

**LECTURA EN CLAVE ONTOLÓGICA DEL PENSAMIENTO Y PRAXIS POLÍTICA DEL
MOVIMIENTO ANABAUTISTA:
APORTES PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS DE LA JUSTICIA, LA PAZ Y LA
RECONCILIACIÓN**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE RELACIONES INTERNACIONALES Y CIENCIA POLÍTICA
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA
BOGOTÁ D. C.
2020**

**LECTURA EN CLAVE ONTOLÓGICA DEL PENSAMIENTO Y PRAXIS POLÍTICA DEL
MOVIMIENTO ANABAUTISTA:
APORTES PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS DE LA JUSTICIA, LA PAZ Y LA
RECONCILIACIÓN**

TANIA JULIETA ORREGO MACHUCA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE POLITÓLOGA

**DIRECTOR DE TESIS
MARÍA LUCÍA ZAPATA CANCELADO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE RELACIONES INTERNACIONALES Y CIENCIA POLÍTICA
CARRERA DE CIENCIA POLÍTICA
BOGOTÁ D. C
2020**

En memoria Héctor Iván y Ofelia.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a mi directora de tesis por acompañarme y guiarme en el proceso de escritura, pero sobre todo por recordarme que el ejercicio académico en ocasiones requiere mirar introspectivamente. En segundo lugar, a mi segundo tutor de tesis, mi papá, por su asesoría desde su experiencia académica y de fe. En tercer lugar, a mi comunidad de fe, por brindarme la oportunidad de experimentar a su lado la radicalidad del anabautismo. En cuarto lugar, a mi familia y amigos por su amor, apoyo y paciencia. Por último, a mi profesores y profesoras de las facultades de ciencia política y filosofía por formarme crítica y profesionalmente.

TABLA DE CONTENIDO

<i>Introducción</i>	1
<i>Marco Teórico</i>	4
Ontología Política	4
Construcción de la paz	10
Justicia Restaurativa	13
¿Qué es la Justicia Restaurativa?.....	13
<i>Capítulo I: La Reforma Radical</i>	17
Antecedentes	17
Surgimiento del Anabautismo	19
Autoridad y Noviolencia	25
Relaciones económicas como formas de re-existencia	28
<i>Capítulo I: Esbozo de una ontología política anabautista</i>	30
El Esquema de la Ley	30
La Introducción en el Relato Bíblico del Esquema de la Ley	32
Jesús y el esquema de la ley	34
La Noviolencia	37
La Superación del Esquema de la Ley	39
<i>Capítulo III: <u>Shālôm</u> como paz integral</i>	41
Shālôm como paz integral	44
Dimensión ontológico territorial: una dimensión olvidada	48
<i>Conclusiones</i>	50
<i>Anexos</i>	52
<i>Bibliografía</i>	53

INTRODUCCIÓN

El Acuerdo de Paz del gobierno colombiano con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) en el año 2016, marcó un hito importante en las dinámicas del conflicto en Colombia y seguramente en la región. Ello se debe, no sólo a la importancia del cese del enfrentamiento armado más prolongado en la región, cinco décadas, con más de 9.048.501¹ víctimas, sino también a las dinámicas institucionales, comunitarias y ciudadanas, nacionales e internacionales, que se articularon para llevar a cabo este acuerdo. Entre otras, la conformación del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), conformado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) Y la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el Contexto y en Razón del Conflicto Armado (UBPD). Además, gracias a la firma de los acuerdos, en los primeros años de su implementación, se redujeron las cifras de homicidios, secuestros, masacres, violaciones, reclutamiento de menores de edad, entre otros².

Ahora bien, varios retos, tensiones y desafíos para la reflexión en torno al conflicto y la construcción de la paz se evidenciaron durante el proceso de paz y su implementación. Uno de ellos, es que el conflicto armado en Colombia se ha venido complejizando en los últimos años, ya que, antes era posible hablar de organizaciones armadas a nivel nacional las cuales tenían una relativa cohesión y mando, ahora fragmentado en múltiples organizaciones armadas con influencia a nivel local y regional, cuestión que ha provocado, por un lado, una focalización del conflicto armado, y por otro, una degradación y volatilización del mismo. En consecuencia, la violencia ha aumentado en Colombia, una de las cifras más representativas de la agudización del conflicto es la de masacres, ya que, sólo para el mes de septiembre de 2020, fueron perpetradas 61 masacres donde murieron 246 personas y comparado con cifras del 2019 hubo un incremento de casi el doble de masacres (36 masacres

¹ Datos tomados del Registro Único de Víctimas (RUV).

² Ver: Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz. (2018). *Segundo Informe sobre el Estado Efectivo de Implementación del Acuerdo de Paz en Colombia diciembre 2016- mayo 2018*. Universidad de Notre Dame.

donde asesinaron a 133 personas). Otra de las situaciones preocupantes, es el asesinato a líderes sociales, ya que, desde la firma de los Acuerdos de Paz, hasta septiembre de 2020 han sido asesinados más de 1000 líderes sociales y personas defensoras de los DDHH (Indepaz, 2020). Lo anterior quiere decir, que las dinámicas del conflicto armado en Colombia están cambiando. De allí que surja la necesidad y la urgencia de proporcionar lentes distintos que permitan generar preguntas que eventualmente conducirán a respuestas creativas a situaciones particulares, en este caso para el contexto colombiano de construcción de paz.

En este horizonte, la presente investigación busca aportar elementos para la construcción de otros imaginarios de justicia, paz y reconciliación con base a una lectura hermenéutica en clave ontológica del pensamiento y la praxis política del movimiento anabautista. Esta investigación está motivada por mis intereses personales como aspirante a politóloga, y mi participación e involucramiento desde la infancia con procesos sociales y comunitarios relacionados con la praxis de una comunidad anabautista en Bogotá. Así, la pregunta que orienta la presente investigación es ¿De qué manera el pensamiento y la praxis política anabautista leída en clave de la ontología política, aporta a la reconstrucción de imaginarios de la justicia, la paz y la reconciliación?

En procura de la resolución de esta pregunta, este manuscrito tiene un carácter interdisciplinar debido a que, se nutre de diferentes fuentes del saber combinando algunos aportes de la teología política y la ciencia política, y en menor medida de la filosofía. Teniendo en cuenta lo anterior, el principal objetivo de este escrito es el de *esbozar una posible ontología política del movimiento anabautista como diseño de un mundo posible, y sobre la base de lo anterior, presentar algunas reflexiones para la construcción de la paz en Colombia*. Ahora bien, para llevar a cabo esta investigación fue necesario navegar la complejidad del estudio del pensamiento político de un movimiento religioso, complejidad que radica en el hecho de que sus creencias y su *praxis* se basan en la hermenéutica que como movimiento han hecho de los textos bíblicos, esto quiere decir que para esbozar una ontología política es necesario remitirse a dichas reflexiones teológicas, pero no quedarse en ellas, sino interpretarlas a la luz de categorías pertenecientes a la ciencia política. Es decir, fue necesario encontrar un balance entre las reflexiones teológicas y las propiamente teórico/políticas, sin privilegiar una sobre la otra. Sin embargo, en dicha complejidad radica también su relevancia,

ya que, la articulación entre ambas reflexiones tiene importantes contribuciones a la academia, pero también a la realidad política y social de Colombia.

Para lo anterior, este trabajo consta de tres momentos que dividen a su vez la estructura capitular. El primero de ellos, tiene como objetivo *dar cuenta del surgimiento y desarrollo del movimiento anabautista*, señalando algunos aspectos característicos respecto a sus creencias y a su *praxis*. Para ello, se señalarán algunos elementos relevantes entorno al contexto histórico, político, social y económico de la época en la que surge el movimiento, ya que, estos jugarán un papel clave en la forma en la que el movimiento surge, pero no solo eso, el contexto dará pistas sobre las maneras en la que los anabautistas generaron formas de resistencia, pero también de re-existencia. El segundo capítulo, tiene como objetivo *explorar el surgimiento de las nociones políticas del movimiento anabautista*, de allí, que lo que se busca es el esbozo de una ontología política y no una filosofía política o una teoría política del pensamiento político del movimiento, puesto que, de lo que se quiere dar cuenta es de la forma en la que se constituye lo existente, lo ente, en este caso las nociones sobre lo político. Para ello, fue necesario remitirse a la raíz, en este caso, remitirse a la raíz significa estudiar la interpretación anabautista del relato bíblico, el cual dará luces sobre el porqué del accionar del movimiento anabautista. Para finalizar, el tercer capítulo, tiene como objetivo *dar un aporte a la construcción de la paz en Colombia, a partir de la visión del shālôm como paz integral*.

El proceder metodológico de la investigación es de carácter cualitativo hermenéutico. La investigación cualitativa y hermenéutica, es un modo de acercarse al mundo empírico, sobre todo, al mundo de la experiencia humana y social. Este tipo de investigación se enfoca en comprender los fenómenos sociales, buscando interpretarlos a partir de las personas, sus prácticas y discursos, en este caso particular a partir de la revisión bibliográfica. Además, la investigación cualitativa busca comprender la forma en la que los integrantes de determinado grupo social se relacionan en distintos ámbitos de la existencia humana, pero también busca indagar “acerca de los fenómenos que los rodean, profundizar en sus experiencias, perspectivas, opiniones y significados, es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad.” (Sampieri, 2010, p. 364).

Por otro lado, se emplearon dos enfoques o diseños investigativos, para el primer capítulo el enfoque fenomenológico-hermenéutico, y para el segundo y tercer, el enfoque hermenéutico. Ahora bien, en el enfoque fenomenológico se presta especial atención a las perspectivas de las personas o del grupo que está siendo investigado, su objetivo principal es: “explorar, describir y comprender las experiencias de las personas con respecto a un fenómeno y descubrir los elementos en común de tales vivencias.” (p. 493). En este orden de ideas, el enfoque fenomenológico hermenéutico, se concentra en la interpretación de textos de la experiencia de vida del grupo de personas que están siendo investigadas. En este caso, en el primer capítulo, se interpretaron textos sobre la experiencia de los anabautistas en su construcción de comunidad, enfatizando aspectos en los que internamente tuvieron cohesión como movimiento religioso, y señalando elementos como la relación que tuvo el movimiento con su contexto social, político y económico. Por otro lado, en el segundo y tercer capítulo, se emplea el enfoque hermenéutico, el cual busca hacer una interpretación de los textos, pero además poner de manifiesto una determinada interpretación de la realidad “...aunque la hermenéutica tiene que ver, generalmente, con la comprensión e interpretación de textos...especialmente religiosos como la Biblia...ofrece, además, una comprensión e interpretación de toda la realidad social y humana.” (Marín, 2012, p. 132).

MARCO TEÓRICO

Ontología Política

Este escrito trajo consigo un doble desafío: el primero, encontrar una forma de entender el pensamiento político de un movimiento particular, como el anabautista, sin caer en una concepción reductivista del pensamiento político; el segundo, supuso el ejercicio de pensar el carácter y las implicaciones políticas de ciertas prácticas e ideas inspiradas en una experiencia religiosa particular. En este horizonte, el reto fue encontrar un modo de acercarse a la política, sin caer en las frecuentes divisiones que se suelen hacer entre teoría política y filosofía política, ya que, una vez adentrados en el pensamiento político de este movimiento, es imposible enmarcarlo en alguna de las dos tradiciones. Y por otro, hacer una interpretación en perspectiva de una ontología política de contenidos de carácter teológico-político de este

movimiento. Dicha forma de entender el pensamiento político la posibilita el concepto de ontología política, el cual se expondrá a continuación.

Así pues, para comenzar a entender este concepto de ontología política, es importante iniciar por el problema de la representación. El filósofo argentino Emmanuel Biset (2013), argumenta que el esquema de representación tiene dos formas: la primera, tiene un sentido más amplio, y supone una diferenciación entre lo principal y lo secundario, es decir, se da en una relación de jerarquía, en este caso una jerarquía en la organización del saber; en este orden de ideas, la filosofía se establece como forma de saber principal, sobre la que después derivan disciplinas como la metafísica y la lógica, como áreas fundantes, y de estas la existencia de áreas específicas como: la ética, la política y la poética. De allí que, la posibilidad de un pensamiento de la política tenga que pasar por la definición previa de los grados superiores de conocimiento, dicho de otro modo, para hacer una aproximación a la política se requieren establecer premisas a partir de principios metafísicos, lógicos y epistemológicos, como fundamentos irreductibles de cualquier tipo de saber, y en este caso de la política. De este modo, el término representación en esta primera aproximación, nombra la relación dentro-fuera.

En segundo lugar, la representación: “nombra una cierta forma de entender la modernidad...la modernidad sería la época de la imagen del mundo, es decir, una época constituida desde el esquema sujeto-objeto” (p. 124), este esquema se puede entender a partir de la triada: subjetividad, objeto y representación, donde la realidad actúa como un objeto externo y objetivo, que se presenta ante un sujeto, quien hace una representación mental de dicho objeto. Este modo de representación de la racionalidad moderna implica que: “El sujeto se pone a sí mismo como escena donde lo ente tiene que representarse, y así lo ente se convierte en objeto en relación con un sujeto que lo funda.” (p. 124). En otras palabras, el sujeto es quien determina lo representado, o en términos ontológicos, el sujeto define qué es lo que constituye mundo. Ahora bien, en la modernidad, la certeza del objeto la funda el sujeto, de modo que, para que la política se constituya como un ámbito objetivo, sus leyes deben ser fijadas por el sujeto de la ciencia, además de que: “la ciencia al representarse la política la constituye no sólo como área particular, sino que le otorga su legalidad específica.” (p. 125).

En este sentido, este modo de racionalidad moderna (el esquema de la representación) en el pensamiento político supone el dominio de una ciencia, de la ciencia política, que dicta y da legitimidad a las formas de ordenamiento de lo posible o de lo existente, y en el campo de lo político la mejor forma de gobierno. En este orden de ideas, desarrollar un pensamiento político a partir del esquema de representación supondría elaborar una forma de saber sobre un área determinada. Por lo anterior, Biset (2013) busca un esquema que le permita elaborar un pensamiento político más allá del esquema de representación, y de su sobredeterminación epistemológica, es decir, de la “teoría”³. Lo que el autor propone, no es la elaboración de una teoría sino de una ontología, la elaboración de una ontología política.

Ahora bien, el concepto de ontología ha sido usado extensamente por la tradición filosófica, y el término está compuesto por dos elementos que la vinculan (onto-logía): *ontos* palabra que hace referencia al ente, ser y estar, y *logos* que hace referencia a la palabra, pensamiento, intelección; entonces “onto-logía indicaría el discurso específico del ser en tanto ser” (p.128). Es necesario precisar, que contemporáneamente, la palabra logos se define como lenguaje. El lenguaje, según el filósofo argentino, basado en las interpretaciones de Heidegger, es el lugar donde se abre el ser -sin embargo, no es el único como se explicará más adelante-, por medio de la pregunta se indaga sobre los modos de ser, y sobre las formas en que y cómo lo existente se ha constituido como tal. Esto no quiere decir, que la pregunta indague únicamente sobre una trayectoria histórica de algo que ya existe, sino que: “el preguntar mismo al abrir la cuestión de los modos de ser, inventa una dimensión no existente.” (p. 130).

Biset propone una redefinición de lo que se entiende por pensamiento político, ello a través del concepto de ontología política, la cual busca a su vez superar el dualismo moderno de la representación, y salir de su sobredeterminación epistemológica, es decir, de la teoría. Lo que preocupa a la ontología política entonces, no es la elaboración de una teoría, sino que, lo que busca es una forma de comprender aquello que se denomina teoría política o filosofía política. En un sentido más estricto, la ontología, indaga sobre los modos en los que se

³ Biset (2013), define “teoría” como: “la fijación de un marco analítico que permite analizar los fenómenos políticos, sea en un marco normativo que permite fijar un cierto orden político deseable, sea en un marco descriptivo que busca circunscribir la política en determinadas coordenadas histórico-geográficas.” (p. 128).

configura el mundo o la realidad, sin embargo, estas construcciones de realidad no son un proceso objetivo y universal como lo propone la racionalidad moderna, sino que más bien, son procesos de construcción de mundo singulares. En este orden de ideas, pensar políticamente, se dirige entonces a los modos en los que se configura una existencia singular, que se constituye en un entramado de mediaciones de procesos materiales y praxeológicos:

Pensar políticamente no se dirige a un objeto específico, sino a cómo se configura un modo de existencia singular. Un cómo que no es un a priori, sino la serie de mediaciones que constituyen los procesos materiales por los que un mundo es tal. (p. 135)

La propuesta del argentino posibilita un primer acercamiento a una definición de ontología política, ya que, en primer lugar, da luces sobre el problema de la representación en la ontología moderna, que se retomará más adelante con las propuestas de Arturo Escobar (2017) y Mario Blaser (2019). En segundo lugar, brinda una definición de ontología política que cruza por dos sentidos: el primero, es que es un enunciado sobre el mundo, ya que, indica que la configuración de mundo no es sino una serie de mediaciones contingentes, y, en segundo lugar, es un enunciado sobre el pensamiento, ya que, pensar políticamente es una pregunta que abre el sentido a diversos modos de ser, esta pregunta muestra el carácter contingente de mundo.

