpo caído y desplomado de la mujer, con su mano extendida sobre el umbral de la casa, se convierte en un clamor que acusa al marido, al padre, al anciano, a quienes en su ejercicio de hospitalidad cometen omisiones y favorecen exclusiones respecto de la mujer.

Sus manos que quieren alcanzar la casa son la denuncia del pretendido sistema defensivo de la casa, escenario por excelencia de mujeres, en el que sin embargo son los hombres los dueños y en el que solo ellos, defendiéndose mutuamente, encuentran protección.⁸⁹

1.8.4 Imaginación creativa (hermenéutica de la imaginación creativa)

Esta hermenéutica es el culmen y el objetivo principal de toda la danza hermenéutica, y se propone explorar vías y posibilidades de transformación de las relaciones de dominación inscritas en el texto de los Jueces.⁹⁰ En este sentido, al mirar desde el reverso del relato, ¿será posible transformar la historia de opresión, violencia y sufrimiento que enmarca la vida la mujer en el texto? ¿Es posible pensar en la *ekklesia* de mujeres⁹¹ como experiencia de reconocimiento, comunicación y relación entre hombres y mujeres?

⁸⁸ D.M. Hudson, "Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges", *JSOT* 62 (1994): 49-66, citado por Levoratti, *Comentario bíblico latinoamericano*, I, 659.

⁸⁹ Navarro Puerto, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 159.

⁹⁰ Vélez, *El método teológico*, 245.

⁹¹ Hay que recordar lo dicho en el Capítulo 2 de esta investigación, en el marco teórico. Para Schüssler Fiorenza, la *ekklesia* es una metáfora para plantear la asamblea radicalmente democrática de ciudadanos y ciudadanas libres, reunidos para mantener un debate crítico, a fin de determinar su bienestar comunitario, político y espiritual; es *ekklesia* de mujer pues a lo largo de la historia la ciudadanía plena ha estado dirigida a los varones, es necesario matizar la *ekklesia* con el sustantivo mujer para superar su marcado fuerza kyriocéntrico. Ver a Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 274.

Es posible romper la lógica de la exclusión y la opresión de un género sobre otro género, y lograr que las relaciones entre varones y mujeres estén basadas en relaciones simétricas de reconocimiento. Porque –tal como lo afirma J. B. Metz– solo la compasión, es decir, la sensibilidad ante el sufrimiento de los otros y otras, solo la dedicación de los unos hacia los otros, excluidos y destrozados por el sufrimiento impuesto, quiebra el espiral de la violencia⁹² que imponen las estructuras kyriarcales.

Se trata de soñar una *ekklesia* de mujeres que se convierta en una casa-hogar donde la solidaridad forje hombres y mujeres comprometidos en la transformación del sufrimiento injustamente infligido, especialmente el de la mujer violada y desplazada, forzada a entrar a un mundo desconocido marcado por la pobreza, la violencia y la opresión.

Se trata de una *ekklesia* de mujeres, en donde *la pasión por la vida*⁹³ implica pasión por el reconocimiento mutuo, por la libertad y por la igualdad entre los géneros; donde la compasión, como ejercicio que moldea las relaciones en la *ekklesia* de mujeres, convoca a la *conversión*, que exige reconocer el mal que históricamente se ha impuesto a la mujer, escuchar sus clamores e identificar los rostros concretos de las víctimas de esta injusta opresión y denunciar a sus victimarios.

La pasión por la vida es la oferta de salvación del Dios amoroso que amplía el horizonte de la comprensión humana; es la luz de la resurrección que hace surgir la nueva manera, el *sí* de la creación, incluso en aquellas situaciones de violencia y de muerte que enmarcan la vida de millones de mujeres, para fijar la mirada en aquello que posibilita la vida⁹⁴ plena para todos y todas, y de esta manera comenzar a forjar la salvación.

En la Biblia, la vida humana no es un simple hecho fisiológico. “Es ante todo relación y comunicación. Una persona existe porque ha recibido la vida como don de Dios.”⁹⁵ Además, la persona en la Biblia se

⁹² Metz, *Memoria passionis*, 177.

⁹³ Eckholt, “‘Con pasión y compasión’, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas”, 9-24.

⁹⁴ *Ibid.*, 20.

⁹⁵ Báez, *Cuando todo calla. El silencio en la Biblia*, 29.

reconoce como parte de una comunidad, vive en relación con la divina sabiduría que le ha dado la existencia, pero también forma parte de un pueblo que tiene en común un origen y una historia. “Para la Biblia vivir es convivir. Existir humanamente es ser capaz de comunicarse.”⁹⁶

Vivir es la posibilidad de decidir, de tomar parte en, de participar en, de construir –con otros y otras– escenarios donde la vida fluya y se fortalezca. El apasionamiento, la opción por la vida como la opción prioritaria de la divina sabiduría, alimentará y forjará relaciones nuevas guiadas por la compasión. Se trata de favorecer el respeto y la protección de las niñas y los niños, y de las mujeres, para frenar este tipo de violencia, para que cada vez menos las mujeres sigan siendo víctimas anónimas y silenciosas de la violación sexual y del maltrato.

En la historia de los Jueces, ¿qué hubiera pasado si el levita, cuando va a buscar a Sheber, su mujer, en vez de centrarse en su suegro, se hubiera dedicado a enamorarla de nuevo? ¿Es posible pensar, en el contexto deuteronomista del libro de los Jueces, en un marido que ame de verdad a su mujer, por encima de todas sus creencias, normas y códigos culturales, y por tanto esté dispuesto a salvarla antes que a condenarla y a contribuir en su degradación? ¿Es posible cambiar el guión del relato y pensar que la mujer, en vez de haber sido entregada para ser violada y maltratada, fuera salvada y protegida por el anciano forastero y por su marido?

Son muchas las preguntas que surgen de este análisis, y lo importante es comenzar a poner los cimientos de una *ekklesia* donde hombres y mujeres se reconozcan mutuamente y comiencen a soñar que las cosas *sí* pueden ser diferentes. El testimonio de Mileidys, una de las mujeres violadas y desplazadas, ofrece razones para trabajar en el proyecto:

¿Mi sueño? Son muchos, pero yo lo que quiero con todo mi corazón es una Colombia en paz; no quiero más guerras ni masacres, ni muertes de inocentes, ni más mujeres violadas ni maltratadas por los hombres de los grupos armados. Y para eso es necesario que cambien muchas cosas, especialmente que las mujeres empecemos a valorarnos y a

⁹⁶Ibid., 30.

*renunciar a sentirnos y a ser tratadas como seres inferiores. Es necesario que tanto hombres como mujeres nos respetemos porque, por lo menos, como a mí me tocó vivir, siempre fui una mujer sometida y maltratada, y mi madre me decía que así tenía que ser, que esa era la voluntad de Dios y que al hombre de la casa se le debía obedecer. Tanto, que yo llegué a pensar que cada vez que mi marido me violaba y me maltrataba, era normal, y que tal vez yo era la culpable, y por eso él me tenía que pegar y someter... Y eso fue muy duro. Mire, a mí me hicieron mucho daño desde pequeña. Yo tuve una vida de mucho sufrimiento, viví en medio de la guerra; lo triste es que en mi propio hogar, también, vivíamos en guerra porque mi marido era un hombre violento y bravo y –por supuesto– yo también aprendí a maltratar, y mis hijos fueron las víctimas... Mientras viví con el padre de mis hijos, yo me sentía tratada como un objeto, él siempre decidía por mí, y todo lo que él hizo conmigo y con mi cuerpo, eso no se lo deseo a ninguna mujer, y eso tiene que cambiar. La violencia no puede seguir siendo la pauta entre hombres y mujeres. Nosotras tenemos que trabajar para que nuestros hijos vivan de manera diferente y en una Colombia en paz.*⁹⁷

1.9 CONCLUSIONES TEOLÓGICAS PASTORALES

– El texto de los Jueces narra de manera dramática la violencia progresiva de la que es capaz un grupo de varones:

[Los horrores] se van acumulando, desde la violación de la ley sagrada de la hospitalidad, por motivos abominables, por el abuso al que es sometido la mujer del levita y desde el aterrador descuartizamiento de su cadáver (Capítulo 19), hasta una lucha fratricida y una exterminación plenamente salvajes (Capítulo 20), y la “limpieza” –que no se puede justificar– de una ciudad, para capturar doncellas y casarlas por la fuerza con los supervivientes de una tribu a la que se ha diezmado terriblemente (Capítulo 21).⁹⁸

– En el capítulo anterior se afirmó que la salvación es don de Dios, y como tal es ofrecida a los seres corpóreos concretos, con necesidades y con historia. La salvación de la persona humana no acontece en el

⁹⁷ Registro 02, Testimonio de Mileidys, archivo de la investigadora (2009), 8-9.

⁹⁸ Auzou, *La fuerza del espíritu*, 317.

vacío de la historia, de alteridad y de futuro. El sentido y la existencia de la salvación es real en la carne, en el cuerpo, en la persona concreta que sufre y padece. Por ello, todo discurso sobre la salvación tiene que desembocar en un discurso sobre la resurrección de los cuerpos, y por tanto, de la carne, si no se quiere amputar a la persona su ser más propio, ya que todo lo que es real es al mismo tiempo historia, sensación, relación y encuentro. La salvación cristiana se realiza en la carne; por eso la salvación plena implica la resurrección. “La carne es el quicio de la salvación, en Cristo que la ofrece y en las personas que la reciben.”⁹⁹

– Por ende, hablar de salvación de las mujeres, en el contexto del conflicto armado, exige el reconocimiento –sin miedos o justificaciones– de los clamores y gritos de las mujeres que han padecido la violación sexual¹⁰⁰ y el desplazamiento forzado¹⁰¹; y reconocerlo es estar dispuestos a un proceso de conversión que a la vez que acepta que el problema existe y que se trata de una realidad no querida por Dios (fruto del pecado y la injusticia de los seres humanos que limitan el mundo a la búsqueda de su propio placer y bienestar), trabaja en su erradicación.

– En un país marcado por la violencia y la muerte, como Colombia¹⁰², donde diariamente más de 60 familias son desplazadas y llegan a los barrios marginados de la capital de la República, y una de cada cinco mujeres es violada, es imposible plantear la salvación sin un proceso reflexivo de esta compleja realidad. Para Hanna Arendt¹⁰³, la violencia y la degradación del ser humano a causa del poder opresor es la consecuencia de la ausencia de reflexión y de la falta de aplicación

⁹⁹ González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, 859.

¹⁰⁰ Es importante recordar lo planteado en el marco de referencia, en el Capítulo 2, sobre la violación sexual, reconocida como la máxima agresión que se le hace a una mujer y la peor forma de destrucción ejecutada sobre su dignidad e integridad corporal (Arias Londoño, *Cinco formas de violencia contra la mujer*, 56).

¹⁰¹ Con la degradación total del cuerpo mediante la violación sexual, a la mujer también se le impone la expulsión de su territorio, así que con un cuerpo roto, en un mundo extraño y desconocido, debe iniciar de nuevo su vida en las márgenes de la ciudad.

¹⁰² En el Capítulo 3, se aporta una caracterización de la mujer violada y forzada a desplazarse en Colombia. Los datos son contundentes.

¹⁰³ Comensaña Santalices, “La violencia contra las mujeres como mal radical”, 12.

de la facultad de juzgar; y esto posibilita que se cometan “los mayores males y las mayores atrocidades”, como si se tratara de algo banal, cuyos responsables son “seres anodinos y banales ciudadanos”.

Arendt, al seguir a Kant, insiste en que, ante tantas atrocidades que se cometen, se reflexione ubicándose en el lugar del otro. Pensar es una posibilidad ampliada de la imaginación que permite ponerse en el lugar del otro, pensar desde su lugar, capacidad intersubjetiva y política por excelencia, para que hombres y mujeres compartan el mismo espacio¹⁰⁴ desde relaciones de reconocimiento, de justicia y de igualdad que permitan soñar en la posibilidad de un mundo sin violencia, sin opresión y sin mujeres violadas.

– La destrucción del reino del mal comenzará cuando se rompa la espiral de la violencia, afirmando que la vida de todo ser humano es sagrada. Hay que resistir a las estructuras que fabrican la muerte y el sufrimiento de los y las inocentes. José Martí, el reconocido poeta cubano, afirmaba con gran razón que “presenciar un crimen y no hacer nada es cometerlo”.¹⁰⁵ Hoy no se puede seguir permitiendo tanta impunidad frente a la violencia que se ejerce contra la mujer, concebir una experiencia religiosa que no sea voz de las víctimas y alimente la esperanza en el Dios de la vida que nunca justifica ni promueve el sufrimiento de los y las inocentes.

– Pensar la salvación es vivir la compasión con la mujer víctima de la violencia sexual y el desplazamiento forzado; supone romper la desigualdad entre los sexos y los géneros; exige detenerse en el contexto vital de la mujer que históricamente ha sido sometida y tratada como un ser inferior... Y darse cuenta de que ella también es hija de Dios. Esta realidad vital y las consecuencias que acarrea en su vida llevan al reconocimiento de ella como sujeto e interlocutora válida y legítima de compasión, con capacidad de decidir sobre sí misma y sobre su cuerpo. En la parábola, solo aquel que se compadeció es señalado como prójimo. Y decir “prójimo” es decir igual a mí, aunque las estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas reafirmen y defiendan la superioridad de un género sobre el otro.

¹⁰⁴ Ibid., 10.

¹⁰⁵ Pérez Aguirre, *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos*, 86.

– Experimentar la salvación implica que la vida desgarrada de las mujeres que se intenta silenciar, ante la cual hay tanta impunidad, no se asuma como algo “natural” sino como una construcción social que señala a la sociedad patriarcal como pecadora y que requiere de una conversión radical (*metanoia*) para ser salvada. Y eso es revelación.¹⁰⁶ La conversión comienza cuando tanto hombres como mujeres están en capacidad de “sentir” “comprender” y “juzgar” la injusta situación de la mujer, y reaccionar en consecuencia para transformar y denunciar, para defender y levantar... Ahí comienza a jalonarse la salvación.

Como cierre y a manera de síntesis, se retoman las palabras de Germaine Greer, de su reconocida obra *La mujer completa*, quien de manera clara y valiente hace una radiografía de la situación de opresión que ha padecido la mujer a lo largo de la historia de la humanidad, lo que a la luz de la revelación cristiana y en aras de pensar la experiencia de la salvación de la mujer se presenta como un desafío:

La crueldad de los hombres contra las mujeres no se puede explicar como una mera manifestación de agresividad ni tampoco como producto de un ataque de furia incontrolada [...] . Por fin hemos comprendido que la violación no tiene nada que ver con el apetito sexual y sí mucho con el desprecio; el acoso sexual también tiene su origen en el odio y el resentimiento contra la mujer intrusa. Ahora nos falta comprender que el desprecio es fuente de placeres particulares y que estos son adictivos [...]. La mujer maltratada pocas esperanzas puede tener en que algo cambie mientras se empeña en seguir confiando contra toda esperanza en que podrá mantener unida a su familia si perdona a su maltratador y acepta que la culpa es suya. Su fe ciega en que su maltratador la quiere, cuando en realidad la detesta, puede llegar a costarle la vida. Los programas más eficaces contra la violencia doméstica son los que insisten en que se debe poner fin a la relación abusiva.¹⁰⁷

2. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE LA PARÁBOLA DEL BUEN SAMARITANO (LC 10,29-37)

La parábola del buen samaritano –según Fitzmyer– es una de las perícopas del Nuevo Testamento más estudiadas, a la que se le han he-

¹⁰⁶ Tamez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, 420.

¹⁰⁷ Greer, *La mujer completa*, 438-439.

cho múltiples y variadas interpretaciones exegéticas a lo largo de toda la historia del cristianismo.¹⁰⁸ Sin embargo, el estudio que aquí se propone no es de carácter histórico-crítico, sino narrativo, y parte de los lineamientos de la hermenéutica crítica feminista de liberación¹⁰⁹ propuestos por Elisabeth Schüssler Fiorenza¹¹⁰ en la danza de la sabiduría.¹¹¹ Como con el texto de los Jueces, con la parábola del buen samaritano se van a seguir los mismos pasos.

2.1 EL TEXTO: LC 10,29-37

²⁹Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: “Y ¿quién es mi prójimo?”

³⁰Jesús respondió: “Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándole medio muerto. ³¹Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. ³²De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. ³³Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión. ³⁴Acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. ³⁵Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo; cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva. ³⁶¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?” ³⁷El dijo: “El que practicó la misericordia con él.” Díjole Jesús: “Vete y haz tú lo mismo.”

¹⁰⁸ Fitzmyer, reconocido exégeta de Lucas, afirma: “La historia de la exégesis de este pasaje ofrece abundantes testimonios de la diversidad de líneas interpretativas. Casi todas de carácter extrínseco y predominantemente alegórico. Desde Marción e Ireneo, pasando por la Edad Media y la época de la Reforma, hasta el siglo XIX ha sido frecuente una explicación cristológica –Cristo es el buen samaritano–, o de orden eclesiológico –la posada sería un símbolo de la Iglesia–; o incluso de carácter sacramental, pero siempre dentro de una soteriología marcadamente extrínsecista, que no acaba de captar el verdadero sentido del texto.” (Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas*, IV, 280-281).

¹⁰⁹ Este modelo fue elegido en cuanto es coherente con el método hermenéutico propuesto para esta investigación. Su autora es Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 181-209.

¹¹⁰ Shüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 219-250.

¹¹¹ En la metáfora de la danza de la sabiduría se invoca la importancia decisiva del análisis sistémico de dominación. para poder adentrarse en el texto (Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 13).

2.2 DELIMITACIÓN DEL TEXTO

La parábola del buen samaritano está ubicada en la sección que refiere la subida a Jerusalén, entre el ministerio de Jesús en Galilea y su misión en Jerusalén, donde aparecen los pasajes referidos a las enseñanzas y orientaciones que el Maestro ofrece a sus discípulos.¹¹² La parábola, por su parte, se encuentra entre dos textos que ayudan a enmarcar el contenido de la misma: por un lado, le antecede el texto en el cual Jesús bendice al Padre “porque ha ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños y sencillos” (Lc 10,21), y le precede el texto de dos mujeres: Martha y María (Lc 10,38-42). Tal como están narrados los hechos, la parábola invita a tomar una opción: la actitud a adoptar ante el sufrimiento del prójimo. Es un texto que “obliga a pensar, abre nuevas posibilidades, convence acerca de las relaciones entre Reino de Dios y existencia humana”.¹¹³

2.3 ESTRUCTURA DEL TEXTO

La parábola del buen samaritano se va a estructurar a partir de la acción que se desarrolla alrededor de la pregunta que plantea el jurista: ¿Quién es mi prójimo?

