

ELEMENTOS PARA UN ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL A COMUNIDADES DE
FE VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA A PARTIR DE
APOCALIPSIS 6,1—8,1

WILMER JOBANY GÓMEZ RODRÍGUEZ



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.

2020

ELEMENTOS PARA UN ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL A COMUNIDADES DE
FE VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA A PARTIR DE
APOCALIPSIS 6,1—8,1

Wilmer Jobany Gómez Rodríguez

Estudiante

Trabajo de grado presentado para optar por el título de
Licenciado en teología

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez

Director

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2020

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del presidente del Jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de síntesis; sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia.

(Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 06 de junio de 1964).

AGRADECIMIENTOS

*Oh Dios, apenas se puede comprender el daño
que se causan entre sí estos seres a tu imagen y semejanzas
en estos tiempos convulsos.
Pero esa precisamente no es la razón
por la que me encierro en mi cuarto,
Dios, mantengo los ojos abiertos y no quiero escaparme de nada,
sino que quiero entender y examinar a fondo
incluso los crímenes más terribles.
Siempre intento localizar al simple ser humano
que, sin embargo, es difícil de encontrar en medio de las
monstruosas ruinas de sus crímenes sin sentido.
[...] Me encuentro cara a cara con tu mundo, Dios,
y no huyo de la realidad hacia bellos sueños
-aunque creo que junto a las realidades más crueles
también hay sitio para los sueños más hermosos-
y sigo alabando tu creación, Dios ¡A pesar de todo!
Etty Hillesum, Diario.*

Sin la compañía de Dios estas páginas no hubieran sido posibles.

A Él mi gratitud.

También a Pedro Joaquín Gómez y María Florencia Rodríguez,

quienes me regalaron dos tesoros: la vida y la fe.

A la Congregación del Santísimo Sacramento
por encender en mí el fuego del amor eucarístico.

Al profesor Juan Alberto Casas Ramírez
por su sabiduría y comprensión.

Esta reflexión es dedicada a todas las víctimas de la guerra en Colombia.

Ellas que desde el dolor celebran la vida,
la acogen y la comparten.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
1. Planteamiento del problema.....	7
2. Justificación.....	9
3. Objetivos.....	10
3.1 objetivo general.....	10
3.2 Objetivos específicos.....	10
4. Método de la investigación.....	10

CAPÍTULO I:

APOCALIPSIS 6,1—8,1: APROXIMACIÓN AL TEXTO.....	13
1. Tribulación: contexto histórico-social del Apocalipsis.....	13
2. Grito de justicia: el <i>Libro de los sellos</i>	22
3. Consolación: aportes para un acompañamiento espiritual.....	31
3.1 Hermanarse con quienes sufren.....	34
3.2 Contemplar el mundo desde el cielo.....	35
3.3 Orar con los degollados.....	35
3.4 Dejar que Jesucristo, el Cordero, sea pastor y guía.....	36
3.5 Hacer silencio.....	37

CAPÍTULO II:

COMUNIDADES DE FE VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA.....	39
1. Víctimas: situación histórico-social de las comunidades.....	39
1.1 La estructura sacrificial y el problema de la tierra.....	41

1.2 La fragmentación de los vínculos identitarios.....	44
1.3 El debilitamiento de la organización comunitaria.....	49
2. Experiencia de Dios: la fe de las comunidades.....	52
2.1 La fe como herramienta contra la muerte.....	52
2.2 El encuentro comunitario con Dios.....	57
3. Esperanza: la comunidad de fe como espacio de resistencia.....	61

CAPITULO III:

ELEMENTOS PARA UN ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL.....	68
1. Escucha: “El Cordero que está en medio del trono los apacentará” (Ap 7, 17a).....	69
2. Discernimiento: “los guiará a los manantiales de las aguas de la vida” (Ap 7, 17b).....	79
3. Fiesta: “Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (Ap 7, 17c).....	88
CONCLUSIONES.....	96
BIBLIOGRAFÍA.....	100

INTRODUCCIÓN

El Apocalipsis de Juan se puede entender como un “canto en tiempos de oscuridad”¹. Es un canto porque recrea estéticamente el sentimiento gozoso de las comunidades cristianas del siglo primero que, con voz potente, proclaman la salvación de Dios alcanzada en Jesucristo, Cordero como degollado y de pie. (Ap 5, 6). Y se da en tiempos de oscuridad porque los creyentes eran llamados a dar testimonio de su fe en tiempos radicalmente adversos, tiempos de penumbra e incertidumbre social a causa de la injusticia, la persecución, la exclusión y la muerte. ¿Cómo cantar la alegría de la Resurrección en medio de una realidad azotada por la muerte? ¿Cómo afirmar el triunfo de Jesucristo sobre la muerte cuando en la historia aún reinan las fuerzas del mal? ¿Cómo hacer de la esperanza en el Reino de Dios un asidero de la vida cuando la vida misma es cruelmente silenciada? A estos cuestionamientos intenta responder el texto bíblico mediante un lenguaje simbólico, litúrgico y profético; un lenguaje cargado de esperanza, resistencia y liberación.