Por otro lado, el término ontología política, ha venido tomando fuerza entre los académicos críticos en América Latina, debido a que permite una comprensión menos rígida sobre las realidades, las formas en las que la sociedad define lo existente, y su articulación con el entramado de las relaciones de poder, en contextos regionales. Entre los académicos que han indagado sobre este concepto se encuentra el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2017) y el paraguayo Mario Blaser (2019), entre otros, quienes además de definir el término ontología política, lo han aplicado a contextos regionales en América Latina. Estas teorías críticas cuestionan, y buscan la superación del abismo ontológico⁴ del binarismo moderno. Es necesario recordar entonces, que, en la concepción dualista, la idea de

⁴ En la racionalidad moderna el estudio de lo que es en cuanto que es (ontología), y para explicar lo existente se ha adoptado el modelo de la representación, este concibe al sujeto y al objeto como dos dimensiones separadas, desatendiendo el estudio sobre las formas en las que las cosas que existen tienen una relación recíproca y contingente.

representación supone: en primer lugar, un acuerdo respecto a qué es lo representado, y, por ende, supone, que aquello que es definido como lo representado es externo al sujeto, además de subordinado a este. Esto supone entonces, una jerarquía óptica, que en escenarios de la vida cotidiana significa un modo determinado de relacionamiento de lo humano y lo no humano en aspectos como lo económico, lo jurídico, lo político, lo cultural y lo relacional, puesto que, al no tener la misma dignidad óptica que el hombre (sujeto), lo no humano (objeto) está subordinado a este.

Es por esta razón, que la ontología juega un papel fundamental en el campo de lo político, en cuanto a que lo que se debate, en primera instancia, es el reconocimiento de lo que existe como ente, y la forma en la que nos relacionamos con aquello que reconocemos como existente. En este sentido, no es lo mismo, pensar en un árbol -como lo hace la racionalidad occidental- como un recurso, un accidente; que pensar en un árbol como: hermano, ancestro, par espiritual, donde adquieren un grado de dignidad ontológica, y por ende un modo de relacionamiento distinto, como lo tienen otras ontologías no dualistas como las de las comunidades indígenas y negras en Colombia, quienes atribuyen un ‘exceso’ ontológico a lo no humano.

Ahora bien, como contrapropuesta al binarismo moderno surge el giro ontológico⁵, se indaga no sólo por las esencias y fundamentos últimos de lo existente, sino que, se toma el paso para indagar las formas en las que lo existente se constituye como tal, esto quiere decir, que se abre la posibilidad de pensar en las interacciones (*enaction*), los actos, y las relaciones contingentes que configuran mundos. Contrario a como lo propone la racionalidad occidental, sobre la existencia de una única realidad objetiva que configura mundo; en el giro ontológico se propone una multiplicidad de configuraciones sociales de mundos, una multiplicidad ontológica o como lo llamará Escobar “pluriversos”. Dichos pluriversos son mundos radicalmente distintos que entre ellos tienen conexiones parciales y contingentes. En este marco se entiende el sentido de la pregunta de la ontología política, la cual es la pregunta por el cómo lo existente se ha constituido como tal, lo existente entendido desde la multiplicidad de mundos.

⁵ El giro ontológico surge en estudios antropológicos de trabajos etnográficos con comunidades indígenas de la amazonia, desarrollados por Phillippe Descola y Eduardo Viveiros, en los años noventa.

Ahora bien, quien ha dado una definición concreta del término ontología política fue Blaser, a quien Escobar retoma en su libro⁶, dicha definición consta entonces de tres consideraciones. La primera, es que la ontología política pasa por las premisas sobre cuáles son las entidades las que realmente existen en el mundo, dichas entidades pueden ser: los individuos, las ideas, la mente, como también pueden serlo: la espiritualidad, la religión, la economía, los árboles, etc. La segunda, es que la ontología política estudia el modo en el que nos relacionamos con lo existente, es decir, no se trata únicamente de las representaciones o ideas concretas que nos hacemos sobre los entes, sino la forma o las prácticas concretas por medio de las cuales nos relacionamos con los objetos, creando así mundos. La tercera, en palabras de Escobar (2017): “las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo.” (p. 96).

Esta definición tiene además dos dimensiones, la primera “se refiere ... a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular, estos procesos, con frecuencia, conllevan negociaciones en el campo de poder” (p. 97), es decir, que cuando nos relacionamos con los entes y creamos mundo -ontología-, con frecuencia este proceso (por así llamarlo) nos lleva a generar articulaciones entre mundos o dinámicas intra-mundos, que generan y se generan desde relaciones de poder, pero también negociaciones al interior de estas. En segundo lugar, la ontología política no solo se ocupa de la investigación de la construcción de mundo y posterior negociación intra-mundo, sino que, también, se ocupa de investigar los conflictos que surgen “cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entrelazarse con otros mundos” (p. 97). Esta doble dimensión de la definición de ontología política permite plantear una tercera dimensión, esta es la “*ontological politics*” o la práctica política ontológica. En esta, se quiere resaltar la dimensión política de la ontología, como también, la dimensión ontológica de la política. Esto quiere decir, que, por un lado, toda ontología crea una forma de entender y de hacer política, es decir, las prácticas políticas: “las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o

⁶ *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.*

representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas.” (p. 95), en este caso, prácticas en el ámbito de lo político. Por otro lado, muchos conflictos políticos se basan en premisas ontológicas o en comprensiones de mundo, ya sean, conflictos intra-mundo o conflictos inter-mundos.

A modo de conclusión, la ontología política es un concepto que muchas veces puede parecer abstracto, pero que, tiene consecuencias en lo real y lo relacional. Su redefinición del pensamiento político, como una comprensión por fuera de su sobredeterminación epistemológica, es decir, de la teoría, permite la indagación por los modos de ser y sus consecuencias en las prácticas de la política, fuera de la ambición de llegar a conclusiones universales y objetivas. Por ello, no se apuntará a la elaboración de una teoría sobre el pensamiento político del movimiento anabautista, sino a una ontología, a una ontología política, que se preocupa por narrar los modos en los que se configuran las realidades contingentes (los pluriversos), sus articulaciones y conflictos con otras formas de mundo, y sobre todo se buscará develar las prácticas políticas, sociales y éticas que se generan entorno a dichas construcciones.

Construcción de la paz

Los conflictos son dinámicas sociales que forman parte de la cotidianidad de las relaciones humanas (Zapata, 2009). Más aún, las conflictividades pueden entenderse como condición necesaria para el cambio y la transformación social. No obstante, hay conflictos que se son llevados a expresiones violentas y armadas, donde los actores utilizan métodos violentos para lograr su objetivo, y en algunos casos este tipo de conflictos pueden prolongarse en el tiempo. Este es el caso colombiano, donde el conflicto armado se ha mantenido por más de cuatro décadas, dejando un saldo de 9.005.319⁷ de víctimas. De conflictos armados de esta naturaleza, surge la necesidad de buscar salidas a la violencia por medio de procesos transformadores, para pasar de una situación desfavorable, como lo es el conflicto armado, vulneración de derechos, desaparición, masacres, a una situación positiva donde primen los derechos humanos, la democracia, el bienestar y la equidad social, o, en

⁷ Esta cifra fue tomada del Registro Único de Víctimas (RUV) de la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, en el mes de mayo del 2020.

otras palabras, una paz sostenible. Este es el reto que actualmente enfrenta Colombia después de la firma del Acuerdo de Paz en el año 2016, este es el de la construcción de una paz que vaya más allá del silencio de los fusiles a una paz con justicia social.

Uno de los académicos que más ha estudiado el concepto de construcción de la paz, es el investigador y mediador John Paul Lederach, quien, gracias a su larga experiencia en investigación y mediación de conflictos armados en Latinoamérica, África y en centro y sureste de Asia, elaboró un marco conceptual amplio respecto al tema en cuestión. En un primer acercamiento al concepto Lederach (2007) afirma que, la construcción de la paz es: “un concepto global que abarca, produce y sostiene toda la serie de procesos, planteamientos y etapas necesarias para transformar los conflictos en relaciones más pacíficas y sostenibles” (p. 54). Es importante aclarar, que Lederach plantea que el concepto de construcción de paz es un proceso social, y por ende es dinámico y contingente, en el cual se busca la transformación de los problemas estructurales, dinámicas, y relaciones sociales que llevaron en primer lugar al conflicto, y posteriormente al conflicto armado. Lo anterior también implica que, para que un proceso de construcción de la paz sea exitoso, necesariamente hay que tener una cierta sensibilidad a las realidades subjetivas y empíricas de cada sociedad, o como se mencionó en el primer apartado, sensibilidad a la construcción de mundo.

Ahora bien, en sociedades donde la violencia y el conflicto armado han roto el tejido social y las relaciones intrincadas en este, es crucial adoptar medidas que vayan más allá de la negociación de acuerdos de paz, donde es necesario tomar medidas que apunten a la raíz del problema y al rompimiento del tejido social. En este orden de ideas la reconciliación juega un papel fundamental en la construcción de la paz. En esencia, la reconciliación representa:

El punto de encuentro donde se pueden aunar los intereses del pasado y del futuro. La reconciliación como encuentro plantea que el espacio para admitir el pasado e imaginar el futuro son los ingredientes necesarios para reconstruir el presente. Para que esto suceda las personas deben descubrir formas de encontrarse consigo mismas y con sus enemigos, sus esperanzas y sus miedos. (Lederach, 2007, p.60)

En este sentido, la reconciliación tiene un reto fundamental, y es el buscar formas innovadoras de crear momentos y espacios en el tiempo, para poner en contacto a dos oponentes, a dos enemigos, los cuales tienen percepciones distintas del pasado en común,

que muchas veces están mediadas por emociones y sentimientos, que van desde la rabia hasta el dolor. Precisamente allí está el reto, el de abrir un espacio en donde se puedan expresar dichas percepciones y con ellas el trauma y el dolor de lo acontecido, sin entrar en un círculo vicioso de la mutua exclusividad. Dicho espacio debe brindar la posibilidad de reconocer y asumir la validez de las experiencias y sentimientos de los otros, sus mundos en perspectiva ontológica, admitiendo la humanidad del otro, misma de la que se le ha despojado al oponente cuando se le entiende como otro, como lo otro que hay que eliminar, de allí que el primer paso para la recuperación de las relaciones sea el reconocimiento mutuo.

Otra cuestión importante es el reconocimiento del futuro en interdependencia, esto quiere decir que, en algún punto es necesario reconocer que el oponente estuvo vinculado de alguna forma en el pasado, pero también es la posibilidad de pensar un futuro mutuamente compartido, en el cual los intereses y necesidades pueden confluir en un mismo espacio, en este sentido, la reconciliación consiste en posibilitar un espacio social en donde: “la verdad y el perdón estén validados y unidos, en vez de un marco en el que uno deba descalificar al otro, o donde se conciban como piezas separadas y fragmentadas.” (p. 64). Por otra parte, es necesario reconocer que lo subyacente a la reconciliación son las relaciones, las mismas que en algún punto de la historia compartida se fragmentaron, de allí que la reconciliación sea una invitación a replantearse dichas relaciones, a fin de crear unas nuevas a partir del reconocimiento mutuo y de la disposición a pensar la posibilidad de un futuro compartido, cuestión que permite remitirse al pasado con otra disposición o con otros lentes, pero también como medio para enfrentarse al presente.

La construcción de la paz es la capacidad de imaginar respuestas e iniciativas innovadoras que promuevan el cambio pacífico de las dinámicas de violencia, pero también la transformación de las relaciones antagónicas que llevaron a la violencia. A esto mismo, Escobar (2016), en perspectiva ontológica, denomina diseño de mundos. Este proceso de transformación debe pasar, por el reconocimiento mutuo entre antagonistas, y también la aceptación de un pasado doloroso en común y un futuro compartido en el que pueden confluir las necesidades y las aspiraciones, precisamente ese es el espacio temporal y material que proporciona la reconciliación. Por otro lado, la construcción de paz también requiere de la coordinación y articulación de actores, en varios niveles de la sociedad, desde quienes están

construyendo la paz desde la base, en las comunidades, como quienes están en el medio, como organizaciones sociales y no gubernamentales, hasta los tomadores de decisiones en el gobierno y personajes influyentes (Escobar, 2016; Torres, 2013; Lederach, 2007). Pero, sobre todo, la construcción de la paz es un compromiso con el cambio de las relaciones destructivas del odio, del temor, y de la violencia, a relaciones de respeto mutuo y de compromiso con la transformación, es dar el paso de lo que destruye a lo que construye.

Justicia Restaurativa

No hay consensos respecto a cuándo y dónde comenzó la Justicia Restaurativa (en adelante JR). Sin embargo, es posible rastrear los inicios de la justicia restaurativa como método y crítica a la justicia penal ordinaria en los años 80' en Canadá. Según Zehr (1990), los inicios del movimiento de JR en el marco de la justicia criminal emergieron en los años 80' en Canadá como propuesta de un Centro Menonita para tratar casos pequeños de vandalismo con jóvenes, al ver el éxito que tuvo el programa este comenzó a replicarse en Estados Unidos bajo el nombre de Programa de Reconciliación Víctima/Ofensor (conocido por sus siglas en inglés VoRp). El programa fue evolucionando con nuevas estrategias y prácticas, que con el tiempo han llamado “restaurativas”, y que poco a poco se fueron replicando y extendiendo en otros países. La mediación víctima-ofensor es un método, entre otros, que la JR emplea. Sin embargo, es importante mencionar que, la JR va mucho más allá y es más compleja que la mediación y la conciliación, como se verá más adelante. Pues en efecto, hay gran variedad de prácticas que responden a la lógica restaurativa en la antigüedad, que no necesariamente se acomodan al concepto moderno, pero que operan de bajo la misma lógica, la restaurativa. A pesar de que el rastreo de estas prácticas antiguas puede ser profundamente interesante, y seguramente tiene mucho que enseñarle a la JR moderna, este escrito no se ocupará de ellas. Únicamente esbozará brevemente, la justicia y la paz bíblica que inspiró el concepto justicia restaurativa anabautista, que dio origen (según Zehr) a la JR moderna.

¿Qué es la Justicia Restaurativa?

Uno de los grandes retos de la construcción de la paz, es la administración de la justicia en sociedades que atraviesan transiciones del conflicto armado a la paz. La justicia ordinaria

ha probado ser insuficiente en este tipo de contextos -sociedades en transición-. Una de las alternativas al problema de la justicia ha sido la justicia restaurativa. Ahora bien, tanto la justicia ordinaria de carácter retributivo como la intuición moral de la JR reconocen que el crimen o el daño ocasionado como resultado de la violencia es una disrupción del equilibrio, *ergo*, la víctima (o víctimas) merecen algo y el ofensor (u ofensores) deben algo. Ambos enfoques sostienen que debe existir de alguna manera la proporcionalidad, entre el acto cometido y la respuesta que debe ser dada. No obstante, difieren en la forma como debe pagarse la ofensa. Por un lado, la teoría retributiva sostiene que la forma de pago debe ser el dolor⁸, que en la época moderna se traduce en tiempo de condena en prisión. Los desarrollos contemporáneos de JR surgen como crítica al sistema penal imperante, y a las formas en las que este castiga los crímenes ordinarios. El concepto de JR, como su nombre lo indica, entiende la justicia no como la retribución, sino como restauración a las víctimas por el daño realizado. Esta forma de entender la justicia concibe el crimen como una lesión, y a la justicia como la encargada de atender a dichas lesiones y promover la sanación desde adentro, desde la raíz.