- Introducción (vv. 29-30). ¿Quién es mi prójimo? Interrogante que propicia el desarrollo de la narración (parábola).
- Desarrollo (vv. 30-32). Respuesta descriptiva-comparativa acerca de la acción-práctica del amor (compasión).
- Nudo o centro de la parábola (vv. 33-35). El que sí actuó como prójimo.
- Conclusión (vv. 36-37). Exhortación o mandato explícito: “Ve y haz tú lo mismo.”

¹¹² Inmediatamente antes de la parábola del buen samaritano, Jesús establece un contraste entre la gente sencilla, los discípulos, y los sabios y entendidos (Lc 10,21). Ahora, en el contexto de la narración del viaje de Jesús a Jerusalén, se introduce a un representante de este segundo grupo, a un jurista que quiere poner a prueba al Maestro y a su doctrina (Lc 10,25-28). Jesús acaba de proclamar dichosos a sus discípulos por haber visto y oído (Lc 10,24); ahora esa bienaventuranza desemboca en un consejo parenético sobre la vida eterna, sobre el camino práctico para poseerla: el amor a Dios y el amor al prójimo (Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas*, IV, 265).

¹¹³ Marconcini, *Los sinópticos: formación, redacción*, 125.

2.3.1 Introducció (vv. 29-30): ¿Quién es mi prójimo?

La introducció comienza con una pregunta por parte de un doctor de la Ley: ¿Quién es mi prójimo? La pregunta no es respondida como esperaría el legista, sino Jesús narra una historia. En el v. 30, dice: “*Bajaba un hombre*” (ubica la acción entre dos ciudades, Jerusalén y Jericó), y cayó en manos de salteadores, *λησταιῖς*¹¹⁴, quienes después de *despojarle*¹¹⁵ y darle una *paliza*, *πληγας*¹¹⁶, se fueron y le dejaron medio muerto.

2.3.2 Desarrollo (vv. 30-33). Respuesta descriptiva-comparativa acerca de la acción-práctica del amor (compasión)

En esta segunda escena, Jesús presenta a tres personajes que reaccionan de manera diferente frente a la persona que sufre; los dos primeros hombres, representantes de los judíos piadosos, dedicados al culto, reaccionan de manera similar, y el tercero, un samaritano, sorprende con su reacción. En los vv. 31-32 se señala a un sacerdote y a un levita, quien “al verle”, *καί ιδών αὐτόν*, “dan un rodeo”, *ἀντιπαρήλθεν*, y “pasan de largo”, es decir, siguen *sin detenerse*: continúan su camino sin parar. En la escena queda claro que la fidelidad al culto no siempre representa fidelidad a la persona que sufre.

2.3.3 Nudo o centro de la parábola (v. 33). El que sí actuó como prójimo

El v. 33 es el centro de la parábola y adquiere todo su sentido en relación con la respuesta que dieron las dos personas anteriores. Este antecedente da fuerza a la escena, donde la actitud de los dos hombres del templo es contraria a la de un samaritano considerado pagano y persona no grata para los judíos.

¹¹⁴ Los salteadores son los mismos bandoleros, que asaltan en los caminos.

¹¹⁵ Con despojarle se especifica que el asalto fue para robarle sus bienes; por tanto, los bandidos eran “salteadores de camino”.

¹¹⁶ Zurra de golpes dados con palo.

*Pero el samaritano que iba de camino, sí vio al hombre herido y al verle tuvo compasión*¹¹⁷, es decir, se le “conmovieron las entrañas” (*splankhnizein*), y actuó en consecuencia ante el hombre caído y víctima de los salteadores. En el centro del relato (v. 33) se destaca la verdadera esencia del amor en relación con el prójimo: *la compasión*.

La compasión, en la versión de Lucas (*splankhnizein*), ya ha sido utilizada por Jesús ante la viuda de Naín (Lc 7,13). También aparece en la parábola del padre misericordioso (15,20), quien siente compasión por su hijo que ha regresado. El samaritano es presentado por Jesús como ejemplo consumado de quien cumple el mandamiento del amor al prójimo; pero en el relato de la parábola no aparece para nada que el samaritano socorra al herido para cumplir un mandamiento, por excelso que sea, sino simplemente actúa “movido a misericordia”.¹¹⁸

El texto es rico en verbos: el samaritano “*se acercó*”, es decir, se aproximó, “*vendó las heridas*”, derramando sobre ellas aceite y vino, y lo *llevó a “una posada”*. *Cuidó de él, pagó por los cuidados que otros le prodigaron, y regresó*.

La actitud del samaritano aporta un trasfondo de gran credibilidad y muy acertado para mostrar la manera como procede (actúa) el auténtico amor al prójimo, un amor desinteresado y altruista que obra en consecuencia —comportamiento del samaritano—, que pasa por encima de la tradicional enemistad, y rompe con las costumbres, diferencias y

¹¹⁷ La compasión es la capacidad de constreñirse, sentir dolor por quienes sufren, y ese dolor es lo que hace reaccionar. El dolor en las entrañas por el sufrimiento del otro o de la otra lleva a reaccionar en su favor.

¹¹⁸ La compasión tiene dos tendencias. Por una parte, una tendencia subraya la disposición objetiva para aliviar el desamparo del prójimo. Normalmente, la designa la palabra griega *eleos* (ἐλεος), que expresa el hecho de enternecerse o conmoverse en cuanto sentimiento. “*Eleos* (ἐλεος) contiene el doble matiz de “indignación hacia” y de fidelidad a la alianza (*h.h. hesed*). Dios, fiel a sí mismo y a su alianza, se solidariza con el desdichado y el pecador, le concede gracia, es decir clemencia y “misericordia” (sensible a la miseria). La otra tendencia considera el lugar, la fuente y la profundidad del sentimiento que inclina hacia el acto de piedad: la compasión (*h.h. rahamin*: “entrañas”) que corresponde al gr. *Oiktirmos*, οἰκτιρισμός, “compasión manifestada”, la exteriorización de la compasión ante el infortunio del otro, y *splánjina*, σπλάγχνα, “que literalmente equivale a *rahamim* (“vísceras”); ante todo, el lugar en que se experimenta este sentimiento, como quien dice, las “entrañas, seno materno”, el corazón, la ternura, la bondad.

regionalismos extremistas que impedían el acercamiento y la solidaridad con el otro (hombre caído), necesitado de ayuda.

2.3.4 Conclusión (vv. 36-37). Exhortación o mandato explícito: “Ve y haz tú lo mismo”

El v. 29 presenta un interrogante acerca de a quién se debe amar como prójimo. Dicha cuestión vuelve a retomarse en esta escena (v. 36): entre ambos versículos se puede ver un paralelismo que busca reflexionar sobre quién ha actuado como prójimo en la historia. El v. 36 plantea la pregunta de “¿quién de estos tres se hizo el prójimo del hombre que cayó en manos de los salteadores?”

Ella tiene su respuesta en el v. 37. El maestro de la ley dijo: “*el que practicó misericordia con él*”, ο σοῦήσας τό έλεος μετ αύτῶ. El texto termina con las palabras “*vete y haz tú lo mismo*”. Se trata de un imperativo, que debe pasar de ser teoría, dicha en palabras, a práctica cotidiana.

2.4 CONTEXTO HISTÓRICO

Las primeras comunidades presentan problemas y conflictos derivados por contradicciones entre los cristianos de origen judío y los de origen pagano. Imagen de esas relaciones son los pasajes que se encuentran por todo el Nuevo Testamento, y de manera especial en el Evangelio de Lucas.

Los judíos eran conscientes de la alta significación del precepto del amor. El amor al prójimo “no es sólo ley divina sino imitación de Dios mismo”. Los rabinos, contemporáneos de Jesús tenían una valoración muy elevada de las enseñanzas de la Torah, en especial, del mandato del amor que era determinante entre las muchas disposiciones de la literatura rabínica. Sin embargo, los datos hallados respecto de la época que sugiere el texto de la parábola del buen samaritano, señalan que en el judaísmo anterior a Jesús no se conoce el precepto del amor universal a todos los hombres. “El prójimo” a quien hay obligación de amar es el compatriota, el miembro de la tribu, y el “forastero” que habita junto con el pueblo de Israel. El judaísmo tardío mantenía, en la época de Jesús, el concepto veterotestamentario de “prójimo”, habiéndolo incluso

restringido en el sentido de que entre los “forasteros” se contaba como prójimo solo al verdadero prosélito, convertido del todo a la religión del judaísmo.¹¹⁹

Es importante advertir que “aunque en la antigüedad la hospitalidad era muy apreciada, Jesús y sus discípulos no son acogidos en un pueblo samaritano, porque samaritanos y judíos no se apreciaban”.¹²⁰

La historia antigua señala el mestizaje entre samaritanos, judíos y extranjeros ocurrido a raíz de la caída del estado de Israel en manos de Asirias (722 a.C.).

Los extranjeros adoptaron la religión judía: creyeron en Yahveh y aceptaban como sagrada la Torah o Pentateuco, pero no los profetas, ni los salmos, y aunque se atenían a los mandamientos de la Torah, no dejaron su religión anterior, de modo que practicaban cierto sincretismo (2R 17,24-41).¹²¹

Al considerarse “mezclados con otros pueblos”, los samaritanos no fueron aceptados como judíos. Relatos de la tradición indican que en el año 330 a.C. los samaritanos sitiaron Siquem y construyeron un templo en el monte Gerizim (Dt 27,4-10). Aquel templo fue destruido (128 a.C.) por los macabeos (o hasmoneos), una dinastía judía; desde entonces reinaba la enemistad entre judíos y samaritanos.

El pasaje bíblico que sostiene a esta investigación alude al sendero peligroso que pasa por una zona poco habitada y propensa al pillaje de ladrones de camino. Por este paraje transitaba la clase sacerdotal luego de desempeñar su ministerio cultural en el templo. El texto menciona a un legista; se trata de un escriba o doctor de la Ley. Quienes ostentaban ese rango pertenecían a un grupo social que tenía gran influencia tanto en la vida comunitaria como ante los tribunales. Eran considerados como verdaderos maestros del pueblo, concedores de la oración diaria llamada *Semá*, que incluye el mandato del amor (Dt 6,5) –“Amarás a Yahveh, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas”– y del texto de Lv 19,18: “No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a tí mismo. Yo Yahveh.”

¹¹⁹ Langner, *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*, 145.

¹²⁰ *Ibid.*, 146.

¹²¹ *Ibid.*

Los escribas rodearon la ley de una verdadera “valla” de prescripciones que hoy nos parecen un yugo insoportable. En ese entonces eran reconocidos también los levitas, quienes ejercían su función subalterna en el templo una semana cada año. Ellos se encargaban de la preparación de los sacrificios, la percepción de los diezmos, la música y la limpieza. Constituían los policías del templo.

Sin lugar a dudas, el redactor de la parábola ofrece una pintoresca caracterización de estas dos personas (legista y levita), y muestra la inautenticidad entre lo teóricamente conocido y repetido por ellos en las celebraciones culticas y lo realmente realizado en el camino de la vida. En ese ambiente, los samaritanos (separados del judaísmo oficial) mantenían unas relaciones tensas con los judíos (Lc 9,52; Jn 4,9; 8,48), con los que vivían desde hacía siglos en enemistad hereditaria. “Son reconocidos los actos de mutua provocación, movidos por el odio.”¹²²

2.5 LA ACCIÓN

La parábola destaca y pone como paradigma de acción el actuar de un samaritano, quien con su forma de proceder revela una nueva manera de entender la acción de Dios. En esta parábola se plantea una ruptura respecto del Antiguo Testamento, pues un pagano e indeseable samaritano es capaz de hacer de la compasión el verdadero culto a Dios (ver Rm 12,1-2).

En el texto no hay una víctima para sacrificar, sino una vida para salvar. La mediación entre los seres humanos y el Dios de la misericordia no se ejerce ya en el antiguo templo, no se celebra la antigua alianza con ritos externos y sacrificios. El sacerdocio verdadero y nuevo se ejerce como compasión, la cual reconoce en el que sufre a un igual, a un prójimo, a un hijo de Dios. Todo ser humano, sea varón o mujer, niño o adulto, judío o pagano, es objeto de la amorosa y compasiva cercanía de Dios. Ya no es el templo sino el mundo entero el espacio para experimentar la presencia salvadora de Dios.

Este samaritano es –al decir de J.B. Metz– como todo “aquel que busca a Dios, en el sentido de Jesús no conoce ningún interés

¹²² Schmid, *El Evangelio según San Lucas*, 281.

dispensador” de más alto rango¹²³ que justifique la desatención y descuido hacia quienes están heridos y medio muertos a la vera de los caminos de la historia.

2.6 LOS PERSONAJES

En la parábola del buen samaritano, todos los personajes son varones. La persona asaltada es un varón, quienes ven y dan un rodeo son varones. Un samaritano es a quien Jesús pone a reaccionar ante el hombre caído y quien actúa por compasión.¹²⁴ El posadero a donde es llevado el hombre herido también es varón.

El samaritano¹²⁵ es presentado por Jesús como contraste frente a la reacción del levita¹²⁶ y del sacerdote.¹²⁷ El samaritano reacciona, frente

¹²³ Metz, “Compasión. Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso”, Conferencia pronunciada en Murcia, el 25 de octubre de 1999. *Foro Ignacio Ellacuría*, <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm> (consultado el 23 de octubre de 2009).

¹²⁴ El primero de los términos hebreos con que el Antiguo Testamento indica la misericordia es *rahamim*, que designa propiamente las vísceras en singular, seno materno, vientre materno, seno, entrañas, útero, sentimiento materno, madre; y que en sentido metafórico se expresa para señalar aquel sentimiento íntimo, profundo y amoroso que liga a dos personas como a la madre con su hijo, o a Dios con sus criaturas. Ver a Rossano (dir.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, 1.217. La compasión en este sentido vendría a ser una dimensión femenina, pero que es propia de todo ser humano.

¹²⁵ Los samaritanos, descendientes de los antiguos israelitas, unidos posiblemente a un elemento no hebreo (2R 17,29), un colectivo de características religiosas específicas, negaban la legitimidad del Templo de Jerusalén y consideraban que el único válido era el suyo propio, situado sobre el monte Garizim. Aceptaban únicamente la Torah como escritura. Su enemistad con los judíos del periodo del Segundo Templo era notoria, hasta el punto de que ser motejado de samaritano constituía un insulto muy grave (Jn 8,48). El protagonista de la parábola pertenecía también a esta etnia.

¹²⁶ Un levita es un descendiente de Leví. Originalmente, sirvieron en el tabernáculo (Nm 3,5ss.). Durante la época de Jesús realizaban tareas de canto y música en el Templo y eran mantenidos mediante el diezmo o *maaser* de la comunidad. Jesús situó, entre los protagonistas de la parábola del buen samaritano, a un levita (Lc 10,25ss.), y lo culpó de falta de amor al prójimo, presuntamente por anteponer el temor o el cuidado por las normas rituales (miedo a contaminarse con un cadáver) al llamado de la misericordia.

¹²⁷ Los sacerdotes son designados por la autoridad política, que los elige entre las grandes familias sacerdotales; éstas constituyen el grupo de los “sumos sacerdotes” nombrado diversas veces en el Nuevo Testamento. En las religiones antiguas, los sacerdotes son

al hombre caído, con compasión, y lo trata como prójimo. La ironía que maneja la parábola es evidente: precisamente el extranjero, quien es visto con malos ojos por parte de los judíos y tratado por ellos como ciudadano de segunda categoría, junto a las mujeres, los niños y los pecadores, el que no conoce la Ley, es capaz de reaccionar de manera diferente, y ante el sufrimiento del otro, reacciona con compasión.

2.7 LA DANZA DE LA SABIDURÍA: MOVIMIENTOS Y GIROS DE APLICACIÓN

A la parábola del buen samaritano se va a aplicar el mismo proceso desarrollado con el texto de los Jueces.

2.7.1 Experiencia (hermenéutica de la experiencia)

Esta hermenéutica responde a la pregunta: ¿Cuál es la experiencia de mujer manifiesta en el texto? La pregunta es difícil de responder porque en la parábola solo aparecen varones. En el contexto en el cual está escrito el relato, el lugar de las mujeres está en la casa, y sus roles son asignados al ámbito de lo privado. Pese a lo anterior, en el mismo Evangelio de Lucas hay experiencias de mujeres que rompen con este esquema, por ejemplo, las mujeres que lo seguían (Lc 8,1-3) y aportaban con sus bienes a la causa del Maestro.

Para entender mejor la experiencia de la mujer en el contexto de la parábola, es interesante profundizar en la categoría *casa* en los escritos de Lucas. Este evangelista¹²⁸ diferencia bien la casa del templo y de la sinagoga. La casa es el lugar donde se proclama el Evangelio (Lc 1,39-56; Hch 10,1-48), donde tiene lugar el perdón de los pecados

los ministros del culto, los guardianes de las tradiciones sagradas, los portavoces de la divinidad (el servicio de la Torah). En Israel, a pesar de la evolución social y del desarrollo dogmático que se observa en el transcurso de las edades, el sacerdocio ejerce todavía dos ministerios fundamentales, que son dos formas de mediación: el servicio del culto y el servicio de la Palabra. “En los últimos siglos del judaísmo se multiplican las sinagogas, y el sacerdocio se concentra en sus quehaceres rituales.” (León Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 815).

¹²⁸ Navarro Puerto, “Los apóstoles y sus hechos. Mujeres en los Hechos de los Apóstoles”, 190-193.

(Lc 5,17-26), donde llega la salvación (Lc 10,5-7) y se hace presente el espíritu (Lc 1,26-38); es el lugar donde Jesús realiza curaciones (Lc 4,38-41; Lc 7,1-10) y donde enseña (Lc 7,36-50); también es lugar de hospitalidad (Lc 19,1-10), mesa compartida e inclusiva (Lc 5,29-39), donde se comparten los bienes para distribuirlos entre los más pobres (Lc 19,1-10).¹²⁹

La *casa* de Lucas es diferente de la casa de la familia judía tradicional. A lo largo de toda la narrativa lucana, se va descubriendo el cambio de la familia patriarcal a la familia que luego será. La casa y la familia que propone Lucas es “inclusiva”, donde se hace posible la mesa compartida con todos y todas. Se trata de una casa y de una familia que van rompiendo paulatinamente las barreras jerarquizadas de raza, religión, edad, género.