1. Planteamiento del Problema

El mensaje esperanzador que esconde el Apocalipsis puede asumirse como una luz para leer teológicamente la realidad de las comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia, quienes desde el olvido al que han sido sometidas, gritan por justicia. Son gritos que reclaman la atención de la sociedad y, con mayor razón, de los creyentes en Jesucristo, el Señor de la vida. Su situación de abandono y vulneración no puede permanecer indiferente para quienes confiesan que Jesucristo ha vencido la muerte y ha hecho a la humanidad participe de la gloria su resurrección. Pero ¿Cómo anunciar esta verdad en tiempos de penumbra? ¿Cómo testimoniar la alegría del Resucitado en contextos de muerte y dolor? ¿Cómo responder a los gritos de las víctimas desde la fe?

En la narrativa conocida por los estudiosos del Apocalipsis como el *septenario de sellos* (Ap 6,1—8,1) se ofrece una clave para responder a esos interrogantes. En un contexto donde la vida se encuentra amenazada y Dios aparentemente permanece indiferente, el pasaje bíblico viene a recordar a los creyentes que el dolor no tiene la última palabra, que las fuerzas

¹ Aizpurúa Donazar, *Una lectura social del Nuevo Testamento*, 214.

destructoras del ser humano pronto llegarán a su fin. Que las vidas de los degollados de la historia no quedarán en el olvido, que sus gritos por justicia serán escuchados y que ellos serán consolados, “porque el Cordero los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (Ap 7, 17). Ciertamente, la apertura de los siete sellos es una luz de esperanza para quienes viven su fe en sombra de muerte, para quienes han sido pisoteados por los caballos desbocados de la historia y, por ello, asumen que su única salvación viene de Dios.

En el contexto colombiano, las comunidades de fe víctimas del conflicto armado sobreviven con el miedo, la angustia y la incertidumbre a causa de las injusticias y los hechos violentos que han tenido que soportar. Ellas padecen hoy las consecuencias de los jinetes apocalípticos que siembran el dolor, la destrucción y la muerte. Por ello, para estas comunidades la narrativa del libro de los sellos puede convertirse en fuente de inspiración, en *Palabra de Dios* para iluminar su situación y su misión, que consiste en dar testimonio del Resucitado en medio de la adversidad, anunciando que el aparente triunfo de la muerte pronto llegará a su fin, porque en Jesucristo la vida ha alcanzado su plenitud.

En este sentido, el presente trabajo se pregunta por los aportes teológicos de la visión del *libro de los sellos* que, relacionados con los aportes pedagógicos de Paulo Freire², posibilitan el desarrollo de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe que en el contexto colombiano han sido víctimas de las atrocidades de la guerra. Concretamente, la pregunta que orienta esta investigación es: ¿Qué elementos de Ap 6,1—8,1 permiten desarrollar una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia?

² Este trabajo retoma el pensamiento de Paulo Freire en su libro *La Pedagogía del oprimido* porque en él es posible encontrar algunas herramientas pedagógicas que ayudan a leer, comprender y acompañar las realidades de sufrimiento que viven los oprimidos, lo cual es indispensable en la construcción y puesta en marcha de una propuesta de acompañamiento espiritual que pretenda ser liberadora. Sin un piso pedagógico que ayude a determinar los desafíos del diálogo entre la teología y la realidad de las víctimas, se corre el riesgo de asumir el acompañamiento espiritual como un ejercicio teórico enfocado en la transmisión de verdades abstractas y universales, lo cual no corresponde con las enseñanzas del Evangelio.

2. Justificación

Actualmente, el septenario de sellos, y el Apocalipsis en general, son entendidos por un amplio número de creyentes como textos que esconden los secretos sobre el fin del mundo, un anuncio de las catástrofes cósmicas y las distintas calamidades que sucederán en el fin de los tiempos. Sin embargo, gracias al aporte de los distintos métodos de interpretación bíblica, en los últimos años se han logrado deconstruir aquellas comprensiones, proclives al fundamentalismo, que asumen el último libro de la Biblia como un anuncio de muerte y destrucción, olvidando el mensaje salvífico que esconde. En este sentido, la presente investigación surge del deseo de reivindicar el sentido esperanzador y liberador del texto, colocando de relieve su carácter salvífico y su aporte esperanzador a las comunidades creyentes que viven su experiencia de fe en contextos de muerte, en medio de amenazas e inseguridad.

Por otro lado, este trabajo busca hacer evidente la necesidad de proponer una reflexión teológica que, en sintonía con los planteamientos del Concilio Vaticano II, asuma “el gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos”³. Desde el área de la teología bíblica esta reflexión pretende resaltar la urgencia de una respuesta pastoral que asuma con seriedad el clamor de las víctimas de la guerra en Colombia. En este país la teología no puede permanecer ajena al sufrimiento de las víctimas; ellas representan un claro “signo de los tiempos” que la reflexión teológica está llamada a discernir para que la luz del Evangelio irradie con más fuerza y, de este modo, el mensaje cristiano llegue realmente como Buena Noticia para quienes viven en contextos sociales de oscuridad y desesperanza.