El crimen produce lesiones, según Zehr (1990), porque es en esencia una violación. Es una violación del ser, del espacio privado, de las creencias, de la percepción misma de lo que se es y de la comunidad, nótese el carácter ontológico del crimen. El crimen es devastador porque: “altera dos suposiciones básicas en las que basamos nuestras vidas: nuestra creencia de que el mundo es un lugar con orden y significado, y nuestra creencia de autonomía personal. Ambas suposiciones son esenciales para sentirnos íntegros.” (p. 21). En este sentido, la tarea de la JR es involucrar, dentro de lo posible, a todos los actores involucrados para que en conjunto se pueda identificar y atender colectivamente a los daños, sobre todo, a los daños provocados a la víctima (o víctimas). Sin embargo, la JR entiende que un crimen produce lesiones en cuatro dimensiones: las víctimas, las relaciones personales, la comunidad y el ofensor, y a pesar de que sus dos prioridades se encuentren en la víctima y en el restablecimiento de las relaciones sociales, la JR busca también brindar oportunidades para

⁸ Según Howard Zehr (1990): “cuando hablamos del castigo, hablamos acerca de infligir dolor intencionadamente. Nils Christie nos ha ayudado a ver que la ley penal es de hecho una “ley del dolor” porque es un mecanismo complejo para administrar dosis “justas” de dolor.” (p. 70).

que el ofensor pueda tomar responsabilidad de sus acciones, y en algunas ocasiones, sanar sus lesiones. Así la JR se centra en el daño, esto quiere decir que el crimen se concibe, antes que nada, como un daño ocasionado a las personas, pero también es un daño en el tejido social de las comunidades. En la dimensión personal, el crimen altera el sentido de orden y significado que se tiene sobre realidad. Ello se debe, a que el crimen destroza el sentido de autonomía, ya que, el ofensor está tomando el control de la vida, de la propiedad, del espacio, es decir, se altera la visión que se tenía sobre la propia autonomía⁹. Lo que puede generar un quebrantamiento en la confianza hacia las relaciones con la alteridad. En este sentido, la justicia puede convertirse en el espacio que de un marco de significado a la experiencia vivida.

El crimen es también una agresión contra las relaciones justas, y en este sentido tendría una dimensión social. Esto no quiere decir que, cuando hay una violación o una ofensa hacia una persona determinada, la principal víctima sea la sociedad, ni mucho menos el Estado, sino que la sociedad juega un rol determinante en el desarrollo del proceso de justicia. Uno de los principales objetivos de la JR, es avanzar hacia la reconciliación, hacia las relaciones sanas, incluso si sólo es parcialmente. Este es un paso no sólo para la sanación de la víctima y del ofensor, sino también de la comunidad. En este orden de ideas, JR no busca forzar que la reconciliación ocurra, pero sí debe proveer oportunidades reales para que esto ocurra. Empero, para que la reconciliación sea una posibilidad es preciso atender a las necesidades de las víctimas, esto en términos materiales como simbólicos.

Dichas necesidades requieren que los distintos actores involucrados tomen responsabilidad de dichas necesidades, especialmente el ofensor. La responsabilidad por parte del ofensor en la JR no tiene un carácter punitivo, al menos no completamente. La responsabilidad en términos restaurativos para el ofensor implica, por una parte, reconocer el daño que ha hecho, y por otra, buscar formas para reparar dicho daño. Sin embargo, dichas responsabilidades no apuntan únicamente al ofensor, sino también al sistema de justicia, a la comunidad, a la familia, a las organizaciones civiles, etc. Sobre todo, la JR busca involucrar al ofensor en el proceso de restauración de la víctima, además de permitirle espacios para la

⁹ Al respecto ver: Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Donde el autor muestra el vínculo entre la ontología política, el diseño de mundos y la autonomía.

restitución, cuestión que implica un reconocimiento del daño realizado, y es una declaración de responsabilidad por parte del victimario. Lo anterior, tiene una gran importancia simbólica y material, ya que abre paso para que la restitución y otras formas de reparación sean posibles. También, la JR entiende la necesidad de sanación del victimario, dicha sanación en muchos casos necesita de la posibilidad de ser perdonado, pero también de la confesión y el arrepentimiento.

CAPÍTULO I

LA REFORMA RADICAL

*Nadie puede conocer realmente a Jesús a menos que lo siga
en la vida*
Hans Denck

En este capítulo se hace referencia al anabautismo como movimiento religioso, y no necesariamente como estructura o institución eclesial (iglesia). Referirse al anabautismo como movimiento religioso, permite un análisis mucho más profundo de sus aportes no solo en lo que respecta a la religión, sino en aspectos de la vida política, económica y social, lo que permite la definición de movimiento social:

Todo movimiento social se articula en torno a un conflicto social que se expresa como una inequidad, explotación, opresión, exclusión o marginación, que afecta a un segmento de la sociedad, el cual en la medida que lo percibe como una injusticia o un agravio, genera dinámicas asociativas y de movilización para resolverlo y generar propuestas alternativas. (Torres, 2005, p. 12)

Como se elaborará más adelante, los anabautistas no surgieron únicamente como una alternativa religiosa al catolicismo o al protestantismo, sino que, parte de lo que le dio vida y cohesión a este movimiento, fue la articulación entorno a conflictos como, el acceso al territorio, las relaciones política, económicas y sociales. De allí que entender a los anabautistas como movimiento religioso permita un análisis de su pensamiento y su *praxis* mucho más comprensivo. A continuación, se hará una presentación general del movimiento, y su interacción con el contexto social, político, religioso y económico, además se resaltarán las diversas manifestaciones del mismo, a través de su historia, pero también los elementos comunes en medio de su diversidad.

Antecedentes

El anabautismo surge en un contexto de profundos cambios sociales y políticos en Europa, esto es, en el marco de la Reforma Protestante, cuyos orígenes se encuentran en Alemania en un pequeño pueblo llamado Wittenberg, en 1517, donde un fraile agustino

llamado Martín Lutero escribió y publicó¹⁰ noventa y cinco tesis tituladas: “El Cuestionamiento al Poder y la Eficacia de las Indulgencias” (*Disputatio pro Declaratione Virtutis Indulgentiarum*). Dichas tesis, eran una crítica a la opulencia, despilfarro y usura, de la Iglesia Católica del siglo XVI, sin embargo, el hito que impulsó a Lutero a escribir dichas tesis fue la venta de indulgencias¹¹ por parte de la Iglesia. Como Lutero quería que sus tesis fueran ampliamente leídas y entendidas, las tradujo al alemán, que era en aquel momento la lengua del pueblo (vulgata), cuestión que permitió que no solo los intelectuales y académicos las leyesen, sino también otros sectores más amplios de la sociedad. De este modo, las tesis de Lutero se convirtieron en un tema de discusión, puesto que, daban voz a las molestias de muchos sectores de la sociedad que habían sido atropellados por la Iglesia, los cuales comenzaron a manifestar pública y masivamente su inconformidad en contra de esta. Dichas manifestaciones dieron lugar a una gran revuelta campesina, inspirada en parte, por la idea de Lutero de que cada hombre poseía la capacidad de ser su propio sacerdote y, por ende, interpretar la Biblia sin necesidad de la aprobación de la Iglesia.

Estas ideas, llevaron al colapso del prestigio y la legitimidad del poder de la Iglesia y por ende del poder político, por parte de la sociedad civil. No hay que olvidar que la Iglesia y el Estado estaban estrechamente unidos en esta época, los clérigos desempeñaban un papel central en el orden social y en la administración de bienes de los civiles, y la Iglesia daba legitimidad a los reinados monárquicos. Así en 1524, los campesinos comienzan a exigir cuestiones como: el sufragio masculino, la subordinación de los gobernantes y funcionarios a los concejos elegidos popularmente, la eliminación de peajes y aranceles, la exclusión del clero del gobierno civil, la confiscación de la riqueza monástica, y su redistribución entre los pobres. Cuando la guerra estalla en 1524, ya gran parte de la Alemania campesina estaba sublevada. Esta revuelta fue duramente reprimida por el príncipe Felipe III de Sajonia. Se estima que murieron unas 130,000 personas, en batalla o en expiación, y más de 50,000

¹⁰ Era una costumbre de las universidades medievales, publicar tesis, en este caso pegarla tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg, para que esta fuera leída públicamente posteriormente debatidas.

¹¹ Las indulgencias eran una forma de recaudación de dinero, que impulsó el Papa León X, esta consistía en la venta de documentos avalados y firmados por representantes de la Iglesia, los cuales una vez adquiridos garantizaba la liberación de pecados de la persona que los adquiría, junto con los seres queridos que se encontraran en el purgatorio. Lutero encontraba la práctica de la venta de indulgencias insultante a las Escrituras, además, de un abuso de poder por parte de la Iglesia.

campesinos quedaron sin hogar (Durant, 1957). Es importante mencionar que esta protesta campesina fue liderada, en gran medida, por personajes que habían ejercido roles dentro de Iglesia Católica, que como los campesinos estaban cansados de las injusticia, y que posteriormente será líderes del movimiento anabautista. Dentro de estos se encuentran: Thomas Muntzer, Andreas Carlstadt, Baltasar Hubmaier, entre otros. Es aquí, en el contexto de la Reforma Protestante y las revueltas de los campesinos en donde se gesta el anabautismo.

Surgimiento del Anabautismo

Las raíces del anabautismo se encuentran en Zúrich (Suiza), en el círculo de seguidores de Ulrico Zwinglio, un sacerdote de orientación erasmista¹². Quien había llegado a la conclusión de que el evangelio tenía que ser la única fuente de autoridad espiritual, y por ende la autoridad espiritual de la Iglesia Católica y su ortodoxia no tenían razón de ser. Y es por esta razón que, en noviembre de 1522 renunció a su título como sacerdote y a su salario sacerdotal. A pesar de su renuncia, Zwinglio siguió predicando a su feligresía, y escribiendo en contra la Iglesia Católica. Con el tiempo, atrajo a un círculo de jóvenes intelectuales que compartían sus posturas sobre la Iglesia y otros temas como: la filosofía griega antigua, humanismo y la Biblia. Entre este grupo de jóvenes se encontraban: Conrado Grebel, Félix Mantz, Simón Stumpf, Georg Blaurock y Baltasar Hubmaier, quienes años después serían los líderes de las primeras comunidades anabautistas.

Por un lado, Zwinglio predicaba que el cobro de diezmos e indulgencias contrariaban las ordenanzas de la Biblia, lo que ocasionó que los campesinos que le escuchaban comenzaran a exigir la eliminación de cargas impositivas y de diezmos. Más adelante, a mediados de 1523, Zwinglio sugirió cambios en la misa y en tradiciones de la Iglesia, como la necesidad de suprimir las imágenes de las Iglesias, la suspensión del celibato sacerdotal, y el bautismo de infantes, entre otras. Zwinglio y su círculo, buscaron convencer al Concejo de la ciudad de cambiar dichas prácticas, sin embargo, este rechazó sus propuestas y las de sus seguidores. Debido al desafío de Zwinglio y su círculo a la autoridad vigente, el 18 de enero de 1525, el Concejo dictaminó que todos los recién nacidos debían ser bautizados dentro de los primeros ochos días de vida, y quienes se rehusaran a cumplir con la ordenanza serían

¹² Corriente del humanismo renacentista, centrada en las ideas del neerlandés Erasmo de Róterdam.

desterrados. En consecuencia, Zwinglio decide aceptar la ordenanza, y se somete a las órdenes del Concejo. Tiempo después, Zwinglio decide aliarse con el poder secular, para iniciar un plan de reforma en Zúrich. En cambio, los jóvenes de su círculo deciden, por un lado, distanciarse de Zwinglio, y por el otro, desobedecer al Concejo, este es quizás uno de los antecedentes históricos de la objeción de conciencia.

Hacia 1525, Grebel, Mantz, Stumpf, Blaurock, y otros, comenzaron a reunirse periódicamente en sus propias casas y en las de amigos o seguidores. Allí leían la Biblia conjuntamente, e intercambiaban opiniones sobre lo leído, es decir, hacían hermenéutica comunitaria. A estos conventículos¹³ comenzaron a llegar poco a poco campesinos pobres cansados de los abusos de la Iglesia, como también muchos de los sobrevivientes de la revuelta de 1524. Antes de continuar con el relato, es importante abordar algunos aspectos relevantes sobre el modo en el que se leía la Biblia en los conventículos anabautistas. Para comenzar, es importante señalar que para los anabautistas la única autoridad y juez supremo en las cuestiones de la fe es la Biblia, pero la Biblia interpretada a través de los ojos de Cristo y en la comunidad, es decir, desde una lectura cristológica comunitaria. Los anabautistas sostenían que, la Biblia había sido revelada de forma progresiva, es decir, el Antiguo Testamento (en adelante AT) es el camino preparatorio o una revelación progresiva, que lleva al Nuevo Testamento (en adelante NT), donde está contenido el mensaje de la redención y nuevo nacimiento en el espíritu, través de las enseñanzas de Jesucristo.

Esta interpretación de la Biblia como un camino en ascenso del AT al NT, permitió a los anabautistas discernir sobre cuestiones como: la justicia, la violencia, las relaciones económicas y políticas, entre otras cuestiones. Los relatos del AT están marcados por una fuerte tendencia hacia la guerra y la violencia, y en algunos apartados incluso parece haber una legitimación a las mismas. Mientras que, en el NT Jesucristo predicó y practicó la reconciliación, el amor para con los enemigos, el perdón, y de alguna u otra manera la noviolencia. De allí que, la interpretación de los anabautistas sea cristocéntrica, en su sentido hermenéutico, pero también práctico y existencial. Para los anabautistas Cristo es experimentado en la vida misma de los creyentes. En esta tradición, no hay distinción entre

¹³ Conventículo es el término que utiliza para hacer referencia a pequeñas reuniones clandestinas religiosas, de laicos.

la hermenéutica y la *praxis* (entre el creer y el hacer), para estos no se trataba de tener fe en Jesucristo, sino seguir a Jesucristo. A lo anterior, se le ha denominado la *ortopraxis* (Driver, 1997).

Lo anterior, no se trata únicamente de un proceso introspectivo de carácter individual, sino principalmente de un proceso comunitario, que empieza por la interpretación de la Biblia de cara al seguimiento de la *praxis* de Jesús. Para los anabautistas la interpretación de la Biblia se hacía de manera comunitaria¹⁴. Aquellos que tenían más formación en ciertos temas, tenían la función de dar luces sobre el contexto bíblico (gramatical, teológico, histórico, etc.) para enriquecer la reflexión comunitaria. Pero la interpretación de la Biblia no se queda en un proceso hermenéutico, sino que, la correcta interpretación de la Biblia es el sometimiento y seguimiento comunitario de las enseñanzas de Cristo -*ortopraxis*-, en palabras de Driver (1998): “Vamos realmente sabiendo o conociendo la voluntad de Dios en la medida en que estamos dispuestos a obedecerle” (p.13).

Al enterarse al Concejo de las reuniones no oficiales o conventículos de los anabautistas, profirió un edicto proscribiendo dichas reuniones. Desacatando la prohibición, el 21 de enero de 1525, se reunieron en la casa de Félix Mantz, para orar, leer la Biblia y discutir sobre la situación en la que encontraban. En medio del diálogo, decidieron consagrarse todos juntos a su Dios, y fue allí donde se bautizaron los unos a los otros. Es importante notar que el bautismo de infantes tenía una connotación político-legal, en tanto tenía la función de servir como registro civil, lo que permitía censar la población para el cobro de impuestos y diezmos, como también para la prestación del servicio militar. Es decir, no tenía sólo un carácter religioso, sino claros efectos legales y políticos.

Ahora bien, el bautismo no es un acto por medio del cual se redimen los pecados, sino un símbolo de regeneración, obediencia, entrega, compromiso y fe. La comunidad de fe es la que concede el bautismo a quien lo solicita, en tanto entrega voluntaria a Cristo y a la comunidad, es entonces un compromiso en tres dimensiones: con Cristo, con la comunidad de fe y consigo mismo. El sentido comunitario del bautismo es sumamente importante, pues

¹⁴En cada reunión había un expositor de algún tema bíblico, la reflexión hecha por el expositor -el cual no es necesariamente un pastor o un experto en el tema, sino cualquier miembro que haya estudiado el tema- era escuchada por la comunidad, una vez terminada la exposición, la comunidad reflexionaba conjuntamente sobre lo escuchado, preguntándose siempre por “qué quiere Jesús que hagamos”.

es un acto en el que se asume públicamente la responsabilidad objetiva para con la comunidad, el compromiso de la ayuda mutua en lo material y en lo espiritual, es la responsabilidad de la instrucción y la corrección mutua. El bautismo voluntario de creyentes se realizaba sin autorizaciones oficiales, en lugares comunes como las cocinas de los creyentes, al aire libre, con el agua tomada de un balde o de un río. El carácter político y no sólo religioso de los bautismos realizados ese 21 de enero de 1525, se hace manifiesto en las consecuencias políticas como lo fue el destierro de los miembros de la comunidad, quienes rápidamente tuvieron que migrar por persecución a otras partes de Suiza, sobre todo a las afueras de Zúrich.