En esta casa, todos y todas pueden sentarse en la misma mesa. Son una casa y una familia donde los roles no están previamente fijados, porque los ministerios o servicios vienen requeridos por las circunstancias y necesidades de la comunidad. Es una casa donde el mismo Espíritu, con sus dones y carismas, provee a las necesidades del grupo, en lugar de ser el género, la ascendencia o cualquier otra categoría.¹³⁰

En la obra lucana, a la mujer se le ubica en *la casa*, no en los caminos ni mucho menos en el templo, con excepción de Ana, la profetisa, a quien se sitúa en un contexto profético veterotestamentario (ver Lc 2,37). En el Templo de Jesús y en el de la primitiva Iglesia, las mujeres aparecen, ante todo, en esta nueva casa. En ella se manifiesta el espíritu que, según la profecía de Joel, se derrama sobre sus hijos e hijas, constituyendo profetisas y profetas (Hch 2,17-21).¹³¹

En Colombia, las mujeres que huyen de la periferia al centro, del campo a la ciudad (en dirección contraria a la parábola de Lucas), se sienten temerosas porque sus vidas han transcurrido principalmente dentro de sus casas, y desconocen el mundo de fuera. Los caminos solitarios las atemorizan, porque conocen historias de personas que han caído por allí, como resultado de la violencia sexual, masacres y tor-

¹²⁹ Ibid., 190.

¹³⁰ Ibid., 192.

¹³¹ Ibid., 193.

turas; pero incluso la propia casa tampoco está exenta de la violencia; con frecuencia se convierte en el lugar donde los mismos familiares y/o los actores del conflicto armado ejercen la violencia que casi siempre va dirigida hacia ellas.

En el relato de la concubina, la mayor parte de los hechos ocurren en la casa. Hay la participación de dos mujeres, pero no hay atisbo de compasión hacia ellas. En la parábola del buen samaritano no aparece ninguna mujer, pero hay un varón a quien se le constriñen las entrañas (*rahamim*)¹³² y actúa compasivamente (*hesed*). En palabras de Gustavo Gutiérrez, en su actuación, este hombre recupera –frente al que sufre– “el principio femenino” que nutre la vida, y al ser “movido a misericordia” actúa desde dentro y con todo su ser en favor de la vida.¹³³

Gustavo Gutiérrez¹³⁴ se refiere a la compasión como *hesed*, uno de los aspectos característicos del amor fiel de Yahveh; para ello, utiliza el término hebreo *rahamim*, que se refiere a las entrañas, al seno materno, allí donde la mujer acoge y da vida. Se trata del mismo vocablo que utiliza la Sagrada Escritura para hablar de las entrañas de Dios: “¡Si es mi hijo querido Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se me conmueven las entrañas y cedo a la compasión!” (Jr 31,20). Se trata de un constreñimiento que se identifica como *rahamim*, una dimensión maternal, profunda.¹³⁵ Esta vinculación entre *hesed* (misericordia) y *rahamim* (seno materno, útero) abre a una nueva perspectiva de divinidad y de humanidad: la de la maternidad

¹³² *Rahamim*, plural de seno materno, corresponde a una vivencia de fuerte participación afectiva: de las mujeres con el fruto de su vientre (1R 3,26); pero sobre todo de Dios como padre y madre de todos sus hijos y con todas sus criaturas (Jr 31,20; Sal 103,13; Is 49, 14-15; 66,13; Os 11,1-4.7-9). Ver a Meza Salcedo, “La Buena Nueva de la ternura en el cuarto mundo”, *Celam*, <http://www.celam.org/dependencias/itepal/vida%20itepal/La%20Buena%20Nueva%20de%20la%20Ternura.doc> (consultado el 2 de diciembre de 2009).

¹³³ Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 100.

¹³⁴ *Ibid.* El concepto de principio femenino de vida está tomado de Fernando Torres, en su texto “Misericordia, sustento de vida buena. Fundamentos bíblicos de la pedagogía de Jesús.” En él hace un desarrollo muy interesante de la compasión como el principio femenino de la vida, tema clave para esta investigación.

¹³⁵ Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 101.

universal; es el sustento de vida buena que se define, se desarrolla y se nutre como “el principio femenino de la vida”.¹³⁶

Lo anterior es muy importante para esta investigación, porque al recuperar la dimensión femenina de Dios es posible que se pueda romper con la lógica kyriarcal dominante, en donde en nombre del Dios-varón se somete y aplasta a las mujeres y se justifican muchas de las atrocidades que se cometen contra ellas; y de cara a la experiencia de las mujeres, mediante sus testimonios, plantea el interrogante de cómo nutrir este principio femenino de vida en una sociedad masculinizada, en donde la violencia sexual femenina es aceptada como normal y lo masculino se impone para oprimir.

Con ello se desconoce que tanto los varones como las mujeres se necesitan mutuamente para nutrir la vida y construir relaciones de igualdad y reconocimiento, porque todo el que sufre se convierte en un desafío y dinamiza procesos de solidaridad y promoción del desarrollo humano.

Al respecto, Jon Sobrino, se pregunta: “¿Cómo hacer para que el dolor [de la persona que sufre] se convierta en principio interno, primero y último de actuación?”¹³⁷ Para este autor, desde la praxis de Jesús, un ser humano es “aquel que reacciona con misericordia; de lo contrario su raíz esencial como ser humano está viciada, tal como ocurrió con el levita y el sacerdote, quienes dando un rodeo, ignoraron a la persona caída en desgracia”.¹³⁸ Y actuar misericordiosamente es actuar desde las entrañas femeninas de Dios, a lo que todo ser humano está llamado a vivir.

2.7.2 Sospecha ideológica (hermenéutica de la sospecha)

La parábola del buen samaritano es presentada como un paradigma de lo que debe ser y hacer un auténtico seguidor de Cristo¹³⁹, y en el análisis que se está desarrollando, es importante agregar también “una auténtica

¹³⁶ Torres, “Misericordia, sustento de vida buena.”

¹³⁷ Sobrino, “La Iglesia samaritana y el principio-misericordia”, *Servicios Koinonía*, <http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm> (consultado el 28 de septiembre de 2010).

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas*, IV, 276.

seguidora de Cristo”. Por lo anterior, la sospecha que se plantea en esta parte del análisis es si el resultado de la historia narrada por Jesús hubiera sido el mismo si en vez de un hombre caído hubiera sido una mujer la asaltada y dejada medio muerta a la vera del camino.

Gracias al grupo de mujeres que han colaborado en el proceso de esta investigación, y a través de los talleres de estudio de la parábola que se realizaron, se pudo acceder a otras comprensiones que ellas –como mujeres y víctimas de la violación sexual y del desplazamiento forzado– aportaron. Lo primero que se hizo fue una lectura pausada del texto, y se les solicitó que lo escucharan una y otra vez, tratando de sentirse parte de la escena.

Las mujeres comenzaron a hacer una trasposición del relato y alguna preguntó: “¿Qué hubiera pasado si en vez de un hombre la persona herida hubiera sido una mujer?” Las respuestas no se hicieron esperar, y otra mujer dijo:

Si la historia hubiera sido narrada hoy, en Colombia, seguramente la persona apaleada hubiera sido una mujer, pues a nosotras nos asaltan en cualquier lugar; en ningún sitio estamos seguras, incluso en nuestras propias casas, y hasta de nuestros propios maridos tenemos que cuidarnos.

Una segunda mujer aportó:

Si la persona asaltada hubiera sido una mujer, tendría que haber sido en su propia casa, o cerca de ella, pero nunca en un camino, pues quienes van y vienen por esos caminos son nuestros compañeros; ellos son los que se encargan de llevar y traer, de comprar y vender. Nosotras, las mujeres, nos movemos mucho pero alrededor de la casa.

Una mujer desplazada del Tolima, anotó:

De donde nosotras venimos, difícilmente asaltarían a una mujer, porque no tendrían qué robarnos. En el campo, son nuestros maridos quienes hacen los negocios; ellos compran y venden, y las fincas y las tierras generalmente están a nombre de ellos.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Taller 1, respuesta del Grupo 1. Mayo de 2010. Archivo de la investigadora.

Por su parte, Mileidys, quien vivió siempre en medio de la violencia y del miedo, dijo:

*En el pueblo de donde yo vengo, es común la violencia contra la mujer; a uno le pueden hacer lo que sea, y eso parece no sorprenderle a nadie. Cuando una mujer es castigada, o le pasa algo, lo que generalmente dice la gente, es: “¿Qué hace una mujer en la calle? Porque su lugar está en la casa.” Y nadie lo defiende a uno.*¹⁴¹

En las historias de las mujeres se percibe lo que es tan evidente en el texto de Jueces: la violencia contra la mujer es explícita y justificada por la misma cultura. A nadie parece extrañarle que una mujer sea violada. El hecho es tan común y cotidiano que hasta tiende a justificarse. En el contexto patriarcal, lo común es el sometimiento de la mujer. Y culturalmente parece más grave atentar contra un hombre que contra una mujer.

En el texto de los Jueces, la violencia que se pretende realizar contra un hombre se detiene cuando el anciano que lo hospedó ruega a los hombres del pueblo no cometer tal infamia contra un varón, y a cambio, les ofrece a su hija virgen y la mujer del levita, para que los hombres del pueblo hagan con ellas lo que les parezca (ver Jc 19,23-24). En el texto, la violencia contra un hombre es reprochada por un honorable anciano, mientras que el castigo contra una mujer está asumido como un hecho cotidiano, y a nadie parece escandalizarle.

Durante el taller, otra de las participantes, dijo lo siguiente:

*La historia de la parábola, nosotras –como desplazadas– la hemos vivido en repetidas ocasiones: unas veces como personas caídas, otras como samaritanas y otras como el sacerdote o el levita, porque nos ha tocado dar un rodeo y seguir de largo, porque es imposible detenernos para ayudar. Muchas veces, los asesinos o los asaltantes están por ahí cerca, y si llegan a saber que uno ayudó, nuestras vidas peligran.*¹⁴²

En el contexto del conflicto armado colombiano, en el cual el número de personas víctimas del desplazamiento forzado y la violencia se-

¹⁴¹ Taller 2, respuesta del Grupo 2. Mayo de 2010. Archivo de la investigadora.

¹⁴² Participación de Martha, Taller 1, abril de 2010. Archivo de la investigadora.

xual es cada vez más dramático, ante la indiferencia del Estado y de la población en general, los y las desplazadas son vistos como una amenaza permanente, los tachan como gente peligrosa y los excluyen de los beneficios a los que tienen derecho como ciudadanos colombianos. En este horizonte, la compasión entendida como constreñirse y dejarse afectar por el sufrimiento del otro, para actuar en consecuencia, es todo un desafío, y exige una comprensión de la complejidad del fenómeno del desplazamiento forzado en el país, para que las respuestas que se ofrezcan a esta problemática realmente respondan a los clamores de los hombres y las mujeres caídas a causa del conflicto armado.

Es alarmante y molesto ver cómo, en la experiencia de las mujeres desplazadas, las respuestas que se ofrecen desde el Estado, desde algunas iglesias y organizaciones no gubernamentales, se quedan en el nivel del asistencialismo, pero no buscan llegar al fondo del problema. De hecho, en Ciudad Bolívar, a donde llegan todos los días entre 40 y 60 familias desplazadas, la atención que se ofrece, primero, es muy limitada, y segundo, no responde a los problemas reales de las personas. El testimonio de Manuela da cuenta de ello:

En el barrio la gente comenta que en las fundaciones y en las iglesias ayudan mucho [...]. Aquí ha venido gente de otras iglesias para ofrecer mercados y medicinas. También los de Pastoral Social nos dijeron que nos inscribiéramos para darnos un mercadito y ropa usada. Pero mire, eso no es lo que necesitamos ni lo que yo estoy buscando. Yo no sé, yo como mujer he tenido que vivir muchas cosas antes y después del desplazamiento y tengo pesadillas, sufro mucho y lloro inconsolablemente, y quisiera como que alguien me escuchara. Me gustaría sentir una mano amiga y cariñosa que comprenda el dolor que estoy padeciendo y me oriente. Yo tengo un vacío grande y no sé cómo llenarlo. He buscado al padre de la parroquia pero siempre está ocupado y la razón que me manda es que me anote en la lista de los desplazados para mandarme un mercado... Y eso me ofende porque yo no soy una pordiosera, sino una mujer que sufre y necesita orientación.¹⁴³

¹⁴³ Registro No. 01. Testimonio de Manuela. Archivo de la investigadora (2009), 7-8.

La compasión se suele confundir con asistencialismo. En nombre de ella se dan mercados, pero no se reflexiona sobre las causas del hambre de la mujer; se dan medicinas, pero no se investiga por qué las mujeres en situación de desplazamiento padecen con tanta frecuencia de miedo y de angustia, lo que les acarrea otras enfermedades más profundas a nivel psíquico y emocional. Se les regala ropa, pero no se pregunta por qué tanta pobreza. En este contexto, las mujeres terminan convirtiéndose, para las diferentes organizaciones, en un número: uno por el cual ellas se pelean para acceder a los recursos.

Por lo anterior, hay que sospechar de muchas de las acciones asistencialistas que hoy se realizan en favor de la mujer, algunas de ellas, en nombre de Dios, ya que con frecuencia son el medio que favorece y aumenta la opresión contra la mujer, haciendo de ella una portadora a la que se le dan limosnas, y no el reconocimiento como sujeto de derechos, con capacidad de decidir y participar.

2.7.3 Evaluación teoética (hermenéutica de la evaluación crítica y la proclamación)

Antes de desarrollar el tercer paso de la danza es necesario recordar que esta hermenéutica tiene un doble objetivo: por un lado, tomar conciencia de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado, y por el otro, analizar los valores y visiones que se encuentran en los textos bíblicos, a modo de alternativas culturales.

Tal como se ha venido insistiendo, la parábola del buen samaritano recoge una experiencia paradigmática a lo largo de toda la Sagrada Escritura, como es la protección al débil y al que sufre, expresión genuina de la compasión de Dios para con los pequeños y los frágiles, cuyos clamores son atendidos por él mismo.

Sin embargo, aunque entre los dos textos seleccionados hay similitudes, también hay grandes contrastes que vale la pena identificar: la primera similitud se da a nivel de la violencia que cubre a sus protagonistas; no hay seguridad para ellos, y por eso, la mujer –en el caso de los Jueces– es víctima de los hombres del pueblo, quienes –con la autorización de los que supuestamente son sus protectores– “hacen con ella todo lo que se les ocurre: la violan, la maltratan y la abandonan al amanecer”. En el caso de la parábola, se trata de un varón, víctima de

los salteadores, quienes lo apalean, lo roban y se van dejándolo medio muerto.

La gran diferencia radica en que, en el caso del relato de los Jueces, no aparece por ningún lado el constreñimiento de Dios, no hay atisbo de compasión para con la mujer, y al final, ella no solo es abandonada, sino su cuerpo es destrozado por el marido, lo cual da cuenta del valor que ella tiene para esa cultura, en la que a nadie parece sorprenderle ni afectarle este tipo de violencia.

En el caso de la parábola, el hombre herido es visto por un samaritano, quien se siente afectado ante ese cuerpo caído y hace todo lo que está a su mano –sin escatimar esfuerzos– para sanarlo. El texto termina diciendo que este samaritano, compadecido ante la persona que sufre, fue quien actuó como prójimo, comportamiento que debe ser imitado por todos aquellos que quieran alcanzar la vida eterna, es decir, la vida en plenitud.

Sin compasión no se es un ser humano pleno. Solo quien actúa compasivamente sabe que el amor de Dios no conoce razón alguna que justifique la indiferencia o la falta de solidaridad ante las personas víctimas del sufrimiento.

En la parábola, el constreñimiento del samaritano ante un ser humano que sufre, hace de contrapunto a otros dos personajes: el levita y el sacerdote, quienes dan un rodeo ante el hombre caído, y siguen de largo. Su acción “se propone como ejemplo de amor bien preciso del amor al prójimo, enunciado en el v. 27 y recomendado como condición de vida eterna en el v. 28”.¹⁴⁴

A pesar de lo anterior, a partir de la transposición del texto de Lucas que hicieron las mujeres de Ciudad Bolívar y al ubicar a la persona caída como mujer, en el escenario del conflicto armado colombiano, las preguntas que surgen son las siguientes: ¿Por qué la violencia contra la mujer pasa más desapercibida y genera menos rechazo que la violencia contra los varones? ¿Será que la inferioridad de la mujer respecto del varón se tiene tan internalizada, en la cultura actual, que cualquier atropello o violencia contra ella se ve como algo propio de su condición de mujer?

¹⁴⁴ Fitzmyer, *El Evangelio según San Lucas*, IV, 280.

Es claro que, en el texto de los Jueces, a nadie parece importarles la suerte de la concubina del levita, pero se defiende con creces la protección del varón.

En la perspectiva del estudio que realizan algunas teólogas feministas¹⁴⁵, se puede ofrecer una respuesta: en un sistema kyriarcal, donde dominan los señores para los señores (aunque ellos mismos también sean sus víctimas), con el objetivo de sostener a toda costa los privilegios del kyriocentrismo (para lo cual es necesario el sometimiento de las mujeres y sobre los demás varones), el arma más eficaz es la violación sexual. Con ella, no solo se somete a las mujeres, sino también se humilla a los varones. En la escala de valores del kyriarcado, la mujer no representa mayor cosa y se le considera más como una amenaza que como una igual a la que hay que mantener dominada y distante.

En este sentido, es significativo el trabajo de la teóloga Renita Weems. En su libro *Amor, maltrato, matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, analiza cómo –por medio de las metáforas que utilizan los profetas– se demoniza y se cosifica muy negativamente el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Las metáforas se convierten en textos que no solo justifican sino también son una incitación a la violación sexual de la mujer por parte de los hombres. En este sentido, el estudio de algunas metáforas¹⁴⁶ bíblicas que hace la autora permite comprender cómo funcionan las estructuras de dominación que justifican la violencia contra la mujer.