En definitiva, se opta por la sección narrativa de Ap 6,1—8,1 porque allí se vislumbran algunos elementos teológicos que, leídos en sintonía con los aportes pedagógicos de Paulo Freire, pueden orientar el diseño de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades vulnerables, como son las víctimas de la guerra en Colombia. Por consiguiente, la importancia de esta reflexión radica en la contribución de una lectura crítica del texto

³ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy” 1.

bíblico que se ofrece como luz para emprender la difícil tarea de brindar una palabra sobre Dios en tiempos de oscuridad.

3. Objetivos

3.1 Objetivo general:

Identificar, mediante un acercamiento exegético, los elementos teológicos de Ap 6,1—8,1 que permitan desarrollar una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia.

3.2 Objetivos específicos:

- Realizar un acercamiento exegético a Ap 6,1--8,1 en clave de acompañamiento espiritual.
- Caracterizar la experiencia de fe las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia.
- Sugerir algunos elementos para el diseño de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia, a partir de los aportes encontrados en Ap 6,1—8,1.

4. Método de la investigación

Con el fin de alcanzar los objetivos propuestos, esta investigación se apoya en algunos métodos exegéticos complementados con el recurso a la indagación documental. Desde un horizonte sincrónico, que asume el texto en su redacción final, este trabajo realiza una integración metódica de varias perspectivas exegéticas que ayudan a comprender aspectos lingüísticos, narrativos y estructurales del texto bíblico. Los métodos exegéticos se hacen necesarios en la lectura bíblica porque contribuyen en la comprensión del sentido del texto, que no está determinado únicamente por las experiencias subjetivas del lector⁴.

⁴ En efecto, aunque “todos los factores subjetivos pudieran ser calificados de “óptimos” al momento de emprender la lectura, con frecuencia la primera lectura no garantiza que la comprensión sea exacta”. Cfr. Gaitán, “Métodos de interpretación de la Biblia”, 143.

Para la comprensión del texto bíblico que da origen a este trabajo, los análisis de tipo literario resultan de gran ayuda porque aportan en la reconstrucción del sentido del texto, esto con la implicación del lector en el “mundo del relato”. Lo anterior es fundamental en la lectura de textos de tipo apocalíptico en donde los “detalles” literarios (narrador, personajes, lugares, símbolos...) juegan un papel importante en la búsqueda del sentido. Porque este último no es una idea abstracta escondida en el relato, sino que se expresa a través de los diferentes cuadros que pinta el vidente para que el lector se implique en su búsqueda. Por ello, este tipo de análisis “puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico -tal como el método histórico-crítico procura definirlo-, al alcance del texto para el lector de hoy”⁵. En cuanto al recurso de la indagación documental, esta encuentra su razón de ser en el enfoque de esta investigación, cuya pretensión es abrirse a una interpretación actual del relato bíblico en la realidad de las comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia. Para ello, se acude a los documentos que recogen, desde distintas miradas, los testimonios de las víctimas, para comprender a partir de sus narrativas documentadas, su experiencia de fe, todo esto dentro de su propio marco de significados, creencias y valores.

El primer capítulo comprende un acercamiento exegético al pasaje de Ap 6,1—8,1. En primer lugar, se realiza una aproximación al contexto histórico-social en el cual surge el Apocalipsis. En segundo lugar, se hace una lectura crítica de la secuencia narrativa conocida como el septenario de sellos, rastreando los significados de la simbología presente en el relato y el grito de justicia que está de fondo. Con estos alcances se recogen, finalmente, algunos aportes del texto bíblico en clave de acompañamiento espiritual.

El segundo capítulo presenta una caracterización de la experiencia de fe de las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia. En un primer momento, se elabora un acercamiento a la situación histórico social que atraviesan las comunidades en su condición de víctimas. Seguidamente se recogen los rasgos principales de su experiencia de fe: su

⁵ Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, 10.

comprensión de Dios y su vivencia religiosa en el marco del conflicto armado. Por último, se detalla el papel de la fe como espacio de resistencia al interior de las comunidades.

Y el tercer capítulo, a partir de los fundamentos logrados en los dos anteriores, sugiere algunos elementos teológicos y pedagógicos para el diseño de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia. Allí se proponen tres categorías: escucha, discernimiento y fiesta. Con ellas se sugiere, en primer lugar, la necesidad de un acompañamiento espiritual que asuma con hondura la tarea de escuchar los gritos de justicia de las víctimas en el contexto colombiano. En segundo lugar, discernir en ellos la voluntad salvífica de Dios y, finalmente, proponer acciones de resistencia que permitan festejar la presencia compasiva de Dios en medio del sufrimiento.