A pesar de la persecución, prontamente los anabautistas ganaron adeptos en aldeas rurales, y debido a la pobreza que se experimentaba en estos lugares, el movimiento fue generando oposición al cobro de diezmos, y gracias a su organización interna económica de ayuda mutua ningún miembro de la comunidad pasaba hambre, cuestión que se convirtió en un alivio económico para los campesinos. Debido a la acogida del movimiento, las autoridades de Zúrich decidieron tomar medidas aún más radicales, promulgando un edicto que prohibía la celebración de reuniones en la ciudad y sus cercanías. En 1526, y durante seis meses fueron arrestados Blaurock y Mantz, tiempo durante el cual se aprueba en Zúrich, el 19 de noviembre, una ley que condenaba con la pena de muerte los actos de rebautismo (de allí el nombre ana-bautistas), y castigaba la asistencia a sus reuniones. Semanas más tarde, Mantz es sentenciado a morir ahogado, y Blaurock, al destierro perpetuo, ya que no era ciudadano de Zúrich.

Así a principios de 1527, el movimiento anabautista se encontraba al borde de su desintegración por la muerte de sus voceros y la persecución a sus integrantes, sumado a esto, el movimiento carecía de homogeneidad debido a su carácter popular. Para hacer frente a la amenaza, los líderes del movimiento decidieron reunirse a finales del mes de febrero, en la aldea de Schleithem en la frontera entre Suiza y Alemania. A esta reunión se le conoce como la *Confesión de Schleithem*, donde se redactaron siete artículos, que más que premisas teológicas, apuntaban a ser un tratado sobre el orden, la disciplina dentro de la comunidad y la lealtad al seguimiento de Cristo antes que al estado. Sin embargo, mientras se llevaba a cabo la reunión los miembros fueron descubiertos por las autoridades de Rottenburgo, y

Michel Sattler -quien era uno de los líderes más representativos del movimiento y el redactor de la *Confesión*-, y algunos otros miembros fueron apresados, y ejecutados¹⁵ el 20 de mayo de ese mismo año.

Después de varias migraciones, en 1526, encontraron un lugar seguro en Moravia (Austria), donde los nobles eran menos represivos que en otros lugares de Europa. En este lugar, poco a poco comenzaron a ganar seguidores, puesto que, sus habitantes en la gran mayoría eran campesinos, mineros y artesanos, quienes encontraron en los anabautistas una salida a sus inconformidades sociales. Baltasar Hubmaier, uno de los sobrevivientes del grupo fundador, y promotor de las revueltas campesinas de 1524, fue el líder de la comunidad asentada en Moravia, y dedico el tiempo de relativa calma a la evangelización¹⁶. Sin embargo, tiempo después Europa se ve amenazada por las invasiones turco-otomanas, y las autoridades austriacas y alemanas se preparaban para defenderse, sin embargo, los anabautistas se negaron a tomar las armas, ya que, el movimiento hasta ese momento tenía una fuerte doctrina de la noviolencia, promovida sobre todo por Hubmaier. En este contexto la noviolencia anabautista, fue vista como sedición. Y de nueva cuenta empieza la persecución en contra de los anabautistas, cuando a finales de 1526 Fernando I ordena acabar con los miembros del movimiento.

En este contexto el movimiento se divide en dos, los que se mantienen en la doctrina de la noviolencia del lado de Hubmaier, quien sostenía que el Estado era el único que podía hacer uso legítimo de las armas. Y, por otro lado, los que deciden tomar las armas para defenderse de la persecución, estos estaban bajo el liderazgo de un joven anabautista llamado Juan Hut. Hut funda en Augsburgo una comunidad anabautista que se defendió de la represión con las armas, y que además llevó a cabo la idea de la comunidad de bienes¹⁷ en su forma radical, cuestión que atrajo a muchos campesinos necesitados y a muchos anabautistas cansados de la represión. Es importante mencionar que, Hut participó activa y armadamente de las revueltas campesinas de 1524 junto a Thomas Muntzer, y es de allí donde saca

¹⁵ Fernando I de Habsburgo, quien era el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, había declarado que el mejor antídoto para exterminar a los anabautistas era el “tercer bautismo” o muerte por asfixia en agua. Este fue el método que utilizaron las autoridades de Rottenburgo para acabar con la vida de Sattler y los demás capturados.

¹⁶ Fue tan exitoso su trabajo que logró convertir al anabautismo a los barones de Liechtenstein (Moravia): Leonhardo y John, quienes se bautizaron públicamente (Driver, 1997)

¹⁷ En la comunidad de bienes hay una renuncia a la propiedad privada, y la tierra se convierte en propiedad comunitaria.

inspiración para tomar las armas y defenderse del ejército de Fernando I. Sin embargo, en 1527, Hut es asesinado por las autoridades de Augsburgo. Hubmaier también es capturado y ejecutado en la hoguera el 10 de marzo de 1528, junto con su esposa quien fue ejecutada días después, ahogada en un río.

Por otro lado, el anabautismo en Holanda llega por dos hermanos Obbe y Dirk Philips, y posteriormente por Meno Simons. La comunidad anabautista que había en Holanda, estaba a punto de la extinción, ya que, 1534 un grupo de anabautistas con inclinaciones apocalípticas¹⁸ dirigidos por Melchor Hoffman decidieron tomar las armas e invadir la ciudad, Münster (Alemania). Antes de tomar la ciudad, muchos anabautistas de Moravia, Suiza, Alemania y Holanda, se unieron a la iniciativa, se estima que unas 3000 personas apoyaron el movimiento para la toma de Münster (Driver, 1997). Gracias al masivo apoyo que tuvieron lograron tomar la ciudad, y en los cinco meses que lograron resistir una retoma por parte de las autoridades, instauraron una comunidad de bienes, y debido al desequilibrio demográfico (más mujeres que hombres) decidieron aprobar la poligamia¹⁹ (Driver, 1997). Sin embargo, el 24 de junio de 1535 entraron a la ciudad ejércitos de mercenarios, y acabaron con casi toda la población, en esta ocasión solo se les perdonó la vida a las mujeres embarazadas, y algunos pocos lograron escapar. Es importante mencionar que el hermano de Meno Simons, Pedro Simons, murió en la retoma de Münster. Debido a los eventos sucedidos en Münster, la comunidad anabautista en Holanda estaba sumamente debilitada. Esta fue la comunidad que Simons y los hermanos Philips, lideraron siendo de los pocos líderes sobrevivientes del movimiento. Los anabautistas holandeses que posteriormente fueron conocidos como menistas o menonitas, por el líder Menno Simons, se destacaron por practicar la no violencia de manera radical, y por su fuerte oposición a los hechos ocurridos en Münster.

En los años posteriores, solo las comunidades de Moravia estuvieron libres de la persecución, mientras que las comunidades en el resto de Europa fueron perseguidas tanto por los Estados aliados con la Iglesia Católica en la contrarreforma, como por los Estados

¹⁸ Ese grupo tenía la idea de que Münster era el lugar en donde iba a acontecer la segunda venida de Cristo, por ello, cuando tomaron la ciudad solían referirse a esta como la Nueva Jerusalén.

¹⁹ Este también fue un mecanismo para proteger y acoger a las viudas y a los niños huérfanos, que en el contexto del siglo XVI hubieran quedado expuestos a la extrema pobreza.

que se aliaron con el protestantismo, sobre todo en Alemania. A pesar de la persecución, se formaron nuevas comunidades en Eslovaquia, Austria y Hungría, se estima que entre 1555 y 1595, había unas 100 comunidades con un total de 20.000 a 30.000 miembros (Driver, 1997). Como fuera, las comunidades anabautistas florecieron como una alternativa a la situación social, política y económica de la época. Y a pesar de la diversidad del movimiento, en la mayoría de las comunidades lograron instaurar un sistema de educación popular, que según Driver (1997), tuvo una tasa de alfabetización del 100%. Otro aspecto relevante, es que las comunidades anabautistas internamente generaron un sistema de organización social y político en donde cada integrante desempeñaba un papel importante para la supervivencia del resto de la comunidad, ya fuera cosechando, cocinando, predicando, enseñando. En casi todas las comunidades se aplicó la idea de ayuda mutua como alternativa a los modelos económicos del momento. Por último, a mediados del siglo XIX, gran parte del movimiento migra hacia Norte América y América Latina, por nuevas persecuciones.

Autoridad y Noviolencia

Hay por lo menos dos formas, en las que las comunidades anabautistas se enfrentaron la persecución: por un lado, la noviolencia radical de las comunidades de Menno Simons y de Baltasar Hubmaier; y la opción de la defensa de la comunidad por medio de las armas. Sin embargo, en ambos casos el trasfondo político y teológico es el mismo. En la concepción anabautista los Estados son instituidos por Dios mismo, y tienen una función divina de castigar a quienes hacen el mal, y beneficiar a aquellos que hacen el bien. Y dado que el Estado fue instituido por Dios, hay que obedecerle. Sin embargo, el Estado no debe inmiscuirse en las cuestiones de la iglesia, ya que, allí no tiene autoridad alguna. Además, cuando un Estado se corrompe y entra en conflicto con la voluntad de Dios, hay obedecer a la autoridad de Dios, por encima de la de los hombres, incluso si ello conlleva recibir un castigo por parte del Estado, nuevamente es importante señalar que esto constituye prácticas primigenias de la objeción de conciencia y la separación de Iglesia y Estado tan importante en la construcción de los estados modernos.

Una de las cuestiones que más criticaba el movimiento era la utilización de medios coercitivos por parte del Estado para defender los intereses de la Iglesia. En la concepción

anabautista, el Estado es único que tiene el uso legítimo de las armas, mientras la Iglesia bajo ninguna circunstancia podría infringir sufrimiento a otro hombre, y mucho menos emplear las armas para este cometido. Lo legítimo para el Estado no es lo legítimo para la Iglesia²⁰. Lo anterior también quiere decir, que a pesar de que exista un conflicto entre la voluntad de Dios y el Estado y, se opte por desobedecer a las leyes Estado para cumplir la voluntad de Dios, hay que someterse a los castigos que el Estado imponga, por los actos de desobediencia.

En este orden de ideas, es posible decir que los anabautistas del siglo XVI, fueron un ejemplo de lo que tres siglos después, Henry David Thoreau (1848), llamará desobediencia civil. Thoreau señala que lo que sostiene o lo subyacente al poder y la legitimidad de los Estados, es la obediencia de los ciudadanos. Esto quiere decir que, cuando la sociedad civil desobedece, el *status quo* de un Estado se ve amenazado. La desobediencia civil tiene un carácter público o colectivo, y busca la transformación de leyes o políticas injustas mediante mecanismos de resistencia civil, pero no busca dismantelar la totalidad del sistema político. En este caso los anabautistas no buscaban derrocar al Estado, sino buscaban la transformación de leyes y prácticas injustas, como, por ejemplo, el pago de indulgencias, la prohibición al bautismo de adultos y la objeción al servicio militar. De allí que sea también correcto denominar a los anabautistas como un movimiento religioso.

El malestar de los anabautistas era un reflejo de los malestares de la misma sociedad, reflejo de ello fue la revuelta de los campesinos de 1524, es decir, en última instancia los anabautistas no defendían unos intereses propios de un grupo religioso minoritario, sino que expresaban los malestares de una sociedad cansada de la represión y las injusticias. Un aspecto importante que señala Thoreau (1848), sobre la desobediencia civil es que tiene un carácter pacífico, y en ninguna circunstancia debe atentarse contra la vida de las otras personas, por ello, para lograr cambios se recurre a mecanismos que no emplean la violencia, pero tienen un impacto sobre el *statu quo* del Estado. Dentro de los mecanismos de resistencia

²⁰Así lo expresa *Confesión de Schleithem*: El gobernante debería ser escudo del justo. Por esta razón Dios ha puesto una espada en su mano [...] para que pueda cumplir su misión y proteger el justo. Y si no lo hace así Dios le castigará más duramente. De ahí que nosotros estemos dispuestos a someternos de buena gana al gobernante para la causa de Dios, y en ninguna manera nos oponemos a él. Sin embargo, cuando el gobernante exija de nosotros lo que es contrario a nuestra fe y conciencia -como jurar y pagar tributos al verdugo o los impuestos para la guerra- entonces no obedecemos su mandato. Y esto no lo hacemos por obstinación u orgullo, sino sólo por puro temor de Dios. Porque estamos obligados a obedecer a Dios antes que a los hombres. (Yoder, 1976, p. 161).

civil que utilizaron los anabautistas se encuentra: la objeción de conciencia en la participación en la guerra contra los turcos, rehusarse a pagar impuestos y a hacer juramentos²¹, la implantación de sistemas económicos internos de ayuda mutua, entre otros.

Para los anabautistas este carácter pacífico de la resistencia o desobediencia civil no era un simple acto de pasividad, sino una práctica radical de la no violencia. En este orden de ideas, Gene Sharp (1988), postula que la acción no violenta, es una técnica mediante la cual se rechaza la pasividad y la sumisión, y sobre todo busca balancear las relaciones asimétricas del poder, cuando estas son asimétricas e injustas. La acción no violenta, no supone una mera negación a la violencia directa (no violencia) y mucho menos una actitud pasiva frente a ella, sino que al contrario se trata de un proyecto que busca la transformación de la sociedad, y en última medida de la violencia estructural²². Esto es evidente si se tiene en cuenta la cantidad de mártires anabautistas que fueron asesinados por los poderes político-eclesiales.

Ahora bien, la no violencia, ante todo, es una práctica sociopolítica que, busca generar cambios profundos en la misma sociedad, buscando la paz y apostando por la vida (López, 2012). Lo anterior cobra sentido, cuando se entiende que la violencia y guerra atentan contra la vida misma, ambas deshumanizan al sujeto para legitimar su accionar, es por esta razón que la no violencia “es una apuesta decidida y esperanzadora por la vida... Cuando decido usar la no-violencia estoy negándome a deshumanizar al otro, estoy dándole oportunidades para que crezca, se regenere, se libere del mal de la violencia.” (p. 5).

²¹ En el siglo XVI el juramento era uno de los elementos básicos de la unidad sociopolítica en un Estado, ya que, anualmente se juraba lealtad a los gobernantes de los estados nacionales y ciudades independientes, y se ponía a Dios como testigo del pacto entre los gobernantes y sus súbditos. Los anabautistas se rehusaron a hacer estos juramentos, en primer lugar, porque así lo enseña el Sermón del Monte, y, en segundo lugar, porque se utilizaba el nombre de Dios en pactos donde su soberanía estaba por debajo de la de un hombre, además porque en los juramentos anuales, se juraba estar dispuesto a defender ciudad con armas en caso de guerra.

²² Johan Galtung (1990), plantea la existencia de tres tipos de violencia: la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural. Por violencia cultural se hace referencia a aspectos de la esfera simbólica en la cultura, que permiten justificar violencias directas o estructurales, estos aspectos se materializan en la religión, las ideologías, el arte, la ciencia, entre otros. Por otro lado, la violencia estructural, no sólo tiene impactos o marcas visibles en el cuerpo humano, sino que, tiene repercusiones en la mente y en el espíritu de las personas, puesto que, la dominación, la represión y la explotación, son violencias que requieren de la alienación, como interiorización de la cultura- violencia cultural-. Por último, está la violencia directa, que aparentemente la más visible, puede ser expresada en diversos actos como: la muerte, las mutilaciones, el acoso, las sanciones, la miseria, puede afectar las necesidades identitarias de la población y crear ciudadanía de segunda clase.

Relaciones económicas como formas de re-existencia

Hubo por los menos dos modos en que los anabautistas del siglo XVI, llevaron a cabo sus relaciones económicas. Por un lado, están las economías de ayuda mutua, como la comunidad de Baltasar Hubmaier y la de Menno Simons. Y la comunidad de bienes de los primeros anabautistas en Suiza y Alemania, y la comunidad de Juan Hut en Moravia. En ambas tradiciones la propiedad es entendida como una encomienda o encargo de Dios, para ser administrada. En la tradición menos radical (Hubmaier y Simons), no parece haber una exigencia explícita a entregar la totalidad bienes a la comunidad, pero sí está explícita la necesidad de poner a disposición de los hermanos y hermanas con necesidades, los bienes que Dios encomendó “No somos dueños de nuestros bienes...nadie pudiera decir que insistimos que uno debe tomar lo suyo y hacerlo propiedad de la comunidad; más bien diríamos: si alguien te pide el manto, dale tu chaleco también.” (Hubmaier en Snyder, 1986, p. 196). Por otro lado, la tradición más radical (primeras comunidades anabautistas y Juan Hut), entendían la propiedad como una extensión de la persona, así cuando alguien se entregaba radicalmente a Dios y a una comunidad de fe, sus bienes también lo hacían. Estas comunidades radicales practicaban la comunidad de bienes, la completa renuncia a la propiedad privada, para una administración comunitaria de los bienes públicos²³ (de la comunidad). La comunidad de bienes también hace referencia a una disciplina al interior de la comunidad, en cuanto a la división de tareas de los medios de subsistencia, esto quiere decir que cada miembro de la comunidad tiene una tarea específica que contribuye a la subsistencia de la comunidad, ya sea: cultivando los alimentos, cuidando los animales, cocinando los alimentos, enseñando en la escuela. A pesar de que ambos sistemas tuvieran diferencias sustanciales en cuanto al modo de llevar las relaciones económicas, ambas se cimentaban en relaciones económicas de ayuda mutua, pero también en el rechazo a las estructuras que reproducen las desigualdades sociales, cuestión que condujo a muchos miembros a rechazar el uso de títulos (como los de nobleza o cargos dentro del gobierno civil)²⁴.