¹⁴⁵ Fundamentalmente, se trabajan dos autoras. Una de ellas es Kristine M. Rankka, quien en su obra *La mujer y el valor del sufrimiento* hace una sistematización de las principales investigaciones que han hecho las mismas mujeres sobre el sufrimiento femenino; en esta obra son categorías transversales el feminismo, el género y el patriarcalismo. Y la otra autora es Renita Weems, cuyo libro *Amor, maltrato, matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos* analiza cómo –por medio de las metáforas que utilizan los profetas– se demoniza y se cosifica muy negativamente el cuerpo y la sexualidad de las mujeres.

¹⁴⁶ La metáfora utilizada por los profetas tiene poder. Éste radica en que sabe sacar provecho de estereotipos culturales, enfatizando algunos atributos e ignorando otros de manera intencional. Su éxito radica en su habilidad para juntar dos objetos diversos dentro de una relación cognitiva y emocional, de tal manera que llegue a ser virtualmente imposible ver el menos conocido sin referirnos al más conocido. Este tema es magistralmente tratado por Weems, *Amor, maltrato, matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, 37.

Para entender lo anterior, no se puede perder de vista que la Biblia es una construcción humana en la cual participan varias tradiciones, culturas y voces. Una de ellas es la voz kyriarcal, que está muy bien posicionada a lo largo de toda la Sagrada Escritura. Al respecto, Carriña Navia dice:

La lucha contra la mujer en los ámbitos religiosos ha sido y continúa siendo muy fuerte; esto explica la necesidad de construir imaginarios tan anti-femeninos, tan agresivos contra el cuerpo y la sexualidad de la mujer, es decir, contra su potencia de vida.¹⁴⁷

En el estudio que hace Renita Weems, las metáforas más pertinentes, por medio de las cuales se justifica la violencia sexual contra la mujer, son las propuestas por algunos profetas. Entre ellas está Oseas (2,5), que plantea la relación entre Yahveh e Israel como una relación matrimonial, en términos verdaderamente deplorables e inadmisibles para la imagen, autoestima e identidad social de la mujer.

En el terreno literario-poético, Dios actúa como el marido de Israel. En esta especie de parábola, la mujer (Israel) es presentada como infiel, prostituta, buscadora de otros hombres, madre traidora... Y al justificarlo todo por esta infidelidad, Dios —que actúa como marido— castigará duramente a la mujer, vejándola sexualmente¹⁴⁸: “La dejaré desnuda por completo. La pondré como el día en que nació. La convertiré en un desierto, en pura tierra seca. Y la haré morir de sed” (Os 2,5).

Este texto pone en función un imaginario denigrante para la mujer, que no solo justifica su violación y vejación sexual, sino su asesinato. Tal imaginario se refuerza hasta el extremo en Jeremías: “Sobre todo cerro elevado y bajo todo árbol frondoso, te echabas como una ramera” (Jr 2,20).

La imagen es fuerte, y no da otra opción: es decir, en todas partes, en lo alto de los cerros y en lo bajo de todo árbol, la mujer yace como prostituta. La metáfora tiene la capacidad de fijar imágenes que refuerzan y afirman el sistema kyriarcal y lo dinamizan. Es de destacar que, dado el comportamiento de la mujer, se promueve una sacralización del casti-

¹⁴⁷ Navia Velasco, *Ensayos bíblicos teológicos*, 82. El resaltado es nuestro.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 83.

go que el hombre le infringe, cada vez que lo considere necesario. Al respecto, Renita Weems afirma:

La imagen de la incorregible y adúltera esposa supo sacar partido de las fantasías y los temores masculinos sobre la sexualidad de las mujeres. Es un simbolismo basado en un modo de pensar que ve los cuerpos de las mujeres como misteriosos y peligrosos y que percibe la sexualidad femenina como desviadora y amenazadora del *status* y bienestar de los varones. Por ello, el cuerpo femenino es siempre un punto central de la metáfora: la mujer insiste en ofrecer su cuerpo a otros hombres, tiene la osadía de vestirse atrevidamente para que la atención recaiga sobre su cuerpo; su castigo adopta la forma de una violación, de la exposición pública de sus genitales y de la desconfiguración de su cuerpo. La metáfora da por sentado los derechos de los hombres y su poder sobre la sexualidad de las mujeres; refleja una fascinación por la desnudez femenina y asume que las acciones masculinas son de algún modo análogas al comportamiento de Dios. En resumen, son metáforas creadas por la imaginación de los varones, para la imaginación de los varones.¹⁴⁹

Con este tipo de discursos –según Carmiña Navia–, “se construyen unos imaginarios, no solo de debilidad o dependencia de la mujer frente al varón, sino que en un nivel sacralizado, inconscientemente, se configura a todas las mujeres como violables”.¹⁵⁰ Es decir, se trata de imágenes que ganan espacio en el consciente colectivo de las culturas y que terminan por imponerse, afectando la forma como se relacionan los hombres y las mujeres: la mujer es considerada siempre como un ser inferior, que actúa mal a los ojos de Yahveh y por eso debe ser castigada. Al sacralizar y universalizar el comportamiento femenino, se justifica cualquier castigo, con tal de corregir a la incorregible.

¿Qué tiene que ver lo planteado con la parábola del buen samaritano? Que la parábola ubica el discurso de la compasión en otra lógica e invita a pensar en el prójimo¹⁵¹ –que también puede ser una prójima–, ya que en el Evangelio de Lucas la misericordia de Dios es

¹⁴⁹ Weems, *Amor, maltrato, matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, 44 y 45.

¹⁵⁰ Navia Velasco, *Ensayos bíblicos teológicos*, 84.

¹⁵¹ Para J. Fitzmyer (*El Evangelio según San Lucas*, IV, 280), el prójimo no solo es la persona necesitada que se encuentra en el camino; este autor aporta un significado nuevo: “prójimo” es todo aquel que muestra benevolencia y “solidaridad” respecto de la persona

para todos y todas.¹⁵² Allí se invita a que, ante el sufrimiento ajeno, se recuperen las entrañas de misericordia propias de todo ser humano, y que tanto hombres como mujeres, gentiles o paganos, se reconozcan y se relacionen como prójimos y prójimas, es decir, como seres humanos solidarios que se resisten a aceptar la violencia contra el género femenino como algo normal, y por tanto, se unen para luchar por su erradicación.

Se trata de pensar en una compasión que blinde a la mujer contra la violación sexual y ubique al hombre y a la mujer en un nivel de relaciones simétricas que les permitan ser compasivos y hacer de la sexualidad una oportunidad para una mayor humanización y reconocimiento mutuo.

2.7.4 Imaginación creativa (hermenéutica de la imaginación creativa)

Con esta hermenéutica se cierra la danza de la sabiduría aplicada al texto de la parábola del buen samaritano. Con ella se propone explorar vías y posibilidades de transformación en la vivencia de la compasión, como experiencia que puede animar y dinamizar los procesos de solidaridad y compromiso con la causa de las mujeres víctimas de la guerra y la violación sexual.

¿Es posible soñar con un escenario donde mujeres y varones se sientan seguros, donde ningún poder los someta a la incertidumbre del desplazamiento forzado o a la constante y abrumadora violación sexual? ¿Será posible que los hombres y las mujeres se “*vean*” y se descubran en

que sufre. La pregunta que hace Jesús al final de la narración (v. 36) y la respuesta que a regañadientes da el jurista (v. 37) abren el problema a un horizonte mucho más complejo, y desenmascaran los esfuerzos del interlocutor por “justificarse a sí mismo”. No se trata de un problema legal: ¿De quién era prójimo, la víctima de los salteadores? ¿Del levita? ¿Del sacerdote? ¿Del samaritano? El planteamiento de Jesús es al revés: ¿Quién de ellos actuó como prójimo del que cayó en manos de los ladrones? El centro de este cuestionamiento de Jesús reside en que mientras la mera proximidad no produce amor, el amor sí produce proximidad.

¹⁵² El verbo utilizado es “*splanchnizesthai*” para indicar a un samaritano a quien se le conmueven las entrañas y actúa compasivamente ante el sufrimiento de una persona que fue asaltada por unos bandidos, despojada de sus ropas y abandonada, dejándola medio muerta. El *splanchnizesthai* quiere indicar, según J. Fitzmyer (*El Evangelio según San Lucas*, IV, 286), la actitud básica y decisiva de toda acción que, por ser fundamentalmente humana, es esencialmente cristiana.

su dignidad de hijos e hijas de Dios, se traten compasivamente y hagan de *la casa*, no un lugar de violencia y exclusión, sino de encuentro y de reconocimiento de unos y otros? ¿Será posible “*una casa*” donde los niños, las niñas y las mujeres sean reconocidos?

Se trata de construir una casa que esté abierta, inclusive para aquellos y aquellas que la sociedad identifica como indeseables, *pecadores* o cismáticos¹⁵³; una casa donde la compasión y la dedicación por el ser humano se parece a una mujer que pierde una moneda y no descansa hasta encontrarla (Lc 15,8-10); una casa donde el poder no es opresión, como es el caso del *pater familias* judío mediterráneo, distante en su expresión afectiva para con sus hijas e hijos, sino que se asemeja más a la madre-padre que espera incondicionalmente que su hijo perdido vuelva, y que no le deja siquiera hablar para justificarse (Lc 15,11-32); se trata de un padre-madre con entrañas de misericordia que siente, se preocupa y emociona¹⁵⁴ ante el cuerpo del hijo que estaba perdido y ahora ha regresado.

Nos referimos a una casa donde se insiste en la reciprocidad, la gratitud, la responsabilidad mutua y la pasión por la vida; y esto mismo lleva a unos y a otros a protegerse y a no admitir la violencia sexual como forma de relación de los seres humanos, y menos aun la violación sexual, que deja millones de víctimas en el mundo entero. Se trata de una casa donde los hijos e hijas no serán desplazados ni expulsados, ni sus cuerpos violentados, y donde todos serán respetados, en especial, aquellos y aquellas que tienen su existencia más vulnerada: las mujeres y los niños.

El ser humano nace y se realiza en relación con un otro. “No existe un yo encerrado en sí mismo, una persona sin el mundo a su alrededor”.¹⁵⁵ El ser humano no logra por sí mismo la propia supervivencia; necesita, siempre ayudado por otro, “construir paulatinamente su propio medio

¹⁵³ Según Fitzmyer (*El Evangelio según San Lucas*, IV, 278), la historia peculiar de los samaritanos los convertía, a ojos de los judíos, en verdaderos cismáticos. Ya al comienzo de la subida de Jesús a Jerusalén, el propio Lucas ejemplifica esta clase de relaciones, más bien tensas, cuando en una aldea de Samaria se rehúsan a dar alojamiento a Jesús y a sus discípulos, mientras ellos atravesaban sus territorios (Lc 9,52-54).

¹⁵⁴ Navarro Puerto, “Los apóstoles y sus hechos”, 913.

¹⁵⁵ Bravo Lazcano, *El marco antropológico de la fe*, 19.

vital”.¹⁵⁶ A diferencia del animal, el hombre es incapaz de lograr su propio desarrollo.

La persona humana, por su misma naturaleza, es un ser social abierto a la escucha, a la comunicación, a los espacios de intersubjetividades vinculantes, al encuentro con la trascendencia.

La perícopa del buen samaritano relata diferentes comportamientos humanos. De una parte, están los salteadores, quienes se acercan al otro para explotarle y saquearle de manera violenta y agresiva; de otra, está la conducta de quienes prefieren atarse a las estructuras que les proporcionan seguridades, y evitan –egoístamente– ponerse en contacto con el sufrimiento ajeno. Por último, también está el ser humano abierto, receptivo, capaz de ver y descubrir a una persona que sufre, que se constriñe, capaz de sentir con el otro y desde el otro, y actúa en consecuencia. Es el samaritano, quien al dar un paso hacia lo desconocido trasciende los obstáculos del rigor de una ley, de las costumbres y tradiciones de una sociedad donde los esquemas culturales pesan más que el amor y la compasión.

Sin duda, Lc 10,29-37 refleja las diversas posibilidades que un ser humano puede asumir en el contexto de la historia. Al ser capaz de descubrir que hay “salteadores” o “delincuentes” que someten continuamente la vida de millones de mujeres a la tortura y a la muerte lenta, como fruto de la violencia política y social que vive el país, y de que hay personas de religión y de ley cuyos esquemas, estructuras y comprensiones religiosas y legales las llevan a olvidarse de la misericordia y la justicia, uno puede comenzar a ponerse en los zapatos de esa porción de la humanidad en la que Dios clama y llama a la compasión.

Comprender que toda la infamia a la que se somete a la mujer es un mal radical, pensado y provocado, que marca hondamente toda su vida, es la posibilidad real de trabajar en su transformación y en la explicitación histórica y política de la compasión. Pasar de ver y sentir el dolor ajeno como algo propio, a actuar de manera responsable y comprometida, evidencian una humanidad madura en la caridad, en el amor, en la disponibilidad y en la entrega. “El individuo se convierte en

¹⁵⁶ Ibid., 22.

sí mismo en virtud de su relación confiada, cariñosa y familiar con los demás.”¹⁵⁷

2.8 CONCLUSIONES TEOLÓGICAS-PASTORALES

La parábola del buen samaritano se presenta como un desafío para asumir la vida en plenitud, ofrecida por Jesucristo desde la compasión. Solo ella, entendida como percepción participativa y comprometida con el sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros, hace posible que los seres humanos –varones y mujeres– podamos mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo, con los ojos de las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado, y “exponernos a esa mirada al menos una ínfima fracción más de lo que permiten nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación. Para esta *compassio* tiene vigencia el siguiente imperativo categórico: “Mira con atención y sabrás” (H. Jonas).¹⁵⁸

Los evangelios muestran a Jesús como un eterno caminante. En ellos, “la ‘movilidad’ se configura como un elemento esencial de su praxis compasiva, próxima y relacional, con los enfermos, agobiados y endemoniados de una y otra orilla”.¹⁵⁹ En sus desplazamientos, Jesús *se detiene y se acerca*. Ese detenerse y acercarse de Jesús, de la misma forma que lo fue para el samaritano, es la condición para que su corazón quede impactado por la desgracia ajena (por ejemplo, con la del ciego de Jericó, en Lc 18,40).

Jesús se detiene con las personas, dedica tiempo a ellas y queda afectado por su realidad viva. Al pararse, toma conciencia de la distancia que lo separa del otro y de la otra, se dispone conscientemente a acercarse a ellos, y los reconoce como a personas con una biografía propia y con una historia singular. La compasión de Jesús comienza en el encuentro sensible con el otro o la otra concreta, que desde su cuerpo llama a la solidaridad.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Arango, *Hacia una comunicación solidaria: la palabra-acción, presencia viva y actuante de Dios*, 18.

¹⁵⁸ Metz, *Memoria passionis*, 167.

¹⁵⁹ Estévez López, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres*, 196.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 197.

Cuando *ve*, Jesús también se detiene y se acerca; al *detenerse*, se da cuenta de la situación de sufrimiento que vive la gente, y eso mismo lo capacita para descifrar el marco vital en el cual se mueven esas personas. A partir de ahí *responde y se compromete con ellos en la tarea de restaurar, liberar y salvar, sabiéndose ungido por el Espíritu del Señor y enviado a sanar toda dolencia* (Lc 4,18). Jesús elige el camino del abajamiento, del despojo y de la entrega de la vida que genera comunión. En él, la compasión es expresión de quien por amor abrazó la existencia, especialmente de las personas que más sufren, y la planificó.¹⁶¹

La compasión convoca a los hombres y a las mujeres a “reconocer y acoger el sufrimiento de las víctimas y a lamentar con horror la responsabilidad omitida y la solidaridad negada”. Para Metz,

*... la parábola del buen samaritano introduce en la sensibilidad para el sufrimiento del discurso sobre Dios y compromete en la construcción de proyectos que hagan posible la transformación de las víctimas del sufrimiento en sujetos capaces de asumir su propia historia y generar procesos de reconocimiento y equidad.*¹⁶²

¹⁶¹ Ibid., 199.

¹⁶² Metz, *Memoria passionis*, 167.

Capítulo 5

EL RETO DE REINVENTAR LA VIDA¹: LINEAMIENTOS GENERALES PARA EL ACOMPAÑAMIENTO EN CLAVE DE COMPASIÓN

Tal como se ha venido insistiendo a lo largo de este texto, el desplazamiento forzado en Colombia y toda la violencia² que se desprende de él, y que afecta de manera mayoritaria a las mujeres³, sobrevivientes⁴ por excelencia del conflicto armado, representa para

¹ “El arte de reinventar la vida” es un título inspirado en el trabajo realizado por la OIM en *Desplazamiento forzado y atención psicosocial*. Lo utilizo para desarrollar los lineamientos de la propuesta de acompañamiento del programa Vidas Móviles a las mujeres víctimas del desplazamiento forzado y la violación sexual, porque considero que estas mujeres sobrevivientes del conflicto armado colombiano llegan a la ciudad huyendo de la muerte, tienen que reinventar la vida y para eso requieren de mucho arte.

² Especialmente la violencia sexual a la que han sido sometidas las mujeres colombianas. “Pero es una historia invisibilizada que aparece poco en los documentos oficiales. La violencia sexual se presenta con mayor gravedad y se considera como inexistente a la luz pública, pues se ha tratado apenas de manera marginal” (Fisco, “Atroces realidades: la violencia sexual contra la mujer en el conflicto armado colombiano”, 126).

³ El tema es tan recurrente que incluso muchas organizaciones de derechos humanos hablan de la “feminización del desplazamiento”, para identificar este nuevo rostro del desplazamiento forzado (ver Guerrero, Ariza, y González, *Desde el corazón de las mujeres desplazadas. Una estrategia de resistencia jurídica de la Liga de Mujeres Desplazadas*, 11).

⁴ Esta afirmación la hizo la Oficina de la Subdirección de Atención a Población Desplazada de Acción Social, Registro Único de Población Desplazada, RUPD.

muchas una situación de extremo sufrimiento. En ella experimentan tanto la falta de presencia y acompañamiento de las instituciones religiosas y del Estado, como el impresionante silencio de Dios⁵, que las lleva a comenzar su vida en la ciudad en medio del temor, la incertidumbre y la desesperanza.