CAPÍTULO I

APOCALIPSIS 6,1—8,1: APROXIMACIÓN AL TEXTO

Este capítulo tiene como propósito realizar una lectura crítica al texto de Apocalipsis 6,1—8,1 que permita identificar los elementos teológicos necesarios para un acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia. En primer lugar, se exponen los principales rasgos del contexto histórico-social en el cual surgió el texto bíblico, de manera que posibilite un acercamiento al mundo del autor y sus intereses. Con este preámbulo se procede a una lectura crítica del *Libro de los sellos*, sección narrativa de nuestro interés, que pretende ser un eco al grito de justicia de las comunidades de fe del siglo I para las cuales fue escrito el texto. A partir de estos alcances, se recogen, finalmente, algunos aportes que permitan vislumbrar una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe que en nuestro contexto también gritan por justicia.

1. Tribulación: contexto histórico-social del Apocalipsis

Generalmente, al emprender la lectura del Apocalipsis, u otro texto bíblico, se plantea como referente la pregunta por el sentido que puede tener el texto para nuestros días. Sin embargo, esta cuestión, al decir de Aguirre, “está abocada al subjetivismo y al etnocentrismo, si antes de preguntar «¿qué significa este texto hoy?», no se pregunta: «¿qué significó este texto para sus primeros destinatarios?»”⁶. Si bien toda lectura parte intereses subjetivos, es necesario remarcar y respetar la distancia cultural que existe entre el texto y el lector moderno, cuya visión de mundo es muy diferente. Al decir de Aguirre:

Ser conscientes de esta distancia y de esta diferencia es defender el texto del lector moderno (evitando lecturas etnocéntricas y anacrónicas), y también defender al lector actual del texto (no obligándolo a aceptar una visión del mundo que le resulta ajena y, quizá, inasumible). La

⁶ Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, 21.

labor del exégeta no es tanto extraer el sentido del texto, sino guiar al lector para que se introduzca en él y lo comprenda⁷.

De manera que, no se trata de elegir entre el texto y el lector, sino de valorar la distancia cultural: “la exégesis requiere escuchar al otro en su alteridad, sin avasallarlo precipitadamente con nuestras cuestiones y sin imponerle nuestras categorías mentales. Precisamente dejándole ser otro es como más nos sorprenderá y más tendremos que aprender de él”⁸.

El Apocalipsis no cae del cielo. Al contrario, emerge en un suelo histórico determinado y se dirige a un público concreto, a saber, las comunidades cristianas de Asia Menor en el siglo I. La mayoría de los estudiosos son unánimes en afirmar que el Apocalipsis fue escrito en un lugar de la costa egea de Asia Menor, posiblemente en Éfeso, durante el reinado del emperador Domiciano (81-96 d.C)⁹. Sin embargo, actualmente hay quienes proponen, a partir de las evidencias internas y externas de texto bíblico, que el Apocalipsis fue escrito durante el reinado de Nerón (54-68 d.C), como afirma una importante tendencia patrística¹⁰. No obstante, independientemente de la fecha de composición, tarea que corresponde a los investigadores histórico-críticos, es importante notar que el Apocalipsis surge en un contexto donde las comunidades cristianas eran vistas con sospecha e incluso perseguidas por romper con el orden establecido. De manera que si se pretende una lectura liberadora debemos leer e interpretar el texto bíblico con el mismo espíritu con el que se escribió¹¹, es decir, inspirados por el aire religioso, político y cultural que respiraban las comunidades creyentes en aquel contexto.

En primer lugar, es necesario afirmar que el Apocalipsis hunde sus raíces en la tradición apocalíptica judía, la cual encuentra su auge entre el siglo II a.C y finales del siglo I d.C¹². El término *apocalíptica* hace referencia al movimiento teológico y literario surgido en el

⁷ Aguirre, *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, 10.

⁸ *Ibid.*, 11.

⁹ Cfr. Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 87-92.

¹⁰ Cfr. Rojas Flores, “The Book of Revelation and the First Years of Nero’s Reign”, 375-392.

¹¹ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la divina revelación”, 12.

¹² Bianchi, *El Apocalipsis. Comentario exegético espiritual*, 12.

judaísmo después del profetismo¹³. Es una literatura comprometida con la revelación de la voluntad salvífica de Dios que obra en favor de las víctimas de los sistemas totalitarios, muy en sintonía con el anuncio del movimiento profético. Por ello, es posible afirmar con Pikaza que la apocalíptica “es hija legítima (aunque no única) de la profecía, de manera que las imágenes y temas de la una perduran en la otra”¹⁴.