²³ En algunos casos se creó un fondo común que era utilizado dependiendo de las necesidades de los miembros, pero sobre todo vigilado que los más beneficiados sean quienes pasan más necesidades.

²⁴ La esencia de las relaciones económicas de esta tradición puede ser resumida en el siguiente apartado de la *Confesión de Schleithem*: “5. Ninguno de los hermanos y hermanas de esta comunidad debe tener algo propio, sino -como los cristianos

La Cena del Señor, es una de las formas en las que se ejemplifica el espíritu de las relaciones económicas anabautistas, ya que muestra los sus hábitos comunitarios entorno a los alimentos. La Cena del Señor, es un rito que conmemora la muerte y resurrección de Cristo, a fin “de que nosotros también estemos dispuestos a brindar nuestro cuerpo y vida por amor a Cristo, lo que significa: por amor a todos nuestros semejantes” (Sattler en Yoder 1976, p. 166), dicho amor por los semejantes se hacía visible en la comunidad en el compartir conjuntamente de los alimentos, ya sea, con un pan y un vino, o en ágapes o comidas fraternales. El ágape es una práctica que se ha llevado a cabo en las casas de los cristianos durante milenios, en donde se comparten los alimentos con más personas, sobre todo con los más necesitados, y “era ...un medio para facilitar la distribución económica en la iglesia.” (Driver, 1998, p. 33). La cena vincula a los miembros que la comparten en *koinonia* (comunidad o la comunidad de la comida compartida), así para los anabautistas el compartir la comida era también un testimonio público de amor, de servicio y de entrega, pero también era signo de la comunión con Cristo y de opción por los pobres.

Una vez hecho el recorrido histórico y señalado algunos aspectos adicionales sobre el movimiento anabautista, es posible concluir que, sus prácticas entorno a lo espiritual, lo económico, lo político y lo social, requirieron una constante reinención, porque existir como una comunidad en medio del exilio y la persecución requiere imaginar nuevos escenarios de vida y de existencia coherentes con sus creencias (*ortopraxis*), es decir, tuvieron que encontrar modos de re-existencia en medio de las lógicas de violencia e injusticia de su época. El pensador colombiano Adolfo Alban (2009) define la re-existencia, como los modos en los que comunidades que viven en lógicas opresivas de sistemas hegemónicos, resisten a ellas, reinventándose y transformándose en clave de formas organizativas de vida, ya sea, alimentarias, estéticas, espirituales, económicas, etc., buscando dignificar la vida.

en el tiempo de los apóstoles- tener todo en común y reservar en forma especial un fondo común, del cual se podrá prestar ayuda a los pobres, de acuerdo con las necesidades que tenga cada uno. Y como en la época de los apóstoles no permitirán que ningún hermano pase necesidades. 6. Toda la guala debe ser evitada entre los hermanos, cuando se reúnan en la comunidad. Se servirá sopa, o lo menos posible de verdura y carne, porque comer y beber no es el Reino de los Cielos. 7. La cena de Señor se celebrará cada vez que los hermanos se reúnan, proclamándose así la muerte del Señor y exhortando de esa manera a todos a conmemorar como Cristo dio su cuerpo y derramó su sangre por nosotros, a fin de que nosotros también estemos dispuestos a brindar nuestro cuerpo y vida por amor a Cristo, lo que significa: por amor a todos nuestros semejantes.” (Yoder, 1976, 165-166)

CAPÍTULO II

ESBOZO DE UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA ANABAUTISTA

La tarea de construir una ontología política anabautista requiere indagar específicamente sobre los modos en los que surgieron para los anabautistas, determinadas premisas sobre entidades (o conceptos políticos), como lo son: el poder, la justicia, las relaciones económicas, entre otros; además, de indagar por los modos en los que este movimiento se relacionó con dichas realidades.

Frente a la primera cuestión -los modos en los que se configura lo existente en el mundo-, se mencionó anteriormente que, para los anabautistas no existió una línea divisoria entre el creer y el hacer (*ortopraxis*), y creer en Jesucristo significa seguirlo en vida. Es por esta razón, por la *ortopraxis* anabautista, que Driver (1997) ubica a el movimiento dentro de un grupo denomina: movimientos de restauración radical. En este caso, el término radical se utilizará aquí en su sentido etimológico literal, que viene del latín *radix*, que en español se traduce como raíz, así radical va a denotar aquello que pertenece a la raíz. Para los anabautistas, y los demás movimientos de restauración radical ²⁵, las raíces se encuentran en la historia del pueblo de Israel y en Jesucristo. De allí que para entender las formas en las que surge la idea de lo político en los anabautistas, sea necesario remitirse a la raíz, que, en este caso en concreto, significa remitirse al relato bíblico. Es por esta razón que, a continuación, se va a ser un esbozo del pensamiento político anabautista, que necesariamente pasa por la interpretación que el movimiento ha hecho del texto bíblico. Así, este segundo capítulo, pretende dar un contexto teórico más amplio que permita interpretar la praxis del movimiento anabautista del siglo XVI, el cual ha moldeado las comunidades anabautistas venideras en todo el mundo hasta el día de hoy.

El Esquema de la Ley

Tanto los poderes religiosos como políticos aseguran la correspondencia entre los actos y sus resultados. A esta correspondencia entre las acciones (buenas o malas) y sus resultados

²⁵ Juan Driver en su libro: *La Fe en la Periferia de la Historia: Una Historia del Pueblo Cristiano desde la Perspectiva de los Movimientos de Restauración y Reforma Radical*, hace un recuento de las comunidades de fe que han estado en los bordes de los grandes relatos de la historia. Comunidades como la Juan Huss, Petr Chelčický, Pedro Valdo, Juan Wyclif, los anabautistas, entre otras; compartían la visión de restauración radical.

(premios o castigos), el teólogo y filósofo Antonio González (1999) la ha denominado como el esquema de la ley, que en otros términos es la lógica de la retribución.

En el caso de los poderes religiosos, ante la correcta ejecución de ciertos rituales o de ciertas acciones que se consideran agradables o justas, corresponden ciertas recompensas, mientras que, si se ejecutan acciones que dentro de las creencias se entienden como impías o injustas, se le corresponden ciertos castigos. Dichos poderes religiosos garantizan, la correspondiente sanción o premio, por los sacrificios o por las acciones ejecutadas. A dicha correspondencia se la denomina el esquema de la ley, donde: “a la ejecución de acciones justas le corresponden determinados premios, mientras que a la ejecución de acciones injustas le corresponden ciertos castigos.” (p. 140). En el esquema de la ley, en último término, se le garantiza a la persona que al justo le irá bien mientras que el malo o al injusto le irá mal, lo que termina siendo un incentivo para el cumplimiento de las obligaciones religiosas. Por ejemplo: “un rito para atraer la lluvia obtendrá efectivamente la lluvia. Un rito de purificación obtendrá la eliminación de las impurezas que se derivan del contacto con un cadáver. [etc.]” (González, 1999, p. 139). Ahora bien, no es que los poderes religiosos concedan los milagros, pero sí justifican al creyente por sus acciones y sacrificios. La justificación, puede ser entendida desde su definición jurídica, como la comprobación de la inocencia, la adecuación de la justicia en conformidad de los actos, como una prueba o demostración de la inocencia. Es decir, la justificación puede ser asociada a la idea de un tribunal en donde se dictamina la inocencia o culpabilidad del acusado.

El esquema de la ley o la lógica de la retribución, según González (1999), presenta ciertas complejidades cuando se interpreta bajo sus lentes la historia humana, ya que, bajo estos se legitima la inequidad, la pobreza, la enfermedad, la violencia, entre otros. Por ejemplo, bajo este esquema, se argumentaría que las miles de personas que viven en los cinturones de pobreza, no prosperaron económicamente porque no tienen una buena relación con los dioses, o con Dios; o desde una mirada moderna del capitalismo, los pobres son pobres porque no trabajaron lo suficiente o porque son perezosos, desconociendo así realidades de inequidad socioeconómica estructural. Bajo este esquema, una mujer es culpable de que un hombre acceda a ella sexualmente, sin su consentimiento, porque no fue lo suficientemente decorosa con su atuendo, o porque en ciertas sociedades las mujeres tienen

un lugar inferior en la jerarquía social, y por ende pueden ser “usadas” al gusto de los hombres, ratificando así una cultura patriarcal; o , los miles de niños palestinos gaseados y asesinados son culpables de su situación, porque son un pueblo de paganos, mientras que, el pueblo de Israel es el escogido por Dios, y los palestinos están ocupando su tierra sagrada. En este orden de ideas, el esquema de la ley funciona como legitimadora de las estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas. Bajo esta lógica, las víctimas son culpables de su situación, los pobres son culpables de su pobreza, los enfermos de su enfermedad, porque son rechazados por los dioses, o no se esforzaron lo suficiente, o no trabajaron lo suficiente. Mientras que los ricos y los vencedores de la historia son preferidos y premiados por los dioses, por justos y trabajadores.

La Introducción en el Relato Bíblico del Esquema de la Ley

Antonio González encuentra en el mito del Génesis la introducción de la lógica retributiva o el esquema de ley, en la historia bíblica. En el Génesis, Adán y Eva, el primer hombre y la primera mujer habitan el jardín del Edén. En este jardín todos los árboles y frutos pueden ser consumidos, excepto uno: el árbol del bien y del mal. Adán y Eva son persuadidos por una serpiente²⁶, para comer de los frutos del árbol prohibido. Según González, algunas interpretaciones apuntan que comer del árbol del bien y del mal, significa, la pretensión humana de decidir qué es lo malo y lo bueno. Sin embargo, el filósofo español tiene una interpretación distinta, puesto que, una cosa es conocer lo bueno y lo malo, y otra muy distinta es someter dichos valores a los intereses propios, “la expresión hebrea para “conocer” (*yada*) connota también la idea de adquisición y de posesión. No es un simple “conocimiento”, sino un dominio práctico y efectivo.” (p. 187). En este orden de ideas, no estaba prohibido por Dios saber sobre el bien y el mal, lo que estaba prohibido era apropiarse estos valores para dominarlos.

Pero ¿qué significa comer fruto del árbol de bien y del mal? en hebreo el término fruto (*peri*), es una acepción de la praxis humana, hace referencia a las consecuencias o resultados de las acciones propias. Entonces, al comer de los frutos del árbol del bien y del mal, Adán y Eva, pretendieron poseer los resultados de sus propias acciones, entendiendo que: “en el

²⁶ Según González (1999), la serpiente en el Oriente antiguo era símbolo de: la sabiduría, la astucia y los poderes mágicos.

“dominio” del bien y del mal están incluidas la posesión de las consecuencias, buenas o malas, de las propias acciones” (p. 188). Así, Adán y Eva introducen el esquema de la ley, creyendo que ellos mismos garantizarían la correspondencia entre sus acciones y los resultados. Sin embargo, ellos entregaron el poder religioso de la justificación (de la correspondencia entre los actos y los resultados) a la serpiente, es decir, se sometieron a una creatura antes que a Dios. Lo anterior supone entonces un cambio en las relaciones con Dios, ya que, “Quien vive bajo el esquema de la ley tiene que presentar ante Dios el resultado de sus acciones. De ahí viene el temor y el deseo de esconderse de Dios entre los árboles del huerto (Gn. 3,8-10).” (p. 191).

Pero no solo se ven afectadas las relaciones con Dios, sino también las relaciones entre los seres humanos, puesto que, hay una necesidad de descargarse de las propias responsabilidades y encontrar culpables en otros. Así lo dice el mismo Adán, quien culpa a su compañera y al mismo Dios por haber comido él del fruto del árbol (Gn. 3, 12). Esto también da lugar a la desigualdad en las relaciones e introduce el dominio de los unos sobre los otros, y el dominio sobre la tierra en función de la productividad.

En su destierro los hijos de Adán y Eva -Caín y Abel- inician una relación con Dios, bajo el esquema de la ley -lógica de la retribución-, presentando ante este los frutos de su trabajo. Cabe mencionar que, Dios en ningún momento exige ni ofrendas ni sacrificios, son Caín y Abel los que pretenden justificar su praxis mediante las ofrendas y sacrificios. Así, bajo el esquema de la ley, el sacrificio de Abel (una oveja) era más grato que el de Caín (fruto del cultivo), porque: “Bajo el esquema de la ley, no cabe duda de que el sacrificio cruento de Abel, por trasladar las culpas de los propios pecados a una víctima inocente, tiene que ser necesariamente más eficaz que una simple ofrenda de cereales” (p. 195). Lo anterior, da origen a la rivalidad entre los hermanos, que desemboca en el asesinato de Abel. Ahora bien, sobre la historia de Caín y Abel, González (1999) señala algo muy revelador sobre el esquema de la ley, y sus repercusiones sobre el poder político y el surgimiento del estado en la Biblia. Esto es que, el primer homicida -Caín- es quien funda la primera ciudad -la forma primitiva de organización estatal-, llamada: Enoc. El estado, pertenece a lo que González llama la “humanidad caída”, la cual es gobernada bajo el esquema de ley, y genera rivalidades y desconfianza entre los seres humanos, lo cual llega en algún punto a generar ciclos de

violencia. Empero, a pesar de pertenecer a este mundo caído, el Estado juega un papel importante, al servicio de Dios, y este es limitar la violencia que el esquema de la ley generó en primer lugar²⁷.

El libro del *Génesis*²⁸ pone de relieve el problema universal de la lógica retributiva o el esquema de la ley, que operó y opera en muchas sociedades (González, 1999). En algunos casos pierde su carácter religioso y metafísico, para aparecer como justificación de los poderes económicos, culturales, sociales, científicos y políticos. Así, la lógica retributiva está presente, por ejemplo, en las concepciones de justicia de occidente, las cuales tienen como base una justicia retributiva, que en el derecho se basa en el principio de proporcionalidad de la pena, la cual como su nombre indica, afirma que se debe juzgar la severidad de la pena en proporcionalidad a la gravedad de la infracción. Precisamente, en el marco del proceso de paz en Colombia, la sociedad colombiana se debatió entre aplicar penas de la justicia ordinaria (principio de proporcionalidad) o penas alternativas y restaurativas, a los desmovilizados del grupo armado de las FARC-EP.

Jesús y el esquema de la ley

Ahora bien, Antonio González defiende que la superación del esquema de la ley o la lógica retributiva se encuentra en la vida, muerte y resurrección de Jesús. En vida, Jesús proclamó el reino de Dios, este reino no hace referencia a un lugar en el cielo, sino, al reinado de Dios en la tierra. González (1999) señala que, en el libro de Mateo en la Biblia, se utiliza la expresión “reinado de los cielos”, sin embargo: “... “cielos” no designa un lugar ni un estado ultratumba...era la expresión que los judíos piadosos utilizaban para evitar pronunciar el nombre de Dios. El “reino de los cielos”, traducido correctamente, es el “reinado” o el “señorío” de Dios mismo.” (p. 262). Cuando los fariseos le preguntan a Jesús por el momento en el que va a llegar el reino de Dios, el responde que el reino de Dios está ya aconteciendo entre ellos²⁹. Más específicamente, el reinado de Dios comienza a partir del momento en que

²⁷ Como bien, lo expresa Max Weber (2009): “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia.” (p. 83-84).

²⁸ En el relato del Génesis no son accidentales los nombres de los personajes: “Adán (*’adam*) significa “ser humano”. “Eva” (*’awwah*) es asociado por el autor bíblico con el verbo “vivir” (*’ayah*) por ser ella la madre de todos los vivientes” (González, 1999, p. 186). Esto quiere decir, como se dijo anteriormente, que el relato apunta a un problema universal.