El impacto de la experiencia de la mujer desplazada que llega a la ciudad es tan fuerte, que la misma Sala Segunda de Revisión de la Corte Constitucional adoptó el Auto 092⁶ con el objetivo de proteger y restablecer los derechos humanos de las mujeres en situación de desplazamiento. Entre los riesgos que más afectan a las mujeres, la Sala identificó los siguientes:

- Violencia y abuso (violación) sexual, incluida la prostitución forzada, la esclavitud sexual o la trata de personas con fines de explotación sexual.
- Violencia intrafamiliar y violencia comunitaria por motivos de género.
- Desconocimiento y vulneración del derecho a la salud, especialmente de los derechos sexuales y reproductivos a todo nivel, con particular gravedad en el caso de las niñas y adolescentes, pero también de las mujeres gestantes y lactantes.
- La asunción del rol de jefatura de hogar femenina sin las condiciones de subsistencia material mínimas requeridas

⁵ El silencio lo entendemos en la perspectiva bíblica, en la que su significado no siempre es positivo; posee incluso un aspecto tenebroso, inquietante, negativo, el silencio da miedo. El silencio es soledad, vacío, signo de muerte ... Es ausencia de sonido, de voz, de música, de vida: “No había ningún ruido” (1R 6,7). “Cesará la voz del gozo y de la alegría, la voz del esposo y de la esposa” (Jr 7,34). “No había nadie, ni se oía voz humana” (2R 7,10). El infierno, en sentido bíblico, acontece allí en donde falta la voz de Dios. El infierno es el verdadero reino del silencio” (Sal 94,17); ocurre cuando Dios no responde. En la experiencia de las mujeres desplazadas: ese silencio lo experimentan hondamente cuando nadie las escucha, nadie parece concurrir en su ayuda, cuando se quedan sin ganas de vivir ni de luchar, es decir sin esperanza (ver Baéz, *Cuando todo calla. El silencio en la Biblia*, 13, 14 y 15).

⁶ El Auto 092, aprobado en mayo de 2008, cuando la Sala Constitucional estaba conformada por los magistrados Manuel José Cepeda Espinosa, Jaime Córdoba Triviño y Rodrigo Escobar Gil, en ejercicio de sus competencias constitucionales y legales. Se contó con la participación de voceros de las mujeres desplazadas.

por el principio de dignidad humana, con especiales complicaciones en casos de mujeres con niños pequeños y/o discapacitados, mujeres con problemas de salud, mujeres con discapacidad o adultas mayores.

- La explotación doméstica y laboral, incluida la trata de personas con fines de explotación económica.
- El desconocimiento frontal de sus derechos, como víctimas del conflicto armado, a la justicia, la verdad, la reparación y la garantía de no repetición.

Las mujeres forzadas a desplazarse asumen de manera abrupta varios cambios: pasan de su vereda o pueblo, donde todos compartían un mundo vital y simbólico similar, al barrio marginal, más heterogéneo, plural y complejo; de un grupo humano en el que más o menos se compartía la misma cultura, a convivir en una cuadra con seres humanos de distintas regiones, climas y costumbres, cuyo denominador común es la pobreza y con quienes poco o nada se comparte porque el ambiente de desconfianza que reina en estos barrios difícilmente permite establecer otro tipo de relaciones.

En síntesis, el *desplazamiento forzado actúa sobre hombres y mujeres*, “desestructura mundos sociales y simbólicos y provoca la ruptura con todo su mundo conocido, como son las creencias, valores, prácticas, formas y estilos de vida”.⁷

Para desarrollar este capítulo, se partió del testimonio de Mileidys⁸, una mujer desplazada, víctima de la violencia sexual, quien a pesar de su historia traumática en medio del conflicto armado, es capaz de recomenzar su vida en la ciudad. La experiencia que ella relata en el testimonio que se expondrá a continuación, junto con la reflexión bíblica que se hizo sobre los textos seleccionados en el capítulo anterior, sirven como soporte para vislumbrar algunos lineamientos en clave de compasión para el acompañamiento a mujeres en situación de desplazamiento.

⁷ Bello, “Identidad y desplazamiento forzado”, 2.

⁸ El testimonio de Mileidys es clave para comprender la experiencia de salvación en una situación límite de sometimiento, violencia y desplazamiento forzado. Su caso es particular, pero su relato se asemeja en varios aspectos a la experiencia que viven las mujeres en medio del conflicto armado colombiano.

1. PUNTO DE PARTIDA: LA EXPERIENCIA DE MILEIDYS

Fui donde esa señora a la que supuestamente pensaba matar [...] me acerqué a ella y nos pusimos a hablar.

Desde que tenía 14 años he sido violada [...]. Ahora que vivo en Ciudad Bolívar, me han aparecido todos los traumas de mi vida pasada al lado de un guerrillero [...]. Yo vivo a la defensiva y no me dejo de nadie, pero también a veces no tengo ganas ni de levantarme; me pongo a recordar mi pasado y tengo muchas pesadillas y odio mi cuerpo y odio a los hombres que me violaron. Aunque hoy en día tengo un compañero, él me tiene mucha paciencia, porque yo no he podido tener sexo con él. Me lleno de angustia y no puedo. A mí me maltrataron y me humillaron mucho, por eso yo no permito eso mismo para mis hijas [...].

En la cuadra donde vivo, hay una señora que tiene sus hijos en el mismo colegio donde están mis hijas, y son muy groseros; no hacen sino gritarles a mis niñas que son unas desplazadas y las humillan. Yo fui donde la mamá y le dije que educara a sus hijos, o si no, no respondía, porque no iba a permitir que volvieran a humillarlas, pero esos niños las siguieron molestando y las hacían llorar. Un día pensé que la única manera de arreglar el problema era a las malas, y afilé un cuchillo que envolví en un papel periódico y lo metí en un bolsillo del saco. Luego pasé por Vidas Móviles, donde tenía consejería con un teólogo, y en esa consulta yo no tuve paz, porque quería que terminara pronto para irme directamente donde mi vecina a cobrarle cuentas. Cuando salí de Vidas Móviles, me fui a la casa de la vecina. Yo llevaba pensado todo lo que iba a decir y a hacer. Cuando golpeé en la puerta, y ella me abrió, estaba llorando. Entonces, cuando la vi así, a mí se me olvidó lo que iba a hacer y me conmoví, y le pregunté qué le pasaba. Ella comenzó a llorar más y entonces le dije que fuéramos a una tienda y nos tomáramos un café. Me fui con esa señora a la que supuestamente pensaba matar, me acerqué a ella y nos pusimos a hablar. Y me llevó una sorpresa cuando descubrí que ella tenía una historia parecida a la mía, y resultamos llorando juntas.

Desde ese día que hablamos y comprendí que –al igual que yo– era una mujer que estaba sufriendo, nos hicimos amigas... Hoy

en día nos ayudamos en lo que podemos. Pero claro, eso lo hago porque con el acompañamiento que he recibido en Vidas Móviles yo he logrado liberarme de tantas culpas y odios. Tengo un poquito más curado el corazón. Antes solo pensaba en vengarme, en no dejarme de nadie, y vivía a la defensiva; pero hoy ya quiero que se acabe tanta guerra, que lo único que trae es más sufrimiento. No puedo decir que me he curado del todo, porque aún sigo tomando pastillas para dormir y para los nervios, pero con la ayuda de Dios ahora pienso es en ayudar a otras mujeres que –como yo– sufren las consecuencias del desplazamiento, sacar mis hijas adelante y ser una persona útil.⁹

La experiencia de Mileidys se puede esquematizar como sigue.

FIGURA 4. EXPERIENCIA DE MILEIDYS



⁹ Registro No. 02, Testimonio de Mileidys. Archivo de la investigadora, Bogotá, abril de 2009, 8.

2. LINEAMIENTOS PARA EL ACOMPAÑAR COMPASIVO¹⁰

A partir del testimonio de Mileidys y de la parábola del buen samaritano surgen las siguientes preguntas: ¿Qué pasó con esta mujer, quien tras estar dispuesta a matar a su vecina, la convierte en su amiga?¹¹ ¿Qué pasó con el samaritano, quien al ir de camino y ver a un judío herido, con quien históricamente no se llevaba bien, fue capaz de constreñirse ante su padecimiento y recurrir en su ayuda? En los dos casos, ¿qué hizo posible esta transformación?

El texto de la parábola del buen samaritano aporta algunas claves que dan luces para responder las preguntas anteriores, a la vez que ofrecen pautas para plantear los desafíos de un acompañamiento pastoral en clave de compasión.

El samaritano, ante el hombre caído, realiza siete acciones: (a) se acercó y vio al hombre herido; (b) vendó sus heridas, curándolas con aceite y vino; (c) lo cargó en su propia cabalgadura; (d) lo llevó a una posada; (e) pagó la cuenta de la primera noche; (f) lo cuidó personalmente; (g) involucró a otros en su cuidado.¹² Es decir, su acción no escatimó ningún esfuerzo en favor de esa vida que estaba en peligro.

Responder estas preguntas ayudará a identificar los lineamientos para el acompañamiento pastoral, en el cual se identifican los siguientes pasos:

- Acercarse para ver una experiencia profundamente humana y profundamente divina.

¹⁰ Oñoro, “¿Cómo hacerse prójimo del necesitado? La praxis de misericordia del buen samaritano. Apoyo para la *Lectio divina* del Evangelio del domingo décimo quinto del tiempo ordinario, Bogotá, 11 de julio de 2010.” La parábola del buen samaritano.

¹¹ Y no siempre es así: de hecho, el cuerpo violado y medio muerto de la concubina en las afueras de la casa donde duerme su marido, no logra conmover al levita: él se asoma y no ve un cuerpo que sufre y suplica compasión, sino un cuerpo que le recuerda la humillación que los hombres del pueblo pretendieron cometer con su propio cuerpo, y actúa en consecuencia.

¹² Oñoro, “¿Cómo hacerse prójimo del necesitado? La praxis de misericordia del buen samaritano. Apoyo para la *Lectio divina* del Evangelio del domingo décimo quinto del tiempo ordinario, Bogotá, 11 de julio de 2010”, 61.

- Vendar las heridas: las curó con aceite y vino.
- Cargar con la persona herida.
- Cuidar durante la noche.
- Pagar la cuenta.
- Involucrar a otros.

2.1 ACERCARSE PARA VER UNA EXPERIENCIA PROFUNDAMENTE HUMANA Y PROFUNDAMENTE DIVINA

En la experiencia bíblica no es suficiente con ver, entendido este acto como la simple observación de un objeto; también es necesario percibir y experimentar eso que se observa. De hecho, la Sagrada Escritura diferencia entre el ver de los ídolos, quienes tienen ojos pero no pueden ver (Sal 135,16) y de Dios, quien sí ve: ve todo lo que está bajo el cielo (Jb 28,24), en particular, a los hijos de Adán (Sal 33,13ss.), cuyos riñones y corazones sondea (7,10); Dios escogió a un pueblo del que se hizo ver (Nm 14,14), hasta manifestarse plenamente en su hijo Jesucristo.¹³

La acción salvadora de Dios comienza con la acción de *ver*: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos y he bajado a liberarlos” (Ex 3,7ss.). Todo comienza con el ver de Dios, con la escucha de los clamores de un pueblo que gime y por eso Dios se *acerca* –“baja” en el lenguaje bíblico– de su lugar sagrado a otro lugar sagrado: “el sufrimiento infligido de la gente”, y al fijarse en ese sufrimiento actúa y emprende la acción liberadora.¹⁴ La salvación implica, por tanto, a un pueblo que en su aflicción clama a Dios, y a un Dios que escucha y baja para liberarlos.

¹³ Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 928.

¹⁴ Una salvación que parte de un pueblo que en su sufrimiento clama, y de un Dios que escucha sus lamentos y actúa amorosa y compasivamente. Siguiendo a Jon Sobrino, él identifica esta acción estructurada y amorosa de Dios como “misericordia”. Y de ella dice que es una acción o, más exactamente, una reacción ante el sufrimiento ajeno interiorizado que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios (sufrimiento, en este caso, de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y que esta acción es motivada solo por ese sufrimiento (Sobrino, *El principio-misericordia*, 24).

En los dos textos bíblicos estudiados hay por lo menos tres maneras diferentes de *ver*:

– Una, marcada por la rabia y la sed de venganza, propia de la escena de la mujer violada que relata el texto de los Jueces, en el que la mujer yace tirada en el portal de la casa en donde duerme su marido; se trata de una persona acabada, sin fuerzas, que no puede levantarse por sí sola, y solo espera que ese marido que fue a buscarla para hablarle al corazón y regresarla a su casa, la *vea*. Por eso mantiene su mano extendida sobre el umbral: esa es su manera de pedir auxilio. Lo sorprendente reside en que cuando el levita sale para regresar a su casa y *ve* a su mujer, contrario a lo que se esperaría, la carga en un burro, la lleva a su casa y sacrifica su cuerpo, que desmembra con un cuchillo.¹⁵ Su reacción responde más a su orgullo herido, porque no olvida que es a él a quien querían violar los hombres del pueblo, mediante el cuerpo desplomado y roto de su mujer. El levita se *ve* a sí mismo, entiende el mensaje que le han enviado los hombres del pueblo y actúa en consecuencia a sus sentimientos, con lo cual sigue extendiendo el espiral de violencia que alcanza, en los dos siguientes capítulos del libro, niveles escandalosos.

– En la parábola del buen samaritano hay dos experiencias de *ver* que son opuestas: la primera es la experiencia de quienes *ven*, pero al mismo tiempo se hacen los que no *ven*, para evitar comprometerse, y encontrar justificaciones para no actuar. Tal es la experiencia del levita y del sacerdote, dos hombres que sirven al Templo, quienes seguramente gozan de buena reputación. De ellos se dice que “*ven* al hombre herido, dan un rodeo y siguen de largo”, “*pero*” hay un samaritano, y éste representa la segunda experiencia de *ver* de la parábola, que pasa por el mismo lugar y *ve*.

– A diferencia de los dos anteriores personajes, el samaritano se detiene, se acerca y se encuentra con el rostro de un ser humano que sufre por causa de los maleantes *que lo robaron, lo apalearon y se fueron dejándolo medio muerto*, y aun a riesgo de su propia seguridad, decide actuar. El *ver* del samaritano marca la diferencia

¹⁵ Según Mercedes Navarro, el relato de Jc 19,1ss. es uno de los más escalofriantes respecto de la violencia que se puede llegar a ejercer sobre el cuerpo de una mujer (Navarro, *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios*, 158).

en relación con el *ver* de los tres personajes anteriores. El samaritano es capaz de acercarse y actuar en favor de la persona que sufre, y ese actuar lo identifica con el Espíritu de Dios. Jon Sobrino dice:

Cuando Jesús quiere hacer ver lo que es un ser humano cabal, cuenta la parábola del buen samaritano [...]. Se trata de decirnos en una palabra lo que es el ser humano: pues bien, ese ser humano cabal es aquel que vio a un herido en el camino, lo reconoció como varón y como tal le ayudó.¹⁶

Por otra parte, la experiencia de Mileidys podría representar hoy una actualización de la parábola del buen samaritano. La vecina es la persona caída en desgracia y es *una mujer*, y Mileidys en su propio testimonio muestra que su intención de acercarse no era exactamente ayudarla o condolerse de ella, sino matarla. ¿Qué la hizo cambiar? Tal vez Mileidys, cuando su vecina abre la puerta y descubre un rostro que sufre, es capaz de *ver* y sentir compasión por quien consideraba su enemiga, se pone en sus zapatos y reconoce que es muy difícil ser mujer en esos contextos, porque con frecuencia –en la ciudad– ellas asumen el rol de jefas de hogar y al maltrato se une la pauperización de la vida y el abandono por parte del varón, descargando en la mujer la responsabilidad de educar y sacar adelante a los hijos y el hogar.

Para Mileidys, el rostro con lágrimas de su vecina la hace una persona compasiva, a pesar de que ella misma, por las circunstancias que ya tuvo que atravesar y en las cuales se vio obligada a matar a su marido, se sienta un ser despreciable para la sociedad. Sin embargo, este ser despreciable es capaz de constreñirse ante una persona que sufre, y actúa de manera contraria a la que había planeado.

Mileidys se acerca, lleva a su vecina a tomar un café, la escucha y al final las dos resultan siendo amigas y con ganas de montar un negocio que las ayude a mejorar sus precarias condiciones de vida.

¹⁶ Para Sobrino, el ser humano cabal es el que interioriza en sus entrañas el sufrimiento ajeno –en el caso de la parábola, el sufrimiento injustamente infligido–, de tal modo que ese sufrimiento interiorizado se hace parte de él y se convierte en principio interno, primero y último de su actuación. La misericordia –como reacción– se torna la acción fundamental del hombre cabal (Sobrino, *El principio-misericordia*, 25).

Aquí se salvaron dos mujeres: Mileidys, del odio que le roía el alma y que la había podido convertir nuevamente en una asesina¹⁷; y la vecina, de la soledad y de la amenaza de muerte que había sobre ella.

2.2 VENDAR LAS HERIDAS: LAS CURÓ CON ACEITE Y VINO

Vendar y curar son dos acciones que responden a los primeros auxilios que debe recibir una persona herida. El samaritano se acerca y descubre el cuerpo herido de un varón y lo cura, aplicándole vino y aceite, que eran las medicinas comunes en esa época. El aceite se utilizaba para aliviar el dolor (Is 1,6), y el vino para desinfectar las heridas.¹⁸

En el texto de los Jueces, de ser un hombre enamorado, el levita se convierte en un asesino, cuando ante el cuerpo suplicante y maltratado de su mujer no le presta los primeros auxilios en la calle, como sí lo hizo el samaritano, ni saca vino o aceite para curar sus heridas, sino al recordar lo que él mismo es, decide sacrificar ese cuerpo, y con un cuchillo lo destroza; es decir, actúa como levita y como varón: su orgullo herido tal vez lo lleva a pensar que si su mujer no fue para él, tampoco será para nadie más.

Así terminan muchas historias de mujeres, quienes encima de la honda herida de la violación y el desplazamiento forzado también deben soportar la violencia y los malos tratos de sus compañeros sentimentales, quienes asumen con frecuencia otras relaciones afectivas en la ciudad y terminan por destrozar definitivamente la vida que –antes del desplazamiento– tenían las mujeres y sus familias.

En el caso de Mileidys, no se sabe quién cura a quién, pues Mileidys es una persona con un cuerpo roto por recomponer y un corazón lleno de odio que busca venganza, y su vecina seguramente es una madre abandonada y herida por la pobreza, cuyos hijos se le salieron de las manos y aprovechan la calle para buscar ser ellos

¹⁷ Habría que recordar que Mileidys, en una acción desesperada, cuando descubrió que su marido estaba violando a su hija menor, lo mató, situación que aceleró su desplazamiento del Tolima.