La apocalíptica es ante todo literatura de resistencia. Sus autores, quienes se consideran destinatarios de una revelación sobrenatural, no escriben para incrementar la curiosidad frente a los acontecimientos dramáticos al final de la historia, sino para alimentar en los fieles, especialmente en los oprimidos, la esperanza del triunfo definitivo de Dios. Frente a la dificultad de los fieles para entender por qué sufren los justos¹⁵, la apocalíptica responde con la proclamación de la intervención definitiva Dios en la historia humana. Este mundo marcado por la injusticia, la idolatría al poder, la explotación económica y la violencia del sistema político, muy pronto llegará a su fin.

Mientras que el profetismo apuntaba a la responsabilidad moral de los creyentes en la transformación de este mundo, la apocalíptica se interesa más por cultivar la esperanza en el juicio definitivo, pues “cuanto más inhumana y catastrófica aparece la historia, se confiesa que está más cerca el Reino”¹⁶. Sin embargo, como *hija legítima* del profetismo, siguiendo a Pikaza, la literatura apocalíptica “está vinculada a la revelación de la palabra de Dios y el compromiso ético de la transformación humana”¹⁷. En cuanto busca despertar en sus destinatarios una resistencia activa frente a los poderes totalitarios, que pretenden incrustarse en el corazón del pueblo creyente a fuerza de espada, la apocalíptica se empeña en encontrar un sentido a la historia, logrando que los fieles se mantengan firmes en medio de las situaciones adversas.

¹³ Mounce, *Comentario al libro del Apocalipsis*, 35.

¹⁴ Pikaza, “Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis”, 6.

¹⁵ Mounce sostiene que “uno de los papeles fundamentales de los apocalipsis era el de explicar por qué padecían los justos y por qué se retrasaba el reino de Dios”. (Mounce, *Comentario al libro del Apocalipsis*, 37).

¹⁶ Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 67.

¹⁷ Pikaza, “Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis”, 5.

En sintonía con lo anterior, Pikaza afirma que en un sentido estricto la apocalíptica “expresa la experiencia literaria propia de un pueblo que sabe interpretar su realidad con hondura (sabiduría) humana y describirla con dramatismo, empleando fuertes imágenes «sobrenaturales» que sirven para conocer mejor lo que existe en el mundo y para así cambiarlo”¹⁸. Mediante el simbolismo, el apocalíptico penetra en el orden trascendente de la realidad con el fin de desenmascarar las injusticias que esconden los poderes del mundo presente y proclamar su fin inminente en el acontecer de “las cosas que pronto van a suceder” (Ap 1,1). De manera que, lejos de incentivar una “*fuga mundi*”, la apocalíptica pretende suscitar una actitud de resistencia frente a las estructuras perversas del tiempo presente y despertar en los creyentes la esperanza en el Dios de la vida, cuya voluntad es liberar a su pueblo de las garras del mal.

Se puede afirmar que el Apocalipsis de Juan es una síntesis de la apocalíptica. Tan es así que de esta obra se desprende el término *apocalíptica* que designa al conjunto de escritos que encuentran similitud con ella, es decir, aquellos textos, tanto judíos como cristianos, en los cuales “se refleja la conciencia de recibir una revelación divina y el propósito de transmitirla por escrito”¹⁹. Su autor, que se define como hermano y compañero de tribulación de los fieles (Ap 1, 9), recoge en su texto el legado simbólico judío (imágenes, colores, números...) y lo recrea a partir del Misterio pascual de Jesucristo, Cordero degollado, quien revela “el designio secreto de Dios como lo anunciaron los profetas” (Ap 10,7). Con razón afirma Charlier que el último libro de la biblia “refleja la voluntad de cristianizar en profundidad una mística fundamentalmente judía”²⁰ puesto que se trata de una reinterpretación del tema central de la apocalíptica judía a la luz del Cordero degollado que permanece de pie junto al trono de Dios (Ap 5, 6).

Por otra parte, no debemos olvidar que “quien dice escrito apocalíptico, dice contexto de crisis”²¹. Fiel a su estilo literario, el Apocalipsis responde a un contexto de crisis que es

¹⁸Ibíd., 14.

¹⁹ Aranda, “El libro sagrado en la literatura apocalíptica”, 323.

²⁰ Charlier, *Comprender el Apocalipsis I*, 14.

²¹ Ibíd., 15.

necesario precisar puesto que, siguiendo a Rojas Gálvez, no tiene un único origen, sino que se trata de al menos cuatro manifestaciones de diversa índole: (I) problemas con la sinagoga, (II) una notable hostilidad hacia el Imperio, (III) dificultades de los cristianos para vivir en sociedades paganas y (IV) tensiones entre ricos y pobres, propias de sociedades desiguales, que también afectan las comunidades cristianas²². De cualquier manera, la situación que refleja este libro nos habla de una crisis con dos facetas bien definidas, a saber, las amenazas *ad extra* que enfrentan los creyentes y las tensiones *ad intra* de las comunidades.