²⁹ Lucas 11, 20-21.

una comunidad decide seguir los caminos de Jesús, es decir, el reino de Dios comenzó en la comunidad fraterna de Israel, y continuó en la comunidad mesiánica de Jesús, y continua cuando una comunidad decide voluntariamente seguir los pasos de Jesús, “el “ya” del reino se confirma cada vez que hay amor, cada vez que hay perdón, cada vez que hay servicio, cada vez que hay independencia crítica frente al Rey, cada vez que se comparte el pan en su nombre.” (Yoder, 1992, p. 96). El reinado de Dios no obedece a las lógicas de este mundo, regido por el esquema de la ley y la violencia. Dentro del pensamiento anabautista, especialmente en Hubmaier y en Hut, se encuentra con mucha frecuencia la idea de la existencia de dos reinos, o dos pluriversos. Por un lado, se encuentra el reino de los reyes y príncipes, el cual es regido por los valores del “mundo”, y que se encuentra en estado de corrupción o caída. En el reino del mundo se requiere, como se mostró en el relato de Caín y Abel, un estado que limite la violencia. Y por el otro se encuentra el reino de Dios.

Dicho reinado de Dios comienza desde abajo, en comunidades que transforman sus relaciones sociales y económicas, a unas más verticales. Así lo enseñan los relatos bíblicos, donde Jesús afirma que las necesidades y el hambre de los pobres conciernen a su proyecto, un ejemplo de ello se encuentra en el libro de Marcos, cuando Jesús pide a sus discípulos alimentar a los hambrientos, no con panes comprados, sino con sus propios panes, con los panes con lo que ellos se alimentarían³⁰. Esta opción por los pobres no se trata de un asistencialismo o de un paternalismo, sino de un compartir real a partir de relaciones verticales de convivencia, en donde todos cuidan de todos, de allí que preguntas como: ¿quién es mayor en el reinado de Dios? carezcan de sentido para Jesús, puesto que, en el reinado de Dios, “se invierte toda forma de poderío...Y es que cuando se comparte, nadie queda en posición de cuidar a los demás, sino que todos cuidan de todos.” (González, 2008, p. 63). De allí las ideas tan radicales de los anabautistas respecto a las relaciones sociales y económicas.

Para los anabautistas, hay una tensión latente entre las dos realidades, pluriversos, reinos. Esto se debe en parte, a que, para los cristianos, Dios en forma de hombre (Cristo)³¹,

³⁰ Marcos 6. 35-62.

³¹ Para el cristiano helenista, la palabra “Cristo” significaba lo mismo que para un oyente judío el término “Mesías”: se trata del Ungido. Y una unción en este caso significaba la designación de alguien para el oficio de rey (1S. 10. 1; 16. 13). Y el reinado de ese rey no es otro que el reinado de Dios...Anunciar a Jesús como Cristo es, por lo tanto, anunciarle como Ungido que ha comenzado a ejercer el reinado de Dios en la historia.” (González, 2008, p. 52).

es quien reina, y ante Él hay un sometimiento absoluto, mientras que ante los reyes del mundo hay obediencia y sometimiento, pero no en un sentido absoluto. Este tópico del poder y sometimiento es un tema central, ya que, tiene implicaciones prácticas en la vida cotidiana. Los anabautistas fueron especialmente radicales respecto al sometimiento al reino de Dios, asumiendo las consecuencias que esto implicaba, como se mostró en el capítulo anterior, los anabautistas se negaban a jurar, ejercían la objeción de conciencia respecto al servicio militar, entre otros. Pero lo que es aún más llamativo, es el hecho de que siempre se sometieron al castigo que supuso seguir a Cristo antes que a los poderes del mundo -morir en la hoguera, vivir en el exilio, enfrentarse a la persecución, etc.-. Lo anterior no quiere decir que no se consideren parte del mundo, sino que, siendo parte del mundo, ven con otros lentes los poderes que gobiernan al mundo, (Yoder, 1992).

Otra cuestión importante, es que, para pertenecer a la comunidad, Jesús enseña que es necesario el desprendimiento de las viejas seguridades pertenecientes al mundo, principalmente la renuncia a las propiedades, pero en algunos casos la renuncia a los lazos sociales y familiares. Como se mostró en el capítulo anterior, los anabautistas del siglo XVI practicaron en algunos casos las comunidades de bienes y en otros casos comunidades solidarias de ayuda mutua, pero en ambos casos había una renuncia parcial o total de la propiedad privada. Lo que se pretende con la renuncia de las seguridades del reino del mundo, es iniciar una comunidad en donde las relaciones sociales y económicas sean más verticales. En términos políticos -si se entiende lo político como las relaciones de poder-, la comunidad primitiva de Israel, la comunidad mesiánica de Jesús, y en este sentido también las comunidades anabautistas, iniciaron “nueva *pólis*, una nueva ciudadanía (*políteuma*), en la que no rigen las viejas relaciones de poder, ni es necesaria retribución alguna, ni se emplea la violencia física como apoyo último de las decisiones administrativas.” (González, 2003, p. 385).

Estas ideas sobre las formas de entender las relaciones con los poderes, con la economía y con la sociedad en los anabautistas son revolucionarias para el contexto del siglo XVI, pero también para la actualidad, ya que, las relaciones de dominación, de desigualdad, de violencia, siguen siendo vigentes, sobre todo en una sociedad permeada por la violencia como

la colombiana. Sin embargo, no se habla, al menos en la literatura explorada en este trabajo³², sobre las formas en las que esta nueva ciudadanía podría extenderse a una ciudadanía más amplia, a una ciudadanía no cristiana. Hay un vacío en este sentido en la literatura anabautista, empero, esta cuestión no va a ser resuelta, ni indagada en este escrito. Ahora bien, lo que se quiere señalar, son las fugas o vacíos del pensamiento político a anabautista, que al ser investigadas pueden dar pie a discusiones futuras sobre los posibles aportes de la ontología política anabautista a problemas o tópicos comunes de la ciencia política y la filosofía política contemporánea.

La Noviolencia

La tensión entre mundos o “reinos”, se va a ver radicalizada en las ideas y enseñanzas de Jesús respecto a la noviolencia, que posteriormente serán practicadas por los anabautistas. Como se dijo anteriormente, el reino de Dios no responde a las lógicas del mundo, especialmente a la lógica retributiva de la violencia. Esta contracorriente a las lógicas retributivas de la violencia es más que un simple respeto a la sacralidad de la vida, implica algo más que una pasividad ante la violencia: “Jesús no liberó a sus apóstoles de la violencia para hacerlos inocentes y débiles, sino porque ÉL los llamó a usar otros recursos más fuertes.” (Yoder, 1992, p. 32). Dichos recursos buscan desafiar y desestabilizar las lógicas profundas de la violencia.

En este orden de ideas, la creatividad juega un papel fundamental en la noviolencia, ya que, no es un método exacto que pueda ser utilizado universalmente del mismo modo. A esta capacidad de imaginar soluciones creativas a situaciones de violencia, John Paul Lederach (2016) lo llama: imaginación moral “como la capacidad de imaginar algo anclado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar a luz aquello que aún no existe.” (p. 74). En este mismo horizonte y en perspectiva ontológica Arturo Escobar (2016), piensa los diseños autónomos y comunitarios para la innovación social, en perspectiva de pluriversos. En la Biblia hay muchos ejemplos de las formas diversas en las que se desconcertaba y desestabilizaban al oponente, esta es la dinámica que se esconde detrás de los ejemplos que da Jesús en el Sermón del Monte, por ejemplo, “al que quiera ponerte pleito y quitarte la

³² Ver: Antonio González (1999), (2003), (2008); Yoder (1985), (1992); Sider (1991); entre otros.

túnica, déjale también la capa” (Mt. 5, 40), al quitarse la capa la persona queda desnuda ante el opresor, cuestión que para la cultura judía y la ley romana era un acto de vergüenza para el que mira, es decir, para el opresor. Otro ejemplo es: “a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él por dos” (Mt. 5, 41), en la época era común y según derecho que un soldado romano obligara a los campesinos de las aldeas conquistadas a llevar su equipaje por una milla, obligar a llevar la carga por más distancia de la que se les permitía a los soldados, suponía una infracción que avergonzaba al opresor.

Estos ejemplos muestran la importancia de la imaginación moral para la resistencia noviolenta, muestran la efectividad de la creatividad para desarmar al oponente, sin necesidad de la violencia física. La noviolencia implica un profundo desafío a los poderes imperantes, porque los confronta no desde su misma lógica, la retributiva, sino que lo desarticula exponiendo su incapacidad de impartir justicia. Esto trae consigo un riesgo, incluso sobre la vida misma, pero un riesgo que debe ser asumido en aras de transformar las relaciones de que responden a las lógicas retributivas. La voluntad de asumir riesgos es otra de las partes centrales de la imaginación moral, es transitar de lo conocido (la violencia) a lo desconocido (relaciones transformadas, fuera de la lógica retributiva).

Una parte central de la imaginación moral es la capacidad de imaginar un futuro compartido con los enemigos, y ello requiere una orientación renovada de vida, “en la cual todas las relaciones humanas se rigen por la paciencia, entendimiento, amor, perdón, y un deseo para la redención hasta del enemigo. La noviolencia forma parte de un nuevo ordenamiento de relaciones humanas” (Snyder, 1985, p. 228). Esto quiere decir en última instancia que, para imaginar una red de relaciones que incluya al enemigo (Lederach, 2016), es necesario salir de la lógica del esquema de la ley, donde sale el sol sobre los justos y los injusto. Ahora bien, se basa en la misma confianza en Dios a la que se hizo referencia anteriormente, esta confianza culmina en la renuncia radical a la violencia. Dicha renuncia a la violencia “no es una simple táctica para lograr mejor ciertos objetivos, sino un reflejo de la actitud misma de Dios que hace salir el sol sobre los malos y los buenos (Mt 5.45)” (González, 2008 p. 65). Pero además de la confianza, se concluye que el empleo de la violencia en la búsqueda de cambios estructurales en la sociedad nunca ha sido exitoso, porque se estaría empleando la misma lógica del esquema de la ley, donde las formas

violentas de resistencia se reproducen incesantemente. En cambio, la respuesta noviolenta “hace más difícil a los opresores la legitimación de una reacción violenta, a la vez que les ofrece la posibilidad de arrepentirse, ceder o negociar.” (González, 2003, p. 351).

Por último, respecto a la praxis de la noviolencia, en esta perspectiva comunitaria “las espadas se convierten en arados”, es decir, los instrumentos anteriormente usados para la guerra se convierten en herramientas para la vida, en este caso el cultivo. Esta expresión también resume el argumento que utilizaron los anabautistas a través de la historia para objetar conciencia respecto al servicio militar, para ellos “servir a la patria” se hacía tomando los arados y no las armas. La comunidad se caracteriza por las relaciones basadas en el servicio y la noviolencia, y por no por las relaciones de dominación y violencia.

La Superación del Esquema de la Ley

Esta praxis colectiva, cuestionaba las estructuras del orden establecido, y por esta razón Jesús se convirtió en una amenaza para los poderes de su tiempo, razón por la que es asesinado en la cruz (pena capital), como un castigo político para los rebeldes. Es justamente este escenario, el asesinato de un justo en nombre de la ley, donde se rompe definitivamente el esquema de la ley. Al ser aparentemente abandonado en la cruz, “Dios estaba reconciliando al mundo consigo” (2 Co 5. 19), porque Dios se había identificado con Jesús. Desde la lógica de la retribución, Cristo crucificado en la cruz es un Cristo humillado y abandonado por Dios. Sin embargo, lo que estaba haciendo Dios al dejar morir a Cristo en la cruz, o, mejor dicho, al morir con Cristo en la cruz, era reconciliar al mundo consigo mismo, desmantelando la lógica de la ley:

En la cruz, Dios ha cargado con el destino de todos los aparentemente rechazados por Dios, solidarizándose con ellos. Y en la cruz, Dios se ha presentado como aquel que no lleva cuenta de los delitos (2 Co 5. 19). De este modo, tanto las víctimas como los verdugos reciben la posibilidad de ser reconciliados con Dios. (González, 2008, p. 76-77)

Si Dios hubiera intervenido en la cruz, liberando a Cristo de tan fatídica muerte, habría entonces mostrado efectivamente que Jesús era un hombre justo. Sin embargo, la liberación de Cristo habría confirmado el esquema de la ley, mostrando que todas aquellas víctimas,

enfermos, marginados, explotados, no han sido liberados porque no han sido lo suficientemente justos para merecer la atención y la intervención de Dios, y merecen, según el esquema de la ley, el destino que les ha correspondido. En cambio, al morir en la cruz:

Se ha solidarizado con todas las víctimas de la historia, con todos los aparentemente rechazados por Dios. Esto significa, además, que Dios ha anulado la idea de una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados, y con ello la vana pretensión de justificarnos por los resultados de nuestras acciones. (González, 1999, p. 132)

Al morir y resucitar, Cristo regaló a la humanidad la gratuidad de la justificación. Para los cristianos, esto significó que la justificación ya no se da por medio del afán de producir resultados, sino por medio de la fe. La fe en Cristo significó la renuncia al poder, pero también la fe para los cristianos significa la justicia, no como una cuestión interior, sino en sus implicaciones sociales, en solidaridad con los derrotados de la historia, con los enfermos, con los pobres, liberándolos de la supuesta culpabilidad de su “destino”. La implicación última de ello fue la victoria de Cristo, sobre los poderes económicos, religiosos y políticos.

En este horizonte la liberación del esquema de la ley, para González (2008), significa la posibilidad de la reconciliación de la humanidad, “la muerte y la resurrección de Jesucristo, al reconciliar a las víctimas y a los verdugos con Dios, posibilita la reconciliación de los seres humanos entre sí. Es lo que muestran las parábolas de Jesús (Mt 18. 23-35).” (p. 77). Sobre este punto, en apariencia muy del ámbito de la teología y de la ética, surgen también algunas tensiones, sobre todo si se piensa en la posibilidad del perdón- de la manera en la que González lo propone- en situaciones como el conflicto armado en Colombia, en las miles de masacres, desplazamientos, violaciones y asesinatos. Es en este contexto que surge la pregunta de si es suficiente la superación del esquema de ley, para que una víctima de El Salado en Montes de María o de Bojayá en Chocó, perdone a su victimario, o si más bien la propuesta de González puede servir como un llamado a buscar otros mecanismos que conduzcan al perdón y a la reconciliación, que no solo no respondan a las lógicas de la retribución del esquema de la ley, sino que además las transforme. Esta es la cuestión que el tercer y último capítulo de esta investigación explorará.

CAPÍTULO III

SHĀLÔM COMO PAZ INTEGRAL

“Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo.”
Romanos 8: 22-23.

Después de más de medio siglo en conflicto armado Colombia enfrenta un gran reto, y es este es el de construir la paz en medio de la violencia. Y es que, a pesar de haber dado un paso hacia adelante con la firma y posterior implementación de los acuerdos de paz³³, aún hoy, cuatro años después, Colombia sigue enfrentándose a profundos ciclos de violencia, y la confrontación armada con nuevos y antiguos actores armados. Sumado a lo anterior, se encuentra el gran reto la reincorporación de los excombatientes de las FARC-EP, y la reparación de las víctimas del largo conflicto armado que parece no tener fin³⁴. En este orden de ideas, el reto de Colombia radica en la construcción de la paz en medio de ciclos de violencia permanentes. Esta misma es la preocupación que orienta la obra *La imaginación moral: El arte y alma de la construcción de la paz* (2016) de John Paul Lederach, quien sintetiza dicha preocupación en la siguiente pregunta: “¿Cómo trascendemos los ciclos de violencia que subyugan nuestra comunidad humana cuando aún estamos viviendo en ellos?” (p. 32). La respuesta a esta pregunta está lejos de ser sencilla, sin embargo, para Lederach el punto de partida para superar dichos ciclos de violencia, y sobre todo la posibilidad para la construcción de la paz, es la capacidad de construir, generar y movilizar la imaginación moral. Lederach define la imaginación moral como:

La capacidad de imaginar algo anclado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar luz aquello que aún no existe. En referencia a la construcción de paz, esa es la

³³ El *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, se firmó en el año 2016, entre el Gobierno Nacional de Colombia presidido por el presidente Juan Manuel Santos, y los delegados de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- FARC-EP.