¹⁸ Bermejo, *Sufrimiento y exclusión desde la fe. Espiritualidad y acompañamiento*, 62.

mismos. Las dos se encuentran y se descubren más allá de lo que ellas mismas creen. Se reconocen como mujeres que sufren y ese es el comienzo del cambio.

Mileidys se da cuenta de que ella no es ninguna asesina, y su vecina, que tampoco es un ser despreciable que manda a sus hijos a burlarse de otros niños. Mileidys, a pesar de sus propios límites, es capaz de ofrecer a su vecina una medicina que la curará definitivamente de la soledad y el hastío que todo desplazado y toda desplazada ansía: una mano con fuerza capaz de levantar, una mirada amiga capaz de compartir, una mirada reconciliadora capaz de ayudar a perdonar... Y la vecina, por su parte, desde su vulnerabilidad, es capaz de convertir a su victimaria, y evita que se cometa otro crimen.¹⁹ Aquí hay salvación porque hay vida nueva, y esas dos mujeres se enrumban por caminos de lucha, esperanza y construcción de la vida.

En la perspectiva de las víctimas, la acción salvadora de Dios o la medicina que él ofrece es su mediador Jesucristo, y por medio de él no se queda contemplando la humanidad sufriendo desde arriba o castigando a sus opresores, sino se ubica en el lugar de las víctimas, *subsistiendo y padeciendo personalmente en ellas; y sus cuerpos son el cuerpo doliente de Dios mismo, o el lugar donde Dios mismo sufre. De esta manera, el sufrimiento se convierte en el lugar donde Dios mismo se revela y desde el cual llama a la salvación. Esto sí que es un signo de los tiempos, el más clamoroso y significativo.*²⁰

En el acompañamiento que se ofrece a las mujeres es muy importante la mirada de género y reconocer en sus heridas que sus

¹⁹ Esta capacidad de la víctima para convertir al victimario se hace patente en el Evangelio de Marcos, en la confesión del centurión, quien frente al cuerpo crucificado de Jesús, que acaba de expirar, afirma: “Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios” (Mc 15,39). No hay que olvidar que se trata de una afirmación hecha por quien tiene el poder para matar o para salvar, y es capaz de reconocer, frente al cuerpo de la víctima, su dignidad de Hijo de Dios (Baena, “Dios del lado de los pobres, un desafío a la esperanza”, 57).

²⁰ Por signo de los tiempos se entiende ante todo un acontecimiento de la historia humana en el que se siente y se hace legible, desde la fe, la realidad actuante de Dios, que interpela y clama con lágrimas desde ese dolor de los seres humanos, donde el mismo Dios subsiste, padeciendo (ibid., 57).

vulnerabilidades de atención son diferentes a las de los varones.²¹ Esto ayudará a plantear procesos de acompañamiento más acordes con las problemáticas que las abruman como mujeres, pues siempre son múltiples y complejas y no se puede subestimar ninguna de ellas.

2.3 CARGAR CON LA PERSONA HERIDA

Aquí se articulan las acciones 3 y 4, es decir, el hecho de cargar a la víctima y el hecho de llevarla a una posada, en su propia cabalgadura. Para el samaritano, no es suficiente curar el cuerpo herido del varón, sino reconoce que hay mucho más por hacer: *lo levanta, lo carga* en su propia cabalgadura y *lo lleva a una posada*. Tres acciones definitivas, para que el acompañamiento no se quede en mero asistencialismo y el proceso ofrecido sea integral.

Levantar, cargar y llevar son tres verbos que no solo implican a la persona que sufre sino también a la que acompaña. Para levantar, cargar y llevar se necesitan fuerza, decisión, preparación y algo clave a lo largo de esta investigación, que hace la diferencia en los procesos de acompañamiento: tener *compasión*, el amor (*hesed*) que impregna la vida, y el *splankhnizein* (Lc 10,32), que significa literalmente que se le revuelven las entrañas.

Esto impide que la atención se torne rutinaria, y que la mujer desplazada se convierta en un número más en los registros de las instituciones, por el cual se puede aumentar el presupuesto que se recibe para acompañarlas. Tener compasión es reconocer a la persona desplazada como sujeto.²² Su situación conmueve a tal grado que las entrañas mismas de la persona que acompañe se contraen, se tuercen ante el dolor de la persona²³, y justamente esto hace la diferencia en

²¹ Este aspecto ya se trató ampliamente en el Capítulo 3, en la caracterización de la mujer violada y forzada a desplazarse.

²² Es decir, una persona con capacidad de decidir, de participar en su propia recuperación, que por el momento necesita de atención especial para volver a recuperarse y reiniciar su vida. A esa mujer hay que reconocerle su dignidad de hija de Dios, de una igual a mí, que sufre, y ese sufrimiento en todas sus manifestaciones hay que atenderlo.

²³ Tal vez el énfasis más importante que se debe hacer en esta parte es la insistencia de no caer en el extremo de generalizar los sufrimientos de la gente y rutinizarse frente a ellos. Con frecuencia, las instituciones que acompañan y que las mujeres

un programa de acompañamiento: acompañar desde el amor que se compadece.

El verbo levantar está en relación con otros dos: cargar y llevar. Pues bien, para levantar hay que cargar, y se carga para llevar a la persona en alguna dirección. *La posada* es una metáfora para plantear el lugar a donde se busca llevar a la persona herida: uno donde ella se sienta escuchada, querida, cuidada y segura. El desplazamiento es una experiencia que rompe de manera abrupta y violenta la vida de la mujer y la pone a la intemperie en la más absoluta vulnerabilidad, circunstancia que tiende a agravarse por la experiencia religiosa de la mujer mestiza y campesina, que la lleva a culpabilizarse, a sentirse pecadora y no querida por Dios. De esta manera, para levantar a la mujer hay que tomar en cuenta su experiencia de fe, porque solo a partir de allí es posible enfrenar su recuperación integral.

Para Mileidys, llevar a su vecina a la tienda fue la posibilidad de ofrecerle una *posada*, un lugar, para que pudieran hablar, y fue gracias a esa oportunidad de hablar que las dos se encontraron y se reconocieron como mujeres con realidades similares y con posibilidades de ayudarse mutuamente.

Mileidys reconoce que ella era una mujer llena de odio y venganza, pero que gracias al proceso que hizo con un consejero espiritual en *Vidas Móviles* fue sanando sus heridas, y en ese proceso reconoció un nuevo rostro de Dios: *el de la misericordia*. Muchas horas se tuvieron que dedicar por medio de ejercicios lúdicos, creativos, reflexivos y espirituales para que Mileidys se dejara encontrar por el rostro de la misericordia, y descubriera que esa misericordia la habitaba por dentro y subsistía en ella; y el día que lo hizo, lloró mucho, porque la experiencia que ella tenía de Dios era la de un juez todopoderoso y omnipresente que percibía como opresivo y violento, pues en nombre de ese Dios su madre le insistía que aguantara y tuviera paciencia a un hombre que la mantenía y era el padre de sus hijos; en nombre de ese Dios su vida sexual no fue placentera, porque debía complacer siempre a su marido, olvidándose

critican en sus testimonios, difícilmente las escuchan, y lo que les ofrecen son mercados y medicinas. Afirmaba Manuela, en su testimonio: "...y eso no es lo que uno necesita; la medicina que yo necesito es que me escuchen, me den ánimo y me devuelvan las ganas de vivir..."

de sí, y él no solo la violaba sino que la “prestaba”, como un servicio a la lucha armada, para que otros hombres también la violaran; en nombre de ese Dios Mileidys debió aceptar la llegada de tres hijos, fruto de las violaciones, y en nombre de ese Dios fue utilizada con frecuencia como arma de guerra, para humillar a los enemigos.

Levantar a las mujeres implica también acompañarlas en el proceso de restituir su experiencia religiosa, es decir, acompañarlas en el proceso de descubrir al Dios misericordioso que las habita, que está presente en el Jesús de los evangelios.²⁴ Este es el Dios que se la juega siempre por los más pequeños y los más vulnerables de la sociedad.

Para la mujer desplazada que ha sido violada no basta con ser levantada: también necesita ser cargada, y eso quiere decir que hay que hacer un trayecto, un camino con ella, hasta llegar a la posada. Ello implica ofrecer procesos de acompañamiento psicosocial y espiritual, especialmente este último, porque en una violación y en un desplazamiento están implicadas muchas ideas religiosas que marcan definitivamente la vida de las mujeres, para bien o para mal.

2.4 CUIDAR DURANTE LA NOCHE

En la posada se puede estar de día y de noche, pero la noche hace a las mujeres más vulnerables. La noche es utilizada por los perversos (jueces) para violar a la concubina, y al comenzar la primera luz del día, ella es abandonada a su suerte. Es en la noche cuando ella es sacada y entregada por los hombres que supuestamente la protegen, para ser violada; es en la noche cuando su marido se esconde cobardemente para protegerse; es en la noche, al amparo de la oscuridad cuando los grupos armados llegan a las casas de las mujeres del grupo opositor para violarlas y/o expulsarlas de sus territorios.

Es en la noche cuando detienen a Jesús y le hacen un proceso precipitado y mentiroso para condenarlo a muerte. Las mujeres desplazadas le temen a la noche y a la oscuridad porque con frecuencia

²⁴ La Sagrada Escritura revela diferentes rostros de Dios; en el proceso de acompañamiento a las mujeres se trabaja a partir de la experiencia de Dios que revela Jesús en los evangelios, especialmente en Lucas.

éstas se convierten en las mejores aliadas del enemigo para atacarlas. Por eso, es en la noche cuando más hay que cuidar a la víctima, porque es cuando más vulnerable se torna. En el proceso de acompañamiento se requiere de personas dispuestas a acompañar en largas y a veces tortuosas noches que padecen las mujeres.

2.5 PAGAR LA CUENTA

El samaritano lleva al herido a un albergue, lo cuida personalmente toda la noche y paga él mismo el costo de la estancia en la posada. El anticipo que deja es suficiente para costear los nuevos gastos que puede implicar su recuperación por varios días, cuando el herido quede bajo el cuidado de otros.

Para el samaritano, pagar la cuenta es reconocer que acompañar al hombre herido en su recuperación también supone admitir que él es una víctima²⁵ del delito. Su sufrimiento es causado y tiene unos responsables, y por tanto debe ser reparado. Esta realidad no se puede obviar, porque en el acompañamiento a las mujeres violadas y en situación de desplazamiento con frecuencia no es tomada en cuenta, y aun cuando se trata de un proceso que no depende de una entidad privada o religiosa, sí se debe tener conocimiento del mismo, para exigir la reparación de la víctima.

Solo así es posible que la salvación sea experimentada por las mujeres y que la plenitud de la vida ofrecida por Jesús de Nazaret se asome a sus vidas. Los delincuentes que actúan bajo las sombras,

²⁵ En el ámbito jurídico, la víctima es cualquier persona que individual o colectivamente ha sufrido daños directos por un hecho punible que trata la ley. Por tanto, debe ser reparado y sus derechos restituidos. En el caso de las mujeres víctimas del conflicto armado, es fundamental identificar el carácter binario del delito sexual (como exacerbación de las prácticas de control y objetivación de los hombres sobre las mujeres y como territorio de guerra) para que la víctima sea reconocida como tal, y por tanto, sean reconocidos sus derechos: para ayudar a contestar la pregunta sobre los motivos del crimen de que fue víctima; para desnaturalizar el crimen sexual y reconocerlo como un evento que puede ser evitado; para reconocer que la violencia sexual es un problema que no desaparece con la resolución del conflicto armado, a no ser de que se trabaje de manera comprometida en un cambio de mentalidad (ver Grupo de trabajo “Mujer y género, por la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación”, *Recomendaciones*).

favorecidos por la impunidad, suelen quedar siempre exonerados de culpas, y los delitos se perpetúan, casi siempre en las mismas personas, en este caso, en las mujeres.

2.6 INVOLUCRAR A OTROS: EL SAMARITANO SE MOSTRÓ DISPONIBLE PARA SEGUIR RESPONDIENDO POR ÉL

El acompañamiento que ofrece el samaritano, de manera generosa y sin escatimar ningún esfuerzo, tiene tres momentos: (a) asistencia inmediata (las acciones a, b y c); (b) los cuidados más de fondo (las acciones d, e, f), y (c) la implicación de otros (la acción g, que en nuestro caso correspondería a las personas, organizaciones e instituciones del Estado, que desde su peculiaridad y responsabilidad aportan –cada una– en la reconstrucción de esa vida humana).

El samaritano espera volver a ver al hombre herido y está dispuesto a seguir con la mano tendida, si fuera el caso, pero sabe que él solo no puede, que se necesita que otras personas (en este caso, el posadero) se involucren, y así lograr que la recuperación sea integral y que la persona se reintegre a la sociedad.

El hombre herido, por su parte, descubrirá que el samaritano –esa persona indeseable– fue quien le salvó la vida, y eso hará que las divisiones entre personas que imponen las mismas culturas se relativicen y se priorice la compasión como clave de acompañamiento a las víctimas, sin importar su género, raza, religión, creencias políticas o identidad sexual.

Cuando la compasión se apropia de quien acompaña, el fundamento de su actuación es el amor que se compadece, el amor que reflexiona, el amor que se solidariza, el amor que busca perdón y reconciliación, el amor que busca justicia y amor y, por último, el amor que ayuda a construir comunidad, teniendo como centro a quienes tienen su vidas más vulneradas.

La vida pública de Jesús estuvo marcada por la compasión, y los evangelios relatan, mediante varios ejemplos, cómo él se acerca y acompaña especialmente a quienes la sociedad tenía por pecadores, enfermos y de menor valor en el rango jerárquico de las personas; estos son los endemoniados, los pobres víctimas de la injusticia, las

mujeres, los pecadores, los niños, etc.²⁶, entre otros. A todos los libera de las ataduras que les impiden participar en igualdad de condiciones de la dinámica del Reino de Dios:

– Jesús se acerca y acompaña a las personas que el Evangelio llama endemoniadas, entra en contacto con ellas, con quienes sus familiares no saben hacer otra cosa que ponerles grilletas en los brazos y mandarlas a los sepulcros. (Mc 5,1-20).²⁷

– Jesús se acerca y acompaña a las mujeres; él no tiene ningún problema en dejarse tocar por una de ellas, identificada como “impura” y se arriesga así a ser considerado él mismo como impuro a los ojos de los maestros de la Ley. Tan solo a través de este arriesgado acercamiento y acompañamiento, Jesús es capaz de ayudar a la mujer a reconstruirse como mujer y recuperar su autoestima (Mc 5,21-34).

– Jesús se acerca y acompaña a la mujer adúltera y resiste junto a ella, convirtiéndose de esta manera en el blanco de las pedradas y de las ansias de matar de sus detractores (Jn 8,1-16).

– Jesús se acerca y acompaña cuando el hombre de la mano seca tiene que mantenerse postergado entre inhumanos mandamientos del Sábado y rituales vacíos. En la medida en que Jesús lleva a la víctima desde el borde hasta el medio, o la devuelve de la zona de la muerte social a la posibilidad de la vida en plenitud. Con esta manera de actuar de Jesús, él revela la inconfundible y firme postura de Dios en su propósito de estar al lado de los y las que sufren (Lc 6,6-11).

En estos casos concretos y arriesgados, en los cuales Jesús se acerca y acompaña a las personas que por diferentes motivos sufren, es imposible no reconocer la toma de partido de Dios por los que sufren.²⁸ La praxis de Jesús de acercarse y acompañar compasivamente es la praxis del Reino de Dios (Mc 1,15; Lc 4,14-30; 21,29-31), y tiene connotaciones concretas: sanar al endemoniado, dejarse tocar por aquellos que la sociedad considera contaminados, curar el enfermo, reivindicar a la mujer y a los excluidos, para sen-

²⁶ Baumgartner, *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de una pastoral curativa*, 260.

²⁷ *Ibid.*, 261.

²⁸ *Ibid.*

tarlos todos al mismo nivel, en la misma mesa presidida por el amor y la compasión.

El gran secreto de Mileidys, que la lleva a pasar de una situación de no vida, de humillación y postración, a la de asumirse como mujer-sujeto en relación con otros, con una experiencia religiosa capaz de descubrir el rostro misericordioso de Dios y experimentar el perdón y la reconciliación, es el fruto de un proceso que no fue improvisado sino pensado, reflexionado y orado, a lo largo de un año, por un grupo de teólogos y teólogas.

Primero que todo, Mileidys fue acogida y se le brindó afecto y seguridad para que participara en espacios donde pudiera reencontrarse con su propia historia, identificar y sanar sus heridas (talleres de sanación con énfasis en perdón y reconciliación), ser escuchada y orientada (acompañamiento espiritual y psicosocial), y donde pudiera reconocerse a sí misma mediante el descubrimiento de su propio cuerpo y de la experiencia amorosa y compasiva de Dios (talleres de cuerpo y espiritualidad). Los textos y materiales utilizados fueron reconstruidos por el equipo para que respondieran a la problemática real de las mujeres.

El acompañamiento en clave de compasión no termina con la recuperación de la víctima, sino es una tarea continua y desafiante. El misterio de la vida que se asoma en los testimonios de las mujeres es una llamada a la esperanza y una denuncia permanente al sistema kyriarcal que silencia y aísla sus gritos y clamores. Sin embargo, ellas se abren caminos por sendas insospechadas y buscan alternativas que, por difíciles que sean, siempre estarán dispuestas a reinventarse la vida de nuevo.

CONCLUSIONES

El tema de la investigación no se puede concluir, debido a que aún quedan numerosas preguntas¹ y puertas abiertas para adentrarse en la compleja realidad que enmarca la vida de las mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano. Muchas de ellas siguen pensando que Dios las olvidó y decidió callar para siempre, pues a pesar de sus luchas y búsquedas, es difícil abrirse camino en la ciudad como personas en situación de desplazamiento: a muchas les ha costado la ruptura de las relaciones afectivas que traían de su lugar de origen; otras han tenido que enfrentar graves enfermedades psíquicas, psicológicas e incluso espirituales, que terminan por llevarlas a niveles altos de depresión, afectando de manera radical su desempeño como madres, esposas y vecinas.