En cuanto a las amenazas *ad extra* no debemos olvidar que para el vidente de Patmos la proclamación de la inminencia del juicio divino sobre este mundo no elimina la dimensión terrestre y política del Reino. Por el contrario, su lenguaje simbólico revela la situación de los creyentes que se ven amenazados al confesar, en el hoy de sus vidas, que Dios tiene en sus manos el libro de la historia (Ap 5,1) por cuanto es el único “Rey de reyes y Señor de señores” (Ap 19, 16). En la situación de las comunidades del siglo I tal confesión de fe no sólo significaba una actitud de piedad para expresar el sometimiento total a Dios, como podría entenderse actualmente, sino una postura clara frente a las autoridades políticas del momento. Al confesar que no hay otros dioses fuera del Dios de Jesucristo, dueño y señor de la historia, las comunidades cristianas entran a contradecir la teología imperial que defendía el politeísmo y concebía el poder del Imperio como subsidiario del poder de los dioses. Garnsey y Saller nos ayudan a comprender mejor lo anterior:

En la medida en que había un factor religioso en la raíz del problema, la creencia tradicional era que el bienestar del Estado y de sus súbditos dependía del favor divino, y que la *pax deorum* (la paz con los dioses o procedente de ellos) quedaba garantizada por el cumplimiento de rituales establecidos y se veía comprometida por la falta de tal cumplimiento, con consecuencias espantosas. Los dioses expresaban su ira mandando plagas, hambres y otros desastres naturales, más la guerra civil y la guerra con otras naciones, cuya responsabilidad se atribuían a veces a los cristianos²³.

²² Rojas Gálvez, *Qué se sabe de... Los símbolos del Apocalipsis*, 14.

²³ Garnsey y Saller, *EL Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, 206.

Desde este imaginario es posible entender la actitud de sospecha que despertaban los cristianos, quienes se negaban a rendir culto tanto a los dioses como al emperador romano, considerado un ser divino para el pueblo romano. Esto último era un mecanismo del Imperio para “concentrar la lealtad de las gentes de las provincias en la *persona* del emperador”²⁴. Por ello, la contundencia de tal negación les acarreó a los cristianos no sólo el título de ateos, sino la desconfianza de las autoridades romanas que veían en el cristianismo un atentado a la *pax romana* cuyo núcleo estaba en el reconocimiento del emperador como señor y soberano del mundo. En este sentido, siguiendo a Garnsey y Saller,

Los cristianos provocaban la persecución al negar los dioses de Roma, lo que les valió la etiqueta de ateos. Incluso rehusaron prestar juramento al espíritu guardián del emperador, lo que levantaba la sospecha de que no aceptaban la supremacía terrenal del monarca. Sin embargo, ningún emperador trató de extirpar a los cristianos antes que Decio lo intentara a mediados del siglo III²⁵.

Pero el hecho de que no haya existido ningún decreto imperial que estableciera la persecución sistemática no significa que el cristianismo se desarrollara en un ambiente libre de hostigamientos. La famosa carta de Plinio a Trajano (98-117d.C), datada hacia el año 112, atestigua la existencia de juicios contra los cristianos antes de su llegada como legado imperial a Bitinia (Asia Menor). En ella Plinio afirma nunca haber estado presente en el examen contra los cristianos y, en consecuencia, no conocer “la naturaleza del alcance de los castigos que generalmente les son aplicados, ni las causas para empezar una investigación, y hasta qué punto debe forzarse”²⁶. Lo anterior reafirma la tesis según la cual, aunque no se conozcan decretos imperiales favorables a una persecución sistemática, no se descartan hostigamientos y abusos contra los creyentes en tiempos del Apocalipsis, principalmente en provincias lejanas a Roma, como Asia Menor, donde el culto imperial gozaba de gran aceptación y donde los gobernadores romanos contaban con cierta autonomía²⁷. En

²⁴ *Ibíd.*, 195.

²⁵ Garnsey y Saller, *EL Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, 205.

²⁶ Plinio el Joven, *Epist.* 10,96 (carta a Trajano), citado por Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, 324.

²⁷ Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 121.

definitiva, la crisis *ad extra* tiene su principal referente en el imperio romano que buscaba imponer de cualquier manera su sistema político-religioso como mecanismo de control y garantía de crecimiento.

Por otra parte, se ha dicho que las amenazas contra la fe cristiana al parecer no provienen sólo del del Imperio. Surgen también *ad intra* de las comunidades en cuanto que al interior de ellas hay quienes no solamente se dejan seducir por los poderes injustos y corruptos de este mundo, sino que además seducen a los creyentes a pactar con el mundo. Para el vidente de Patmos, asumir las costumbres y actitudes idolátricas de la cultura grecorromana representa una amenaza para la identidad de las comunidades. Por ello, quienes así proceden están en realidad acogiendo la doctrina de Balaán que “enseñaba a poner tropiezos a los hijos de Israel” (Ap 2,14), es decir, que desfiguraba la identidad del pueblo elegido por el Señor. En este sentido, se entiende también la hostilidad contra “quienes se llaman judíos sin serlo”, a saber, aquellos judeocristianos que se han olvidado de sus orígenes para unirse a la Bestia, el Imperio, conformando así “la Sinagoga de satanás” (Ap 3, 9). En definitiva, el texto denuncia la actitud de los *nicolaítas* (Ap 2,6) que al parecer son aquellos cristianos que han abandonado las exigencias de la fe cristiana seducidos por doctrinas que los protegen del riesgo de entregar la vida a causa de fe. Arens y Díaz Mateos afirman que:

De ser así se trataría del grupo de cristianos que incitan a pactar con el mundo, es decir, a un acomodo pragmático o un sincretismo, porque en su óptica no vale arriesgar la vida por la fe. Pero según el Apoc., la fidelidad al Señor no es negociable ni permite pactar con el laxismo o el sincretismo que rodea a la comunidad. De ellos se espera una definición clara y mantener lozano el primer amor con todas las consecuencias²⁸.

De manera que las tensiones *ad intra* de las comunidades son, en gran medida, las consecuencias del “choque inevitable entre la fe cristiana y el Imperio romano”²⁹. Desde el inicio el autor del Apocalipsis denuncia que, al interior de las siete iglesias, o de la Iglesia si acogemos el simbolismo del número siete como plenitud, hay falsos apóstoles que ponen en

²⁸ Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 240.

²⁹ Contreras Molina, *Casa de la Biblia. Comentario al Nuevo Testamento*, 698.

peligro la fe de los creyentes a tal punto que muchos han perdido su amor primero (Ap 2, 2-4), que ya no son ni fríos ni calientes, son tibios (Ap 3, 15-16) que se dejan engañar por falsas doctrinas que sustentan el laxismo en la moral cristiana. Sin embargo, podemos intuir a partir de lo anterior y de los estudios recientes que la composición social de las iglesias de Asia Menor, como del cristianismo primitivo en general, dista de ser homogénea. Es de sospechar que las comunidades no están compuestas exclusivamente de gente pobre, esclavos y marginados que se sienten convocados por el mensaje liberador de Jesús de Nazaret, como afirman con frecuencia algunos autores modernos³⁰. Desde sus inicios en Jerusalén las primeras comunidades se van configurando como un reflejo de la sociedad estratificada y desigual en la que vivían. De modo que los creyentes a los cuales se dirige el Apocalipsis enfrentan también el desafío de mantenerse fieles a su primer amor, es decir, al Evangelio que les llama a vivir en comunión sin hacer distinciones de ningún tipo. Porque Jesucristo con su sangre ha comprado para Dios hombres de toda raza, pueblo y nación y los ha constituido como *un sólo Reino* de sacerdotes, llamados a reinar sobre la tierra (Ap 5, 9-10).

La carta de Plinio a Trajano que ya hemos citado ratifica lo anterior. En ella se comunica que el número de los cristianos es grande puesto que “son muchos de toda edad, de todo orden, de ambos sexos”. Esta afirmación resulta significativa en cuanto refleja la heterogeneidad de las comunidades cristianas en Asia Menor a principios del siglo II, fecha cercana a la composición del Apocalipsis. Las comunidades creyentes eran compuestas por personas de diferente edad, posición social y sexo. Al afirmar que los cristianos son *de todo orden* se afirma que provenían de todas las “clases sociales”, puesto que los *ordines* representan la manera como se dividía la sociedad en el imperio romano: *orden senatorial*, *orden ecuestre* y *orden decurional*³¹. No sobra decir que estos ordenes de élite “componían sólo una fracción minúscula de la población del imperio. Debajo de ellos, en la jerarquía oficial se

³⁰ Cfr. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 145-150.

³¹ Garnsey y Saller, *El Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*, 138.

hallaba la gran masa de los hombres libres de condición humilde y en lo más bajo del montón los esclavos”³².

En consecuencia, otra faceta de la crisis *ad intra* que enfrentan los creyentes tiene que ver con el tipo de relaciones que se establece entre ellos, pues las comunidades no son homogéneas ni en su origen ni en su condición social. También es significativo que Plinio, en el contexto de una sociedad patriarcal, afirme de los cristianos que son de *ambos sexos*. Este detalle es valioso porque permite intuir el papel de las mujeres en el seno de las comunidades, cuya fe en el Dios de Jesucristo implicaba la destrucción de las estructuras sociales que impedían la vivencia de una singular igualdad y fraternidad entre todas las personas³³. Es de esperar que, en medio de una cultura pensada desde el varón, en la cual nace y se extiende el cristianismo, confesar la igualdad de la mujer genere cierta resistencia en algunos creyentes puesto que no todos logran desprenderse con facilidad de los imaginarios culturales y reconocer la dignidad de la mujer.