³⁴ Muestra de ello es que, para el mes de septiembre del año 2020, en lo recorrido del año, han ocurrido de 51 masacres en todo el país (Indepaz, 2020), y desde la firma del acuerdo de paz en el año 2016 hasta el 21 de agosto de 2020, han sido asesinados en el país más de 1.000 líderes sociales y personas defensoras de los DDHH (Indepaz, 2020).

capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, aun estando enraizadas en retos cotidianos de la violencia, trasciendan y, en última instancia rompan los amarres de esos patrones y ciclos destructivos. (Lederach, 2016, p. 74)

Precisamente, uno de los tópicos de la construcción de paz que más necesita de la movilización de la imaginación moral es el de la justicia, en contextos transicionales como el colombiano. Tradicionalmente la justicia ha operado desde una la lógica retributiva o punitiva que no ha sido del todo efectiva, ya que la privación de la libertad como única respuesta al delito ha probado ser insuficiente para la resocialización de los infractores. Adicionalmente, la justicia retributiva es insuficiente en contextos de crímenes masivos de violación a los derechos humanos y delitos de lesa humanidad, y sobre todo en contextos de sociedades en transición de un conflicto a la construcción de la paz. De allí que recientemente surgieran formas alternativas de pensar la justicia en sociedades con retos como el colombiano, una de estas formas es la justicia transicional, la cual puede ser entendida como: “procesos transicionales mediante los cuales se llevan a cabo transformaciones radicales de un orden social y político determinado, que enfrentan las necesidades de equilibrar las exigencias contrapuestas de paz y justicia.” (Uprimny; Saffon, 2005, p. 215).

En procesos de justicia transicional prevalece una constante tensión entre: dejar impunes los crímenes cometidos en el marco del conflicto armado, atender a los imperativos jurídicos internacionales en términos de la sanción a los victimarios en crímenes de lesa humanidad, y la paz y la reconciliación -fundamentales para la construcción de paz-. La justicia transicional, entiende que es responsabilidad del Estado investigar, juzgar, y sancionar a los responsables de graves violaciones de derechos humanos. En Colombia, como parte de las medidas transicionales, se creó una estrategia a partir de la cual se adoptaron mecanismos de “priorización y selección” de casos, la cual busca investigar, juzgar y sancionar -con posibilidad penas alternativas- a los “máximos responsables”³⁵, quienes

³⁵Ello fue posible por el Congreso de la República decidió reformar *la Constitución Política de Colombia* y expidió el Acto Legislativo 01 de 2012. Entre las leyes previstas del Acto Legislativo 01 de 2012, están: “[1.] Ley para la creación de una Comisión de la Verdad que defina su objeto, composición, atribuciones y funciones. [2.] Ley estatutaria para determinar criterios de selección para la investigación de los máximos responsables de los más graves crímenes. Esta ley también establecerá los casos, requisitos y condiciones en los que se podría suspender la pena, en los que podría aplicar sanciones extrajudiciales, penas alternativas, o modalidades especiales de ejecución y cumplimiento de la pena. [3.] Ley estatutaria

cometieron en el marco del conflicto armado los crímenes más graves- crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad-. Lo anterior, es la condición de posibilidad para que el resto de los excombatientes puedan acceder eventualmente a una amnistía, ello condicionado, a las exigencias mínimas, tales como: la dejación de armas, el reconocimiento de responsabilidad, contribución al esclarecimiento de la verdad y reparación a las víctimas (esto también en conformidad al Acto Legislativo 01 de 2012). La concentración de la responsabilidad en los máximos responsables no implica que se dejen de investigar los crímenes ocurridos en el marco del conflicto armado, al contrario, el esclarecimiento de la verdad juega un rol central en la justicia transicional. Lo anterior quiere decir que, la justicia transicional sigue descansando sobre una lógica retributiva, en vistas de que, en la justicia transicional, “la idea de que la justicia penal se erige como el mecanismo idóneo e imprescindible para encarar las graves violaciones de derechos humanos cometidas en el transcurso de un conflicto armado interno.” (Gómez; Correa, 2015, p. 197).

Ahora bien, es importante mencionar que el Acuerdo de Paz contempla como central la instauración de medidas restaurativas, como central para la reparación de las víctimas del conflicto armado. Lo anterior, cobra sentido si se comprende que, desde la óptica de la JR, el daño ocasionado por el crimen o las violaciones masivas de los derechos humanos tienen como consecuencia principal el rompimiento del tejido social, el cual no se recupera únicamente con la aplicación de medidas punitivas de privación de la libertad que no acarren consigo reconocimiento del daño realizado y su impacto, y la reparación de las víctimas. Además, la JR tiene el potencial de responder a las grandes demandas de reconciliación que surgen en sociedades con profundas heridas en el tejido social. Y es precisamente en este contexto donde, la justicia restaurativa juega con papel complementario y necesario para la justicia transicional.

Es importante mencionar que, Colombia cuenta actualmente con un sistema robusto de instituciones encargadas de generar medidas que permitan reparar a las víctimas y que buscan la reparación del tejido social, y es importante decir que, varias de ellas están orientadas bajo

para determinar qué delitos se consideran conexos al delito político, para permitir la participación en política de excombatientes.” (Ministerio de Justicia, 2015, párrafo 3).

un marco de la JR. Esto quiere decir, que la posibilidad de una justicia alternativa se ha ido abriendo campo como una praxis real y eficaz en países con un conflicto armado prolongado. En este sentido, a continuación se propone un abordaje distinto sobre la reflexión del concepto de paz, es decir, se propondrán unos lentes nuevos para leer la construcción de paz, o en un horizonte ontológico, un diseño de mundo posible para la paz, esta es la visión del *shālôm* o la paz hebrea. Es sobre esta visión sobre la cual se ordenan las nociones de paz y justicia restaurativa anabautista.

***Shālôm* como paz integral**

Lo primero que hay que señalar respecto al *shālôm* o la paz hebrea, es que abarca dimensiones de la existencia humana que comúnmente no se pensarían como parte de un ‘proceso de paz’, otra cuestión importante es que el *shālôm* se extiende a entes que comúnmente no tienen suficiente relevancia óptica para ser merecedores de la paz, o por lo menos esto es así en las concepciones modernas y occidentales de paz. A continuación, se explorarán algunas de las dimensiones del *shālôm*, sin pretender en ningún momento su exhaustividad.

La palabra hebrea *shālôm*³⁶, ha sido traducida comúnmente como paz, esta traducción capta gran parte del concepto, sin embargo, como se verá más adelante esta palabra tiene otras connotaciones importantes. Ahora bien, la primera dimensión del *shālôm* tiene que ver con la idea de vivir en la plenitud, o en integralidad en la totalidad de las dimensiones del ser, ya sea: material, relacional, emocional, físico y espiritual³⁷. De allí, que la primera consecuencia del *shālôm* sea el bienestar integral en las distintas dimensiones del ser, desde las dimensiones más básicas y materiales -acceso a una casa, alimentos, abrigo, etc.-, hasta los aspectos más complejos y subjetivos del ser, como el bienestar emocional y espiritual. En este orden de ideas, la segunda dimensión, está estrechamente ligada a la primera, ya que, la integralidad o plenitud de la primera dimensión tiene que verse reflejada en el pleno bienestar físico, puesto que: “la salud física es la evidencia de un estar en armonía con Dios y la

³⁶ Estas son algunas de las traducciones que puede tener la palabra *shālôm*: “quedar ileso, terminarse, conservar, restaurar, pagar, restituir, vivir en paz” (Gómez, 2016, p. 208).

³⁷ Esto también encuentra sus expresiones en ontologías políticas otras, como las que se vienen desarrollando en América Latina desde las perspectivas del buen vivir o *sumak kawsay*. Ver: Escobar (2017), Acosta (2010) y (2009), Choquehuanca (2010).

creación. La paz como corona de la vida muestra una estrecha relación entre la vida física y el bienestar de esa vida física.” (Gómez, 2016, p. 210).

Por lo anterior, la sacralidad de la vida en el *shālôm*, no solo tiene que ver solo con la prohibición del asesinato, sino también con el bienestar fáctico del cuerpo, esto se ve reflejado en el cuidado de los judíos respecto a la preparación y el consumo de los alimentos, ya que, siempre se tiene bajo miras el bienestar físico, pues si hay un desbalance en este, las otras dimensiones del *shālôm* se ven afectadas. A este mismo horizonte parecen apuntar las tradiciones de las ontologías políticas del buen vivir andina bajo la idea de las lógicas de la reciprocidad. Sin embargo, hay otra consecuencia muy importante de estas dos dimensiones, y tiene que ver con las relaciones humanas, en sus dimensiones individuales y colectivas, en las relaciones políticas y económicas justas. En este sentido, la injusticia y la opresión van en contra del *shālôm*, y bajo ninguna circunstancia deben admitidas:

El *shālôm* depende de las relaciones sanas entre las personas, por lo tanto, la opresión tiene que ser eliminada. Las desigualdades marcadas de condiciones materiales y de poder, que resultan en el empobrecimiento y la opresión de algunos, no pueden coexistir con el *shālôm*, ya que el *shālôm* significa el bienestar de todos en una sociedad. (Zehr, 1990, p. 124)

De allí que cobre sentido, que para los primeros anabautistas la comunidad de bienes o las economías de ayuda mutua, fueran una alternativa coherente no solo con las relaciones justas, sino con una visión de una paz integral. La tercera dimensión, tiene que ver con la relación entre los humanos y la tierra, ya que, en la cultura hebrea, como en las ontologías políticas latinoamericanas del buen vivir, la naturaleza no es ajena al ser humano, sino que, al contrario, hay una relación simbiótica entre ambos, es decir, no hay un abismo ontológico entre estos, sino que están en una relación recíproca y contingente. Como se mencionó anteriormente, lo que es representado como externo al sujeto y por debajo en la jerarquía óptica, es subordinado al sujeto, subordinado en términos: económicos, políticos, culturales y relacionales. En este caso Dios creó a los hombres y mujeres, pero antes que a ellos creó la tierra, y la entregó a los humanos para que cuidaran de esta y la administraran, no como un recurso que está para consumirse hasta su extinción, sino como una condición de posibilidad

para la vida, para la vida integral, pero también, como un ente que por tener dignidad ontológica debe permitírsele descansar y regenerarse, y prueba de ello es el *shābāṭ*.

En este sentido, la paz como integralidad no podría llevarse a cabo si no hay un lugar donde ello pueda ocurrir, por ende, el bienestar integral debe ser extendido al cuidado de la tierra y las criaturas que la habitan, “el pensamiento hebreo posee una concepción altamente positiva de la naturaleza y de la tierra, no solo por ser creación buena de *Yāhwēh*, sino porque es el lugar de realización histórica del proyecto de *Yāhwēh* con su pueblo.” (Gómez, 2016, p. 211). Antes de continuar es importante mencionar que, esta es una dimensión que ha sido constantemente descuidada y olvidada por la praxis y la producción teórica anabautista. Pero no solo es una dimensión olvidada por el movimiento anabautista, sino que el cuidado de la tierra ha sido deliberadamente y sistemáticamente olvidada por los tomadores de decisiones en la sociedad occidental, y es un problema que cobra cada vez más importancia en la agendas políticas a nivel mundial, por su carácter irreversible.

Por otro lado, la cuarta dimensión, puede ser entendida bajo el término hebreo *shābāṭ* o descanso. Esta idea del descanso como parte integral de la paz, recordaba que el descanso es el momento para la contemplación, para permitir el descanso de la tierra, los animales y los hombres, y era un recordatorio de la necesidad del cuidado de vida. De allí que, el *shābāṭ* se llevara a cabo cada seis día de trabajo, en ese día las animales y la tierra debían descansar también de la actividad y la producción. Además, por cada seis años de actividad productiva de la tierra, se daría un año de descanso, es importante mencionar que, durante ese año que no se cultivaba la tierra, los frutos que de ella se produjeran no tenían propietario y cualquier persona podía recogerlos, sobre todo los pobres. Otra consecuencia del *shābāṭ*, era que cada cincuenta años, en lo que se conoce como jubileo, se liberaban los esclavos, y estos una vez libres podían trabajar la tierra de sus antiguos amos. Además, durante el jubileo, se perdonaban todas las deudas de los morosos.

La última dimensión, es la justicia, si bien en el capítulo anterior esta cuestión es abordada, no fue expuesta en su relación con el *shālôm*. La justicia, más que una dimensión del *shālôm*, es la condición de posibilidad para que el bien-estar integral del *shālôm* sea posible, ya que, esta procura, mantiene y defiende el *shālôm*. El término *tsēdāqāh*, en hebreo, puede ser traducido como justicia y tiene las siguientes acepciones: “justicia, derecho,

solidaridad, liberación, rectitud, generosidad y de este sustantivo en hebreo viene el verbo *tsēdēq*, que se puede traducir como: ser justo, tener la razón, ser rehabilitado, librar de culpa.” (Gómez, 2016, p. 216). Es notorio que, en las distintas traducciones de justicia al español, ninguna tiene la connotación de retribución, contrario al concepto de paz³⁸, y es que la justicia bíblica se desmarca de la lógica de las retribuciones³⁹.

En este orden de ideas, la justicia hebrea, se puede entender, en parte, en relación con los pactos, y es que el que pueblo de Israel al ser liberado de la esclavitud hizo un pacto con Dios, este pacto conllevaba compromisos y responsabilidades recíprocas entre Dios y el pueblo de Israel. En este pacto, el pueblo de Israel se compromete a cumplir la ley de Dios, y Dios cuida de su pueblo. En este sentido, González (2015), defiende que la justicia hebrea es la fidelidad a los compromisos, es honrar las promesas, es cumplir con la ley. Esto quiere decir, que cuando la otra parte rompe con el pacto, no se está obligado a cumplir con la parte propia del pacto, es decir, en el caso de pueblo de Israel y de Dios, cuando el pueblo de Israel incumple sus compromisos, Dios no tendría por qué seguir siendo fiel al pacto, pero Dios a la larga sigue siendo fiel al pacto, siendo, en este sentido, justo o si se quiere super justo.

La fidelidad de Dios al pacto, a pesar de la injusticia de su pueblo, revela el carácter de justicia derivada del *shālôm*. La reconciliación de Dios con su pueblo es la muestra definitiva del rechazo a las formas de ‘justicia’ que se ordenan a partir de la lógica retributiva. Como se mostró en el capítulo anterior, hay múltiples ejemplos en la Biblia, en donde se demuestra el rechazo a la lógica retributiva del “ojo por ojo”. En este sentido, la justicia bíblica, opera más desde amor, en el perdonar a los enemigos, en el rechazar la retribución, en el enmendar el mal y buscar la reconciliación, para alcanzar la paz integral (*shālôm*). Esta fue sin lugar a dudas, una de las dimensiones más practicadas por el movimiento anabautista, en esto

³⁸ Según González (2015), la raíz de la palabra *shālôm* es el verbo *shalam* que alude a la intención de cancelar las deudas o a dar a cada quien lo suyo, en palabras de González: “Es algo semejante a lo que sucede en castellano cuando decimos: “te he pagado, estamos en paz”. La paz sería esta especie de nivelación que sucede cuando se retribuye lo debido, y nadie debe nada. Esto nos hace entender en un nivel más profundo la pregunta de David. La paz de la guerra puede entenderse como una pregunta sobre si estamos dando su merecido a nuestros enemigos, si estamos en paz con ellos, porque les hemos devuelto todos y cada uno de sus ataques y afrentas. Esto significa que la paz, en el sentido de shalom, no es algo tan idílico como se suele decir. Al menos en un sentido. Y es que la paz sigue manteniendo la idea de una retribución.” (p. 3).

³⁹ Es importante mencionar que hay otro término que comúnmente se ha traducido como justicia, este es el término *mishpat*, el cual si tiene connotaciones retributivas. Sin embargo, es importante mencionar que cuando se utiliza este término no se está haciendo referencia a tanto a la justicia, como al castigo, por ejemplo, cuando Israel no cumple su parte del pacto, Dios ejerce juicio (*mishpat*) contra su pueblo, no justicia propiamente.

consistió su radicalidad, en el esfuerzo continuo por ser una alternativa crítica a las relaciones políticas, económicas y sociales, mediadas por la lógica de las retribuciones, incluso si ello implicaba perder la vida en el proceso.

El *shālôm* es un proceso multidimensional, que recuerda que la paz se encuentra en relaciones de: cuidado para sí mismo, en relación con Dios, en relación con el tejido social, y en relación con la tierra. El *shālôm* recuerda el hecho de que estamos en una red de relaciones entrelazadas, y en consecuencia hay responsabilidades con los otros y otras, pero esa responsabilidad con lo otro no se refiere únicamente a otro ser humano, sino también con toda la creación, porque la paz, el bien-estar, no es posible si no existe un lugar en donde acontecer. Pero de igual forma, el *shālôm* implica no solo una mirada hacia afuera, sino también hacia adentro, hacia las condiciones físicas y emocionales, y cuando hay un daño, la reparación debe tener en cuenta tanto los aspectos subjetivos como los materiales. El *shālôm* no puede existir si hay personas que no tienen los insumos básicos para una vida digna, de allí que surja un compromiso ético respecto a las relaciones justas en términos económicos, políticos y sociales.