Hay quienes logran reinventar la vida y comenzar de nuevo, y se arriesgan de manera valiente a andar caminos que nunca antes habían recorrido. Y en ese proceso descubren nuevas potencialidades en sus vidas. En el caso concreto de Mileidys, ella nunca se imaginó capaz de ayudar a transformar la vida de su vecina, y menos que ella misma se fuera a dejar transformar por quien consideraba su enemiga. Sin embargo, el misterio del amor compasivo de Dios se hizo presente y su vida comenzó a descubrir nuevas potencialidades para relacionarse consigo misma, con los otros y con Dios.

De acuerdo con lo desarrollado hasta aquí y a fin de recoger más que de concluir, se propone una breve reflexión teológica sobre

¹ Por ejemplo, la pregunta por la experiencia de salvación de los varones víctimas del conflicto armado colombiano queda abierta, pues los objetivos de este trabajo no permitieron avanzar en ello.

lo que constituyó el telón de fondo de esta investigación: *¿Cómo hablar de salvación a mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado en el contexto del conflicto armado colombiano?*

Dicha pregunta sacude la conciencia cristiana de la investigadora, pues son tantas las historias de dolor y sufrimiento que ha escuchado, que la misma narración del texto del libro de los Jueces pareciera ser actualizada de manera continua en cada una de ellas. Se trata de una reflexión que se ubica en el centro de uno de los temas más polémicos de toda teología: la relación entre Dios y el sufrimiento.

¿Es necesario que la mujer sufra para que pueda salvarse? ¿Por medio del sufrimiento la mujer encuentra a Dios? Se trata de preguntas complejas, que de acuerdo con la orientación que se ofrezca pueden llevar a vivencias muy equivocadas y hasta perjudiciales para ella.

1. CÓMO EXPLICAR EL SUFRIMIENTO DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA RAZÓN HUMANA

En esta investigación, después del largo recorrido hecho, la relación entre Dios y el sufrimiento sigue siendo un enigma que se debe trabajar.

El sufrimiento es la pregunta por excelencia de la razón humana. Ella puede comprender el hecho y el significado de un mal y un dolor que hasta cierto punto pueden ayudar al crecimiento humano; puede entender que hay un mal producto de catástrofes naturales inevitables por pertenecer a la naturaleza de las cosas. Sin embargo, si estos males pueden ser –aunque no totalmente– aceptados de alguna manera, existe un mal histórico, causado e infligido voluntaria e injustamente por unos seres humanos a otros, y eso carece de sentido en sí mismo.

¿Qué sentido tiene la expulsión y el desarraigo de mujeres campesinas, indígenas y afrodescendientes de sus tierras? ¿Qué sentido tiene la violación sexual de mujeres indefensas a las que se les amedraña y tortura para luego desplazarlas?

Ante el sufrimiento de la víctima, la teología debe reaccionar sin ingenuidad. En este sentido, Jon Sobrino afirma con toda con-

tendencia que “hay un mal que no puede transformarse en bien”.² La historia de los cuerpos de las mujeres que han sido desplazadas y violadas no puede rehacerse.

El sufrimiento en sí no tiene sentido. Solo lo tiene el sufrimiento que se asume en la lucha contra el sufrimiento. *El sufrimiento infligido no se acepta: se combate.*³

El sufrimiento de la víctima es irreconciliable con la idea del Dios compasivo y misericordioso. Nada puede devolver sentido al hecho de la muerte de las inocentes que, por lo demás, no son excepciones o anécdotas, sino abundantes en la historia del país. Dios no requiere del sufrimiento de las mujeres para ser Dios. El Dios bíblico rechaza el sufrimiento que es fruto de la opresión y la injusticia y que unos seres humanos imponen a otros.

2. EN EL CONTEXTO DE LA EXPERIENCIA DE FE CRISTIANA

En el contexto cristiano, la pregunta que obliga es sobre el sentido del sufrimiento de Jesús en la cruz. Ante él, hay que preguntarse si es posible que la cruz de Jesucristo dé sentido al sufrimiento⁴ de las mujeres víctimas de la violación sexual y el desplazamiento forzado.

Las respuestas se pueden buscar en las pistas que Sobrino ofrece, en su estudio sobre la cruz de Jesucristo.⁵

– La primera la desarrolla a partir de la teóloga feminista Dorothee Sölle, quien rechaza cualquier intento de justificar el sufrimiento como resultado de una voluntad divina, y protesta contra el intento mismo de buscar ese sentido, aunque fuese en el mismo Dios. Para ella, intentar justificar el sufrimiento porque también

² Sobrino, *El principio-misericordia*, 283.

³ Sölle, *Sufrimiento*, 411. El subrayado es nuestro.

⁴ Hasta aquí la pregunta es planteada por el teólogo Jon Sobrino, quien en su cristología *Jesucristo liberador* busca responder a estas dos preguntas. El resto de la pregunta ya es fruto de la investigadora (Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 410).

⁵ *Ibid.*, 410.

Dios está presente en el sufrimiento de la cruz sería inútil y además peligroso, porque ese proceder se ha mostrado históricamente alienante, y en el caso de las mujeres, en cuanto sexo “débil”, pareciera imponerles el destino de sufrir, y sus dolores se evaden o se justifican religiosamente. Sublimar el dolor de las mujeres, aunque sea en Dios, es una crueldad, pues Dios tiene que ser visto como

...reducto de la pura positividad, hay que rechazar, por supuesto, cualquier intento de comprender a Dios como quien envía el dolor como castigo: cualquier justificación del sufrimiento que incluye a Dios agrava el problema en lugar de solucionarlo.⁶

— La segunda pista que ofrece Sobrino se desprende del pensamiento de Hans Urs Von Balthasar, desde la óptica católica, y de J. Moltmann, desde la protestante. Los dos abordan el tema poniéndose frente a Dios, tal cual es, y viendo si el sufrimiento lo afecta o no. Estos autores, de antemano, entienden que Dios no puede convertirse en ningún tipo de solución, pues la pregunta no solo vuelve a renacer ante él, sino se exagera. Con ello, no se trata, necesariamente, de explicar, justificar ni sublimar el sufrimiento humano, ni de encontrarle un sentido último desde fuera, pues a *ese radical fuera de lo humano que es Dios también le afectaría el sufrimiento*. Para estos autores, se trata de ser honrados con la revelación, lleve ésta a donde lleve, porque en realidad Dios, ante el sufrimiento, *no hace nada*, tal como los seres humanos esperaríamos que hiciese.

Lo novedoso de este Dios —tal como también afirma el padre Gustavo Baena— consiste en que participa en el sufrimiento, al ubicarse él mismo en el lugar de la víctima.⁷ Con ello, ni quita, ni pone explicación ni sentido al sufrimiento. Solo se puede afirmar que el mismo Dios carga con el sufrimiento de la víctima, que acepta creyentemente su presencia en la cruz.⁸

Es importante aclarar —como hace Sobrino— que en ninguna parte del Nuevo Testamento se afirma que la cruz de Jesús fuera

⁶ Ibid., 411.

⁷ Baena, “Dios del lado de los pobres, un desafío a la esperanza”, 59.

⁸ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 284.

necesaria para hacer cambiar la actitud de Dios hacia los hombres y las mujeres, pasando así *de ser un Dios justamente airado a un Dios condignamente aplacado*.⁹ En este sentido, la afirmación del Nuevo Testamento es provocadora:

El mismo Dios ha tomado la iniciativa de hacerse salvíficamente presente en Jesús y en la cruz de Jesús; no es, entonces, solo lo grato a Dios, sino aquello en que Dios se expresa él mismo como grato a los hombres. No se trata pues, de causalidad eficiente sino de causalidad simbólica. *La vida y la cruz de Jesús es aquello en que se expresa y llega a ser lo más real posible el amor de Dios a los hombres*.¹⁰

Según Jon Sobrino, hablar de la salvación en la cruz es afirmar que Dios estaba en la cruz de Jesús.¹¹ *Pero ese estar en no se puede separar del lugar en donde estaba la cruz*, pues pertenece a la estructura histórica de la revelación que la realidad del lugar donde Dios se manifiesta sea mediación de su propia realidad. Como afirma el mismo Sobrino:

...nada se sabría de un Dios bueno si no hubiese estado en las obras misericordiosas de Jesús. Nada se sabría de un Dios compasivo y perdonador si no hubiese estado en la acogida de Jesús a los pecadores. Nada se sabría de un Dios que llama a la vida a los que están en condiciones de infrahumanidad, si no hubiese estado en la resurrección de Jesús.¹²

Por lo anterior, para Jon Sobrino, la revelación de Dios es de índole sacramental, no solo de índole conclusiva, al hacerse presente en realidades históricas. De aquí se desprende la afirmación que hace el mismo teólogo: “En todo lugar de la realidad de Jesús se ma-

⁹ Ibid., 285.

¹⁰ Ibid., 294. Para Sobrino, la experiencia de Dios en la cruz de Jesús es fundamental, pues en ella Dios se acerca irrevocablemente a este mundo; se trata de un Dios con nosotros y para nosotros; y que se deja ser un Dios a merced de nosotros. Esta es la fe que manifiesta el Nuevo Testamento. No es un discurso, sino una experiencia de fe: “La cruz de Jesús es salvífica, porque en ella ha aparecido en su máxima expresión el amor de Dios a la humanidad” (ibid., 296).

¹¹ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 297-320. Para Jon Sobrino es claro que la cruz, en sí misma, es un escándalo, por lo que tiene de muerte, de injusticia, de atropello y degradación de lo humano (ibid., 297).

¹² Ibid., 297.

nifiesta algo de Dios. Es, por lo tanto, verosímil que el estar de Dios en la cruz, en cuanto cruz, revele algo de Dios.”¹³ Para Jon Sobrino es importante tener claro la afirmación de que Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo.

Esta realidad está bien expuesta en las audaces palabras de Moltmann: “En la pasión del Hijo sufre el Padre mismo el dolor del abandono. En la muerte del Hijo llega la muerte a Dios mismo. Sufriendo el Padre la muerte de su Hijo por amor a los hombres abandonados.”¹⁴

Ubicar a Dios en la cruz, sufriendo y padeciendo con el Hijo, significa que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz no hay que verla como designio arbitrario de Dios, ni como castigo cruel hacia Jesús, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación, el acercamiento radical por amor y con amor, lo lleve a donde lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios.

Si acaso Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo, si desde el principio del Evangelio él aparece en Jesús como un Dios con nosotros, si a lo largo de él se va mostrando como un Dios para nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced* de nosotros, y sobre todo, como un Dios *como* nosotros.

El sufrimiento de Dios en la cruz dice que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren, y que la lucha de Dios contra el sufrimiento se da dentro de las coordenadas de la historia y los cuerpos de seres humanos concretos. Esto es esencial en toda la tradición bíblica. En la experiencia cristiana hay que ponerse del lado de la víctima y luchar decididamente contra el pecado, para erradicarlo, lucha que pasa por cargar con el pecado.

Lo que esclarece el sufrimiento de Dios en una historia de sufrimiento es que entre la disyuntiva de aceptar el sufrimiento, y

¹³ Ibid., 310.

¹⁴ Ibid., 311.

sublimarlo o eliminarlo desde fuera, se debe introducir un nuevo elemento: cargar con él. Eso significa también de qué parte se pone Dios, con qué luchas se solidariza. El silencio de Dios en la cruz *es la cuota de Dios en la lucha histórica por la liberación en lo que ésta tiene de sufrimiento necesario*. En este sentido, son bienvenidas las palabras de Leonardo Boff:

Si Dios calla ante el dolor es porque él mismo padece y hace suya la causa de los martirizados y de los que sufren (Mt 25,31). El dolor no le es ajeno; pero si lo asumió no fue para eternizarlo y dejarnos sin esperanza, sino porque quiere poner fin a todas las cruces de la historia.¹⁵

Por lo anterior, hablar de la experiencia de la salvación en la corporeidad rota de las mujeres implica una experiencia de fe que moviliza a la pasión por la vida, fortalecida por una praxis de la compasión que, de acuerdo con lo desarrollado por J. B. Metz¹⁶, no solo es evangélica sino también política. Se trata de una compasión que reacciona ante el sufrimiento de las víctimas de la opresión y la injusticia, para rechazarlo y transformarlo.

No se trata de cualquier compasión, sino de la misma que movió a actuar a Jesús durante su vida histórica, quien al relacionarse con las víctimas de la exclusión y la opresión política y religiosa propia de su época buscó transformar esa realidad. Con esa nueva forma de vivir *que se concreta en aquel amor al que él aludía cuando hablaba de la unidad inseparable del amor a Dios y amor al prójimo*.¹⁷

A partir del sufrimiento de las mujeres que han sido víctimas del desplazamiento forzado y la violación sexual es imposible hablar de salvación sin aludir a la compasión que impregnaba todos los actos de Jesús; se necesita lo que Jon Sobrino llama “una teología con un principio de misericordia *intellectus amoris et misericordia*”¹⁸, que se haga cargo del sufrimiento de las víctimas en clave de compasión, que

¹⁵ Citado por Sobrino, *Jesucristo liberador*, 324.

¹⁶ Metz, *Memoria passionis*, 160-177. Este autor hace un profundo y comprometido desarrollo en torno de la compasión, del cual se ha hecho mención a lo largo de esta investigación.

¹⁷ *Ibid.*, 165.

¹⁸ Sobrino, *El principio-misericordia*, 68-69.

tome partido por los y las que más sufren, y que justamente –para el caso de esta investigación– sean “los cuerpos violados y maltratados de la mujeres” un lugar epistemológico por excelencia, desde el cual se haga teología y se vislumbren nuevas comprensiones, y que ante tanta infamia se desenmascare y se denuncie proféticamente a quienes causan toda esa muerte y desolación en estas mujeres hijas de Dios y luchadoras incansables y apasionadas por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Faciolince, Héctor. *El olvido que seremos*. Barcelona: Seix Barral, 2007.
- Acnur. “Mujeres... historias por contar, vidas por transformar. Talleres sobre violencia sexual contra las mujeres en el marco del desplazamiento forzado.” *Acnur*, www.acnur.org/biblioteca/pdf/7272.pdf (consultado el 15 de marzo de 2010).
- Alcaldía Mayor de Bogotá. *Recorriendo Ciudad Bolívar. Diagnóstico físico y socioeconómico de las localidades de Bogotá, D.C.* Bogotá: Secretaría de Hacienda, Departamento Administrativo de Planeación, 2004.
- Amorós, Celia. (dir.). *Diez palabras claves sobre mujer*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Angarita, Carlos Enrique. *Cuando se hacía fiesta, todos vivíamos en comunidad. Comunidades en destierro. Narraciones para una espiritualidad del peregrino*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. “Escenarios y representaciones sociales. Aportes para el ejercicio de análisis social.” Documento elaborado para Ausjal, 2006.
- _____. “Hacia la construcción de sujetos sociales de paz.” Documento en borrador elaborado para un taller de clase. Bogotá, 2007.
- _____. “Imaginario social en el Magdalena Medio colombiano.” *Theologica Xaveriana* 149 (2004): 13-32.
- _____. “Subjetividad e historia de vida. Opciones metodológicas y éticas. Un caso del Magdalena Medio colombiano.” Documento inédito, 2006. Pp. 143-150

- Aquino, María Pilar. *La teología, la Iglesia y la mujer en América Latina*. Bogotá: Indo-American Press, 1994.
- Arana, María José. "Violencia, mujeres y religión." En *10 palabras claves sobre violencia de género*, editado por Esperanza Bautista, 120-132. Estrella (Navarra): Verbo Divino, 2004.
- Arango Alzate, Óscar Albeiro. *Hacia una comunicación solidaria: la palabra-acción, presencia viva y actuante de Dios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Ardila Galvis, Constanza y Valencia, Olga Lucía *Un enemigo conocido: abuso sexual en el hogar y como arma de guerra*. Bogotá: Fundación Colombiana CedaVida, 1999.
- Arias Londoño, Melba. *Cinco formas de violencia contra la mujer*. Bogotá: Editorial Colombia Nueva Ltda., 1990.
- Atkinson, David J., y Field, David H. (comp.). *Diccionario de ética cristiana y teología pastoral*. Barcelona: Editorial Clie, 2009.
- Augé, Marc. *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre-modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Auzou, Georges. *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces*. Madrid: Editorial Fax, 1968.
- Baena, Gustavo. "Dios del lado de los pobres: un desafío a la esperanza." En *Dar razón de nuestra esperanza*, ponencia presentada en el Congreso de Teología. Bogotá. 22-23 de agosto de 2007.
- Baena, Gustavo, y Arango José Roberto. *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2006.
- Baéz, Silvio José. *Cuando todo calla. El silencio en la Biblia*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- Bauer, Johannes B. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1967.
- Baumgartner, Isidor. *Psicología pastoral. Introducción a la praxis de una pastoral curativa*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.
- Bello Albarracín, Martha Nubia (ed.). *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá: Acnur-Unhcr-Universidad Nacional de Colombia, 2004.

- _____. “Identidad y desplazamiento forzado.” Ponencia presentada en la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, Quito, 2003.
- Bello, Martha Nubia, Arias, Giovanni y Martí, Elena (eds.). *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia-Corporación Avre-Fundación Dos Mundos, 2007.
- Benetti, Santos. *Sexualidad y erotismo en la Biblia*. Buenos Aires: San Pablo, 1994.
- Bermejo, José Carlos. *Sufrimiento y exclusión desde la fe: espiritualidad y acompañamiento*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Berrios Medel, Fernando. “Pedagogía en teología: el aporte de Karl Rahner.” *Veritas* 26 (2012): 187-196.
- Bingemer, María Clara. “La mujer: protagonista de la evangelización.” *Spiritus* (edición hispanoamericana) 162 (2001): 107-119. Disponible en: *Sedos*, <http://sedosmission.org/old/spa/bingemer.htm> (consultado el 22 de octubre de 2010).
- Blair, Elsa. “Mujeres en tiempos de guerra. Presupuestos teóricos.” Ponencia para el X Congreso Nacional de Antropología, Manizales, 22 a 26 de septiembre de 2003.
- Bochetti, Alessandra. *Lo que quiere una mujer*. Serie Feminismos. Madrid: Editorial Cátedra, 1995.
- Boff, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- Bravo Lazcano, Carlos. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1993.
- Brown, Raymond. *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Casaldáliga, Pedro y Vigil, José María. *Espiritualidad de la liberación*. Bogotá: Editorial Paulinas, 1992.
- Castillejo, Alejandro. *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Icanh, Colciencias y Ministerio de la Cultura, 2000.

- Celam. *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Puebla*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1979.
- _____. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida. Documento conclusivo*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 2007.
- Chittister, Joan D. *Doce momentos en la vida de toda mujer. La historia de Rut hoy*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Cobo, Rosa. “Género.” En *10 palabras claves sobre mujer*, compilado por Celia Amorós, 55-83, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Codhes. “Boletín de prensa”, 9 de abril de 2010.
- _____. “Codhes informa. Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento, No. 75.” Disponible en: *Consejo Noruego para Refugiados*, <http://www.nrc.org.co/docs/codhesinforman75Abril2009.pdf> (consultado el 11 de noviembre de 2009).
- _____. *¿Cuántos son y dónde están los desplazados en Colombia?* Bogotá: Codhes, 2006.
- _____. *Factores explicativos del desplazamiento*. Bogotá: Codhes, 2006.
- Codhes-Conferencia Episcopal de Colombia. *Desafíos para construir nación. El país ante el desplazamiento, el conflicto armado y la crisis humanitaria. 1995-2005*. Bogotá: Celam-Codhes, 2006.
- Comblin, José. *Teología de la ciudad*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1972.
- Comesaña Santalices, Gloria. “La violencia contra las mujeres como mal radical.” *Revista venezolana de estudios de la mujer* Vol. 11, No. 26 (2006). Disponible en http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2220 (consultado el 19 de octubre de 2010).
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación.” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p_vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 12 de agosto de 2009).
- Conferencia Episcopal de Colombia. “Desplazados por violencia en Colombia. Investigación sobre derechos humanos y despla-

- zamiento interno en Colombia”. Serie Derechos Humanos. Bogotá: Celam, 1995.
- Crossan, John Dominic. *Al principio era el cuerpo, en Jesús: una biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo Mondadori S.A., 1996.
- Defensoría del Pueblo. “Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas del desplazamiento forzado con énfasis en violación intrafamiliar y sexual.” Bogotá: Defensoría del Pueblo-USAID-OIM, 2008. Disponible en: *Consejo Noruego para Refugiados*, <http://www.nrc.org.co/biblioteca/Defensoria-junio-2008.pdf> (consultado el 12 de agosto de 2010).
- Defensoría del Pueblo y Profamilia. *Módulo de la A a la Z en derechos sexuales y reproductivos. Para funcionarios y funcionarias con énfasis en violencia intrafamiliar y violencia sexual*. Bogotá: Defensoría del Pueblo-Profamilia, 2007. Disponible en: *Profamilia*, <http://www.profamilia.org.co/images/stories/afiches/libros/libros/modulo-de-la-a-a-la-z.pdf> (consultado el 19 de julio de 2010).
- De Miguel Fernández, Pilar (ed.). *Espiritualidad y fortaleza femenina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- _____. “Sin memoria somos como el aire. Una lectura desde hoy y para hoy de Lc 8,40-56.” En *Relectura de Lucas*, editado por Isabel Gómez Acebo Duque de Estrada, 83-115. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 1998.
- Demerá, Juan Diego. “Ciudad, migración y religión.” *Theologica Xaveriana* 162 (2007): 303-320.
- Dermience, Alice. “Teología de la mujer y teología feminista.” *Selecciones de teología* 160, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol40/160/160_dermience.pdf. (consultado el 7 de septiembre de 2010).
- Duch, Lluís y Mélich, Joan Carles. *Escenarios de la corporeidad: antropología de la vida cotidiana*. Vol II. Traducción de Enrique Anrubia Aparici. Madrid: Trotta, 2005.
- Dufour, León. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.

- Eckholt, Margit. “‘Con pasión y compasión’, movimientos de búsqueda de teólogas latinoamericanas.” *Teología y vida*, Vol. XLVIII, No. 1 (2007): 9-24.
- Elizondo, Felisa. “La imagen de Dios de las mujeres.” *Vida religiosa* Vol. 38, No. 145 (1999): 81-94.
- _____. “Lo femenino y la imagen de Dios.” En *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas*, editado por Consuelo Flechas e Isabel de Torres, 377-387. Madrid: Fundación Satrovere Nancea, 1993.
- Ellacuría, Ignacio. “La Iglesia de los pobres. Sacramento histórico de liberación.” En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por I. Ellacuría y J. Sobrino, II, 189-216. Madrid: Trotta, 1990.
- Elliot, John H. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- Estévez López, Elisa. *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres. Nueva mirada*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Fernández, Amelia y Gutiérrez Diego Felipe. “Proyecto Vidas Móviles: caracterización de las poblaciones en situación de desplazamiento y vulnerable receptora en la localidad de Ciudad Bolívar.” <http://med.javeriana.edu.co/publi/vniversitas/serial/v50n1/pdf/Proyecto%20Vidas..pdf>. (consultado el 16 de julio de 2010).
- Fisco, Sonia. “Atroces realidades: la violencia sexual contra la mujer en el conflicto armado colombiano.” *Papel político* 17 (2005): 119-159.
- Fitzmyer, Joseph. *El Evangelio según San Lucas*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Frankl, Victor. *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona, Editorial Herder, 1977.
- Fundación Colombiana CedaVida. *El corazón de la guerra (guerreros ciegos)*. Bogotá: CedaVida, 1999.
- _____. *El presente: donde todo es posible. Una dinámica pedagógica para la cultura de paz*. 2 vols. Bogotá: CedaVida, 2008.

- _____. *Guerreros ciegos*. Bogotá: CedaVida, 1998.
- _____. *La cosecha de la ira*. Bogotá: CedaVida, 1996.
- _____. *La palabra de los inocentes, la construcción de lo impensable: la paz*. Bogotá: CedaVida, 2003.
- _____. *¿Por qué vincular a los hombres en la consolidación de la equidad de géneros? Una apuesta integral y relacional*. Bogotá: CedaVida, 2009.
- Galilea, Segundo. *Religiosidad popular y pastoral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- García-Baró López, Miguel. *Pensar la compasión*. Madrid: Pontificia Universidad de Comillas, 2009.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo* (3a. ed.). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001. Disponible en: http://books.google.com.co/books?id=7tG5gEdpQw8C&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultado el 2 de septiembre de 2010).
- Greer, Germaine. *La mujer completa*. Barcelona, Editorial Kairós, 2000.
- Grupo de Trabajo “Mujer y género, por la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación”. *Recomendaciones para garantizar los derechos a la verdad, la justicia y la reparación de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda., 2008.
- Guerra, Debbie y Skewes, Juan Carlos. “La historia de vida como contradiscurso: pliegues y repliegues de una mujer.” *Proposiciones* 29 (1992): número completo. Disponible en: http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PROP-29/34GUERRA.DOC (consultado el 24 de noviembre de 2009).
- Guerrero Acevedo, Patricia, Ariza Altahona, Alexis y González Piñeros, Lina. *Desde el corazón de las mujeres desplazadas. Una estrategia de resistencia jurídica de la Liga de Mujeres Des-*

- plazadas. Cartagena de Indias: Liga de Mujeres Desplazadas, 2009.
- Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *El Dios de la vida*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989.
- Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José de Costa Rica: Editorial Universidad Nacional, 2005.
- _____. *El grito del sujeto: del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: DEI, 1998.
- _____. “Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.” Material en borrador para la discusión. San José de Costa Rica, 2007.
- Hurtado, María Cristina. “Violencias de género y acceso a la justicia: un enfoque desde la perspectiva de género.” Santa Marta, Defensoría del Pueblo, 1 de junio de 2007. <http://www.defensoria.org.co/red/anexos/pdf/09/ninez1.pdf> (consultado el 27 de agosto de 2010).
- Kramarae, Cheri y Spender, Dale (eds.). *Enciclopedia internacional de las mujeres*. Edición especial para el ámbito hispanohablante. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- Langer, Cordula. *Evangelio de Lucas. Hechos de los Apóstoles*. Biblioteca Bíblica Básica. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.
- Leon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.
- Levoratti, Armando. *Comentario bíblico latinoamericano*. Vol. I. *Pentateuco y textos narrativos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005.
- _____. *Comentario bíblico latinoamericano. Antiguo Testamento*. Vol. II. *Libros proféticos y sapienciales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- López Pérez, María José. “Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías.” En *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, editado por Mercedes Navarro, 9-23. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.

- Malenka, Miriam. "El cuerpo de mujer como campo de batalla." *International Peace Observatory*, <http://www.peaceobservatory.org/es/1056316402/el-cuerpo-de-mujer-como-campo-de-batalla> (consultado el 18 de marzo de 2009).
- Marconcini, Benito. *Los sinópticos: formación, redacción*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Marguerat, Daniel, y Bourquin Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Mayorga, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. México: Anthropos-UAM, 2003.
- Melich, Joan-Carles. *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía de los relatos del Holocausto*. México: Anthropos, 2001.
- Merteens, Donny. "Género, desplazamiento, derechos." En *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, editado por Martha N. Bello, 197-204. Bogotá: Acnur-Unhcr-Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- _____. "Víctimas y sobrevivientes de la guerra: tres miradas de género." *Foro* 59-60 (1998): 87-103.
- Merteens, Donny y Segura, Nora. "Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia." *Nueva sociedad* 148 (1997): 30-43.
- Metz, J. B. "Compasión. Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso." Conferencia pronunciada en Murcia, el 25 de octubre de 1999. *Foro Ignacio Ellacuría*, <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm> (consultado el 23 de octubre de 2009).
- _____. *Memoria passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- _____. *Por una cultura de la memoria*. México: Anthropos, 1999.
- Meza Salcedo, Guillermo. "La Buena Nueva de la ternura en el cuarto mundo." *Celam*, <http://www.celam.org/dependencias/itepal/vida%20itepal/La%20Buena%20Nueva%20de%20la%20Ternura.doc> (consultado el 2 de diciembre de 2009).

- Molano Bravo, Alfredo. *Desterrados: crónicas del desarraigo*. Bogotá: Áncora, 2001.
- Muñoz, Jaime. "Aportes de la teología de la liberación a la reflexión sobre la experiencia del pecado." *Theologica Xaveriana* 142 (2002): 277-290.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Cuando la Biblia cuenta. Claves de la narrativa bíblica*. Salamanca: PPC, 2003.
- _____. (ed.). *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia*. Colección Biblia Mujer. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- _____. "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea." En *Cuerpos de mujer en sus (con)textos anglogermánicos, hispánicos y mediterráneos: una aproximación literaria, socio-simbólica y crítico-alegórica*, coordinado por Mercedes Arriaga Flórez y José Manuel Estévez Saá, 227-242. Sevilla: Arcibel Editores, 2005. Disponible en *Ciudad de las mujeres*, www.ciudaddemujeres.com/articulos (consultado el 10 de abril de 2010).
- _____. *En el umbral de la muerte. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- _____. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. Los libros de Josué, Jueces y Rut*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- _____. "Los apóstoles y sus hechos. Mujeres en los Hechos de los Apóstoles." En *10 mujeres escriben teología*, dirigida por M. Navarro, 252-298. Navarra: Verbo Divino: 1992.
- _____. (ed.). *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Colección Biblia Mujer. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Navia Velasco, Carmiña. "El cuerpo de las mujeres y los hombres desplazados. Notas para una llamada teológica." *Theologica Xaveriana* 149 (2004): 33-54.
- _____. *Ensayos bíblicos teológicos. Miradas femeninas*. Bogotá: Editorial Dimensión Educativa, 2005.
- _____. *La ciudad interpela la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino, 2001.

- _____. *La nueva Jerusalén femenina*. Bogotá: Editorial Dimensión Educativa, 1999.
- _____. “La violación sexual, una mirada bíblico-teológica.” En *Ensayos bíblicos teológicos. Miradas femeninas*, por C. Navia, 71-107. Bogotá: Editorial Dimensión Educativa, 2005.
- O’Collins, Gerard, y Farrugia, Edward G. *Diccionario abreviado de teología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.
- Ojeda, G. y Murad, Rocío. *Salud sexual y reproductiva en zonas marginadas. Situación de las mujeres desplazadas*. Bogotá: Pro-familia, 2001.
- Oñoro, Fidel. “¿Cómo hacerse prójimo del necesitado? La praxis de misericordia del buen samaritano. Apoyo para la *Lectio divina* del Evangelio del domingo décimo quinto del tiempo ordinario, Bogotá, 11 de julio de 2010.” *Homilética*, <http://www.homiletica.org/fidelonoroCicloC.htm> (consultado el 11 de septiembre de 2010).
- Organización de los Estados Americanos, OEA, Comisión Interamericana de Derechos humanos. “Las mujeres frente a la violencia y a la discriminación derivada del conflicto armado en Colombia.” *CIDH*, <http://www.cidh.org/countryrep/colombiamujeres06sp/informe%20mujeres%20colombia%202006%20espanol.pdf>. (consultado el 12 de noviembre de 2009).
- Osorio, Flor Edilma. “Recomenzar vidas, redefinir identidades.” En *Desplazamiento forzado, dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*, editado por Martha N. Bello, 175-186. Bogotá: Acnur-Unhcr-Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- _____. *Territorialidades en suspenso. Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Bogotá: Codhes, 2009.
- Oxfam. “Informe de Oxfam Internacional. La violencia sexual en Colombia: un arma de guerra. Bogotá, 9 de septiembre de 2009.” *Oxfam*, www.oxfam.org/es/policy/violencia-sexual-colombia (consultado el 14 de febrero de 2010).
- _____. “IX Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia. Mesa de Trabajo ‘Mujer y conflicto armado’.” *Oxfam*, <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/>

- files/bp-sexual-violence-colombia-sp.pdf (consultado el 30 de noviembre del 2009).
- Pablo VI. “Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975).” *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 23 de enero de 2010).
- Parra, Alberto. *Textos, contextos, y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Pérez Aguirre, Luis. *La opción entrañable ante los despojados de sus derechos*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Pérez M., Manuel Enrique. *Territorio y desplazamiento. El caso de Altos de Cazucá*. Bogotá: Javegraf, 2004.
- Pikaza, Xabier. *Antropología bíblica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. “Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa. Mitos y símbolos de sometimiento femenino.” En *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología*, editado por Mercedes Navarro, 25-78. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Porcile Santiso, María Teresa. *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia: una perspectiva antropológica*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1995.
- Radford R., Rosmary. “Interpretación feminista. Un método de correlación.” En *Interpretación feminista de la Biblia*, por Letty M. Russell, 133-148. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1995.
- Rankka, Kristine. *La mujer y el valor del sufrimiento*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- Restrepo Sierra, Argiro. *La revelación según René Latourelle*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000. Disponible en: <http://books.google.com.co/books?id=XGbDQdRSxjEC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> (consultado el 30 de noviembre de 2010).
- Ricoeur, Paul. *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores, 2007.

- Rossano, Pietro (dir.). *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Traducido por Eloy Requena Calvo y Alfonso Ortiz. Madrid: Paulinas, 1990.
- Saout, Yves. *El Evangelio de Jesucristo según San Lucas*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2007.
- Schmid, Josef. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder, 1968.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Cristología feminista crítica. Jesús hijo de Miriam, profeta de sabiduría*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- _____. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Silva, Omer. “El análisis del discurso según Van Dijk y los estudios de la comunicación.” *Razón y Palabra* 26, Año 7 (2002), <http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n26/osilva.html#os> (consultado el 28 de mayo de 2010).
- Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada, SnaiPd, Gobierno Nacional de Colombia. “Acta de la Segunda Reunión-Taller sobre Enfoque Diferencial.” Bogotá, 10 de noviembre de 2007.
- Sobrino, Jon. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- _____. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid, Editorial Trotta, 1991.
- _____. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- _____. “La Iglesia samaritana y el principio-misericordia.” *Servicios Koinonía*, <http://servicioskoinonia.org/relat/192.htm> (consultado el 28 de septiembre de 2010).
- Solarte, Roberto. “Voces y silencios. Paradojas de la Virgen.” *Theologica Xaveriana* Vol. 54, No. 1 (2004): 93-118.
- Sölle, Dorothee D. *Sufrimiento*. Salamanca: Sígueme, 1978.

- Sols Lucía, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Tamayo, Juan José. “Las teologías de Abya-Yala. Valoración desde la teología sistemática.” *Pasos* 109 (2003), Departamento Ecueménico de Investigaciones, DEI, http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=1&pasos_nro=109&fecha_pasos=Segunda%20%C9poca%202003.%20Septiembre%20-%20Octubre.&especial=0 (consultado el 8 de octubre de 2010).
- _____. “Teología para otro mundo posible.” *Revista Interacción* 42, *Sección Experiencias*, <http://perso.wanadoo.es/laicos/2005/942Tforo-teologia-liberacion.htm> (consultado el 8 de octubre de 2010).
- Tamez, Elsa. “La vida de las mujeres como texto sagrado.” *Concilium* 279 (1998): 419-428.
- Theidon, Kimberly. “Género en transición: Sentido común, mujeres en guerra.” Versión abreviada de la ponencia presentada en el Seminario Internacional “Condiciones para lograr la reconciliación en el Perú, 22-24 de agosto de 2006”. *Cuadernos de antropología social* (2006): 69-92.
- Tillich, Paúl. *Teología sistemática*. Vol. II. Salamanca: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- Torres, Fernando. “Misericordia, sustento de vida buena. Fundamentos bíblicos de la pedagogía de Jesús.” Documento inédito.
- Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2005.
- Van Dijk, Teun A. “La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad.” En *Métodos de análisis crítico del discurso*, editado por Ruth Wodak y Michael Meyer, 143-177. Barcelona: Gedisa, 2003. Disponible en: <http://www.discursos.org/Art/La%20multidisciplinariedad.pdf> (consultado el 8 de marzo del 2010).
- Vázquez Cardozo, Socorro. “Historias o relatos de vida: de lo individual a lo colectivo en la investigación.” *Universitas humanisticas* Vol. XXXI, No. 59 (2005): 53-63.

- Vélez, Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- _____. "Género y teología." *Theologica Xaveriana. Género y feminismo: una mirada teológica* 140 (2000): 525-544.
- _____. *Mujer y teología. Una aproximación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.
- Vivas Albán, María del Socorro. *Mujeres que buscan liberación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2001.
- _____. "Género y teología." *Theologica Xaveriana. Género y feminismo: una mirada teológica* 140 (2000): 525-544.
- Weems, Renita. *Amor, maltrato, matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