Dimensión ontológico territorial: una dimensión olvidada

Tanto en la producción teórica en torno a la JR y la construcción de la paz, hay una marcada tendencia hacia un enfoque puramente intersubjetivo y antropológico, es decir, buscan reparar las relaciones humanas que el conflicto armado rompió. Sin embargo, un aspecto que la visión del *shālôm* y, otras ontologías como las relaciones⁴⁰ en América Latina, consideran como central para el bien-estar o el buen vivir, es el papel que juega la dimensión ontológico territorial en estas. Y es que un conflicto armado como el colombiano, el tejido social no es el único que se ve afectado, ya que los humanos vivimos en una red de relaciones contingentes que no involucran únicamente a lo humano, sino también a lo no-humano.

Como bien lo resaltan académicos expertos en conflicto armado colombiano, Catherine Legrand (1947), Francisco Gutiérrez Sanín (2018), entre otros, el conflicto colombiano tiene una dimensión territorial, puesto que las disputas armadas han girado en

⁴⁰ Las ontologías relacionales, según Escobar (2017), son aquellas ontologías que caen en el dualismo moderno entre la naturaleza y los hombres, sino que entienden que ambos esta en enacción, y bajo el principio de “que nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen.” (p. 101)

torno a la tenencia y el control de los territorios. Y quienes han sido más afectados por el despojo de territorios son los campesinos, comunidades negras e indígenas, quienes hacen parte de lo que Escobar denomina ontologías relacionales. Para estas comunidades el territorio es un espacio de apropiación socio-cultural con el territorio -territorialización- y esta apropiación del territorio crea las condiciones para las identidades -territorialidades-. En una perspectiva ontológica, los territorios son:

Espacio-tiempos vitales de toda comunidad...también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. (Escobar, 2017, p. 103)

En este sentido, las luchas territoriales, no son solo por la defensa de los espacios que sustentan el proyecto de vida, sino la defensa por los muchos mundos que enaccionan con nuestros, los mundos a partir de los cuales construimos mundos propios. En este orden de ideas, hay una dimensión ontológico territorial del conflicto, esto quiere decir, que en marco del conflicto armado los territorios son también afectados, en un sentido medio ambiental, pero también son estigmatizados, son suscritos como enemigos, un territorio es “guerrillero”, “paramilitar”, etc. Cuando hay un desplazamiento, un despojo, un daño al medio ambiente se está rompiendo no sólo el tejido social (intersubjetivo), sino también el tejido socio-territorial o socio-natural.

Es esta, la dimensión territorial del conflicto, la que ha sido olvidada por la literatura de la JR, la construcción de la paz, y por el anabautismo, y que es necesaria para una paz integral. La JR debería ocuparse no sólo de sanar los vínculos intersubjetivos, sino también los vínculos socio-territoriales y socio-naturales. La reparación en este orden de ideas debe también dirigirse a las afectaciones al territorio, al medio ambiente y a las relaciones del ser humano y el colectivo social con estas (dimensión de una paz ecológica), porque estos también han sido víctimas del conflicto armado. La construcción de la paz no puede dejar de lado esta dimensión, porque de otro modo no va a ser posible una paz sostenible.

CONCLUSIONES

El movimiento anabautista, fue una opción política, económica, social y religiosa para las lógicas de su tiempo. El anabautismo surgió como una tercera vía entre la Iglesia Católica y la protestante, y no sólo fue crítica a sus doctrinas, sino también a sus alianzas con los poderes políticos, de allí que los anabautistas fueran fuertemente perseguidos y matizados por décadas. Además, fueron una alternativa a las economías de la época, ya que, la mayoría de las comunidades anabautistas practicaron las economías de ayuda mutua o la comunidad de bienes, cuestión que atrajo a muchos peones, artesanos, y personas empobrecidas. Políticamente los anabautistas exigían la separación del poder político y el religioso, adelantándose así a su época; además entorno a lo político, el movimiento se destacó por la resistencia no violenta a la toma de las armas para la guerra, a pagar impuestos para la guerra, a hacer juramentos, entre otros. Ahora bien, ser una alternativa a las lógicas de su época no sólo implicó el martirio y el exilio, sino también, implicó que como movimiento buscaran formas de re-existencia al interior de la comunidad y hacia afuera de ella.

Para este movimiento no hay discrepancia entre creer y el hacer *-ortopraxis-*, es decir, que para estos creer en Cristo significa a seguir su ejemplo. De allí que para construir una posible ontología política anabautista, fuera necesario remitirse a la raíz, esto es, la hermenéutica bíblica anabautista. Una de las primeras conclusiones de esta lectura, es que los poderes religiosos, políticos, económicos, sociales, etc., operan bajo el esquema de la ley o la lógica de las retribuciones, y pareciera imposible salir de dicha lógica. Sin embargo, esta fue superada y transformada por Jesucristo, quien propone una *praxis* crítica a lógica de las retribuciones, y que opera desde lo que podríamos llamar una lógica restaurativa. Esta contra contracorriente requiere del permanente empleo de la imaginación moral para buscar salidas creativas a los conflictos, y donde hay un llamado al perdón y a la reconciliación con el enemigo.

Por último, en la ontología política anabautista está la visión del *shālôm*, el cual es central para entender la visión de paz y de justicia anabautista, las cuales desembocaron en programas como el de Reconciliación Víctima/Ofensor, que dieron origen a la justicia

restaurativa moderna, y a pesar de que no se puede decir a ciencia cierta que los anabautistas iniciaron como tal con la práctica moderna de la justicia restaurativa, es posible decir que fueron los precursores de esta como una alternativa real a la justicia penal, y posteriormente a procesos de violaciones masivas de derechos humanos. Sin embargo, la importancia del *shālôm* no radica allí únicamente, ya que, su visión integral de paz como bien-estar integral recuerdan que las paces no ocurren únicamente entre seres humanos, sino que tienen una dimensión territorial, ya que, en el conflicto armado no se rompen únicamente los lazos del tejido social, sino que también se rompen los lazos en el tejido socio-natural y socio-territorial. Además, esta dimensión territorial del *shālôm*, al atribuir un exceso ontológico al territorio, da paso a comprender el territorio como víctima y por ende como objeto de reparación. Este concepto del *shālôm* recuerda además la importancia de los aspectos subjetivos de la paz, pero también de los materiales, y advierte que la paz no es posible mientras exista la desigualdad y la dominación.

Este esbozo de una ontología política anabautista, tiene importantes aportes a los imaginarios de justicia, paz y reconciliación. Lo anterior, no quiere decir que sus aportes sean importantes por plantear algo nuevo o innovador, porque no es el acaso. Su importancia radica en que proporciona unos lentes nuevos para entender conceptos milenarios, ello desde un abordaje ontológico de textos teológicos, que parecieran no tener nada qué decir respecto a la justicia, paz o la reconciliación, pero que vistos desde un horizonte ontológico tienen mucho que decir respecto a estos temas. Y precisamente allí, es donde esta investigación cobra relevancia, en el hecho de brindar un diseño de mundo posible, a partir de la construcción de mundo de un movimiento religioso, como el anabautista. Por último, abrir la posibilidad a ver problemas antiguos con lentes nuevos abre la posibilidad a generar nuevas preguntas, que eventualmente conducirán a respuestas, y ese es el propósito de este escrito, el de brindar nuevos lentes con la esperanza de que puedan generar nuevas salidas a conflictos particulares como el Colombiano.

ANEXOS

Anexo 1.



Imagen 1. Imagen sacada del *Espejo de los Mártires* (Oyer; Kreider, 1997, p. 36). Esta imagen retrata la historia de Dirk Willems, un miembro del movimiento anabautista en Asperen (Holanda), alrededor de 1569. Willems fue capturado por el gobierno español del duque de Alba, y es apresado, tiempo después, debido a la alimentación recibida en la prisión, Dirk logra escapar por entremedio de los barrotes de su celda. Afuera de la prisión el suelo estaba cubierto de hielo, y Dirk por su reducido peso, logra pasar sin problema por encima del pozo congelado que rodeaba la prisión. Sin embargo, el guardia que lo persigue, que es mucho más pesado que Willems, rompe el hielo a sus pies y cae dentro del agua, al percata de la situación Willems se devuelve y saca al guardia del agua. A pesar de su acto de compasión, Dirk Willems es apresado por segunda vez, y quemado en la hoguera días después. La historia de Willems ha pasado a los relatos de los anabautistas como ejemplo de martirio y compasión.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A., Martínez, E. (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abaya-Yala.
- Acosta, A. (2010). *El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friederich Eber, Fes-Ildis.
- Alban, A. (2009). *Pedagogías de la re-xistencia: Artistas indígenas y afrocolombianos*. Pp. 443-468. En *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, Ed. W. Mignolo y Z. Palermo. Ediciones del Signo.
- Álvarez, E., Garzón Vergara. (2016). *Votando por la paz: Entendiendo la ventaja del "No"*. Fundación Ideas para la Paz. Disponible en: <http://cdn.ideaspaz.org/media/website/document/57fe5fa1deaae.pdf>
- Biser, E. (2013). *Ontología Política. Esbozo de una pregunta*. En: *Revista de Filosofía Nombres*. Córdoba: Alción Editora.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales. En, *América Crítica* 3(2) (pp. 71-77). Disponible en: <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/view/3991/pdf>
- [Braithwaite, J. \(2002\). *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press.](#)
- Bonino, J., Driver, J., García, D., Friesen, L., Koontz, G., Padilla, R., Pixley, J., Rutschmann, L., Shaul, R., Sider, R., Snyder, A., Swartley, W., Zorrilla, H., y Yoder, J. (1993). *Discipulado y Liberación: La Teología de la Liberación en Perspectiva Anabautista*. (Ed. Daniel Schipani). Bogotá: Ediciones Clara- Semilla.
- Byler, D. (1993). *Jesús y la No Violencia: El ejemplo del Cordero*. Barcelona: Editorial Clara.
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del buen vivir. *Alail*, (452), 8-14.
- Durant, Will. (1957). *The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin: 1300-1564*. (pp. 337-403). New York: Simon and Schuster.
- Driver, J. (1997). *La Fe en la Periferia de la Historia: Una Historia del Pueblo Cristiano desde la Perspectiva de los Movimientos de Restauración y Reforma Radical*. Guatemala: Ediciones Semilla.

- Driver, J. (1998). *Contracorriente: Ensayo sobre eclesiología radical*. Guatemala: Ediciones Semilla.
- Estep, W. (1975). *Revolucionarios del Siglo XVI: Historia de los Anabautistas*. Colombia: Casa Bautista de Publicaciones.
- Escobar, A. (2017). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Pp. 94-98. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de los comunal*. Editorial Universidad del Cauca.
- Friedmann, R. (1998). *Teología del Anabautismo: Una Interpretación*. Bogotá: Ediciones Clara- Semilla.
- Galtung, J. (1990). La violencia: cultural, estructural y directa. pp.147-168. En: *Journal of Peace Research*, Vol. 27 n°3.
- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.
- González, A. (2003). *Reinado de Dios e imperio: Ensayo de teología social*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.
- González, A. (2008). *El evangelio de la paz y el reinado de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- González, A. (2015). *Dios de la vida, condúcenos a la paz y a la justicia*. Recurso virtual disponible en: https://drive.google.com/file/d/1khBo6bvOO5LSdQTt5Ey459rNLNik_g9h/view
- González, A. (2017). La Revelación de la Justicia de Dios. Lugar de publicación: *El Mensajero*. Recuperado de: https://www.menonitas.org/el_mensajero/2018/175/04.html
- Gómez Pineda, L. (2016). Consecuencias prácticas de la shālôm y su relación con la justicia hebrea. En: *Franciscanum* 165, N°(165), pp. 203-222.
- Gómez Velázquez, A. y Correa Saavedra, J. (2015). ¿Sobredimensión de la Tensión entre Justicia y Paz? Reflexiones sobre Justicia Transicional, Justicia Penal y Justicia Restaurativa en Colombia. En, *Revista Colombiana de Derecho Internacional* N°(26), pp. 193-247). <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.il15-26.stjp>

- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2010). El proceso de la investigación cualitativa. En, *Metodología de la investigación* (Quinta edición, pp. 361-389). México D.F.: Mc. Graw-Hill Educación.
- Indepaz. (04 de septiembre de 2020). *Informe de Masacres en Colombia Durante el 2020*. Indepaz. Recuperado el 08 de septiembre de 2020: <http://www.indepaz.org.co/informe-de-masacres-en-colombia-durante-el-2020/>
- Indepaz. (21 de Agosto 2020). *1.000 Líderes y Defensores de DDHH*. Indepaz. Recuperado el 08 de septiembre de 2020: <http://www.indepaz.org.co/1-000-lideres-y-defensores-de-ddhh/>
- Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz. (2018). *Segundo Informe sobre el Estado Efectivo de Implementación del Acuerdo de Paz en Colombia diciembre 2016- mayo 2018*. Universidad de Notre Dame.
- Lederach, J. (2007). *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. pp. 53- 120. Bilbao: Colección Red Gernika
- Lederach, J. (2016). *La imaginación moral: El arte y alma de la construcción de la paz*. Bogotá: Semana Libros.
- LeGrand, C. (1947). *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850-1950)*. (Trad.) Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Universidad de los Andes.
- López, Martínez, M. (2004). Principios y fundamentos de la Noviolencia. En *Manual de paz y Conflictos*. Granada: Molina, B. Muñoz, F., Eds., Ediciones Universidad de Granada.
- Marín, J. (2012). *La Investigación en Educación y Pedagogía: Sus Fundamentos Epistemológicos y Metodológicos*. pp. 131-134. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Murray, S. (2011). *Anabautismo al Desnudo: Convicciones Básicas de una Fe Radical*. Harrisonburg: Herald Press.
- Ministerio de Justicia. (2015). *Marco Jurídico: La Paz como Finalidad de los Instrumentos de Justicia Transicional*. Justicia Transicional. Recuperado de: <http://www.justiciatransicional.gov.co/ABC/Marco-Jur%C3%ADdico-para-la-paz>
- Oyer, J; Kreider, R. (1997). *Espejo de los Mártires: Historias de Inspiración y Coraje*. Bogotá: Ediciones Clara- Semilla.
- Reina Valera. (1995). *Santa Biblia*. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

- Sanín, F., Starr, E., Wood, E., Berry, A., Hartman, A., Fajardo, D., Moene, K., Cederman, L., González, F. (2018). *¿Qué hacer con el tierrero? Tierra, Territorio y Paz Sostenible*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Sharp, G. (1988). *La Lucha Política Noviolenta: Criterios y Métodos*. Trad. Jaime González Bernal. Chile: Ediciones ChileAmérica CESOC.
- Sider, R. (1991). *Cristo y la violencia*. Bogotá: Ediciones Semilla- Clara.
- Snyder, A. (1985). *Selecciones Teológicas Anabautistas*. Guatemala: Herald Press.
- Thoreau, H. (2012). *Desobediencia civil*. (Trad. Hernando Jiménez). México: Tumbona Ediciones. (Obra original publicada en 1849).
- Torres, A. (2005). *Las lógicas de la acción colectiva: aportes para ampliar la comprensión. Ponencia presentada al seminario sobre investigación y movimientos sociales*. Universidad de Antioquia. Departamento de Trabajo Social. Medellín.
- Torres, A. (2013). *El Retorno a la Comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Editorial el Búho.
- Uprimny, R; Saffon, M. (2005). Justicia Transicional y Justicia Restaurativa: Tensiones y Complementariedades. En Angelika Rettberg (Comp.), *Entre el Perdón y el Paredón: Preguntas y Dilemas de la Justicia Transicional* (pp. 221-232). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Weber, M. (2009). *La Política como Vocación*. (Trad. Francisco R. Llorente, pp. 83-84). Madrid. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1919).
- Yoder, J. (1976). *Textos Escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Yoder, J. (1985). *Jesús y la Realidad Política*. Buenos Aires: Ediciones Certeza.
- Yoder, J. (1992). *Reinos en Conflicto, Jesús: Autoridad, Poder y No Violencia*. Guatemala: Editorial Semilla.
- Yoder, J; Solano, L; Padilla, C. (1998). *Iglesia, Ética y Poder*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Zapata, M. (2009). Construcción de Paz y Transformación de Conflictos. *Acción sin Daño y Reflexiones sobre Prácticas de Paz: Una Aproximación desde la Experiencia Colombiana* (Módulo 4). Universidad Nacional de Colombia.

Zehr, H. (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice Christian Peace Shelf Seletion*. Editorial: Herald Press.

Zehr, H. (2010). *El Pequeño Libro de la Justicia Restaurativa*. Editorial: Good Book.