En síntesis, el panorama presentado en este apartado ha querido ser un atisbo a la situación vital que está a la base del libro del Apocalipsis. Desde este acercamiento se puede intuir que el mundo del texto está marcado por una serie de crisis que podemos definir como una situación de tribulación que enfrentan las comunidades de fe en Asia Menor. Los rasgos principales del contexto religioso, político y social que hemos descrito nos brindan herramientas para comprender mejor el choque entre la fe cristiana y la cultura dominante, así como las consecuencias que de ello se desprenden. La sensación de inseguridad, miedo, marginación, exclusión y sospecha que enfrentan las comunidades de fe no ofrece solamente una imagen de la situación adversa y desfavorable que denuncia el libro del Apocalipsis, brinda también una clave de lectura que ayudará a comprender mejor la riqueza teológica del texto y su validez para nuestros días.

³² Ibid., 138.

³³ Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, 204.

2. Grito de justicia: el *Libro de los sellos*

Según el Apocalipsis, las comunidades cristianas de Asia Menor, bajo el poder del Imperio Romano, enfrentaban una situación de adversidad “a causa del testimonio de Jesús y la palabra de Dios” (Ap 20, 4). Esta situación se refleja en todo el libro, cuya centralidad abarca simbólicamente la lucha entre la Bestia -los poderes destructores del Imperio- y el Cordero -quienes se mantenían fieles al Evangelio-. Para las comunidades, proclamar la fe en Jesús, Cordero degollado y de pie, significaba la ruptura total con las fuerzas contrarias a Dios y, por ello, destructoras del ser humano. En otras palabras, dar testimonio de Jesús y su Palabra implicaba de ellas asumir un estilo de vida alternativo fundamentado en el rechazo a las fuerzas idolátricas del Imperio, la certeza del triunfo definitivo de Dios y la espera paciente en el *Día del Señor*, cuya venida representaba la restauración definitiva de la justicia.

Ahora bien, un clave de interpretación del Apocalipsis se encuentra en la sección conocida como el *libro de los sellos*, en cuyo núcleo resuena el grito de los degollados “a causa de la palabra de Dios y el testimonio que mantuvieron” (Ap 6, 9). Allí el autor sagrado dibuja teológicamente la manera como las comunidades creyentes asumen su situación de persecución y sospecha y el sentido que encuentran para seguir resistiendo. La imagen del *libro con siete sellos* esconde una interpretación profética y apocalíptica de la historia³⁴ que empieza por desenmascarar los poderes corruptos del Imperio, simbolizados en los cuatro jinetes (Ap 6, 1-8), y termina proclamando la esperanza en un mundo mejor donde los sacrificados de la historia, teológicamente llamados “mártires”, “ya no tendrán hambre ni sed; ya no les molestará el sol ni bochorno alguno. Porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a los manantiales del agua de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (Ap 7, 17). Sin esta luz de sentido las demás visiones del Apocalipsis no podrían entenderse.

En otras palabras, la apertura del *libro de los sellos* representa la visión profunda de la historia elaborada por las comunidades desde su situación. En el fondo, todo parte de una pregunta:

³⁴ Richard, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, 69

¿A quién pertenece la tierra? ¿Quién gobierna en este mundo?³⁵. Para los creyentes la respuesta es evidente: Jesucristo. Él es el soberano del mundo y la luz para interpretar los acontecimientos de la historia. Él es el Cordero digno de recibir y abrir el libro de la historia, porque posee la plenitud del poder -siete cuernos- y del conocimiento -siete ojos- (Ap 5, 6). Él ha sido degollado, pero sigue de pie porque Dios le ha hecho justicia. Luego, los creyentes saben que los poderosos, aparentemente los dueños del mundo, no son quienes tienen la última palabra. Por su experiencia de fe, “saben que la historia, finalmente, será leída por los ojos del Cordero, que sólo en él esta tiene su realización y consumación; por eso su esperanza es infalible”³⁶. El destino del mundo está en manos del Señor, el Cordero degollado que permanece de pie.

Sin embargo, atribuir “al que está sentado en el trono y al Cordero” (Ap 5,13) el destino de la historia, más allá del carácter religioso que esto connota, como ya se dijo, termina siendo una crítica explícita a la teología idolátrica del Imperio Romano. Anunciar el Reinado de Dios como expresión de fe en la palabra de Dios y en Jesucristo exige de los creyentes el rechazo de los falsos dioses, el emperador y “los que destruyen la tierra” (Ap 11, 18), esto es, todos aquellos que, usurpando la soberanía de Dios, pretendían imponer un falso “orden social” que sacrifica la justicia y relativiza la vida humana. Negarse a rendir culto al emperador, significaba un acto de rebeldía y desobediencia política y, como tal, implicaba asumir las consecuencias: vivir bajo sospecha, soportar la persecución, la exclusión y el olvido³⁷. Y desde ahí las comunidades del Apocalipsis interpretan la historia. Esta situación de adversidad se convierte en el *lugar* para leer teológicamente la realidad.

En este sentido, interesa profundizar en el septenario de sellos porque, en cuanto lectura teológica de la realidad, representa la mirada de las víctimas. Los *siete sellos* revelan la mirada de quienes tienen fijos los ojos en el Señor, quienes se niegan a pactar con la Bestia, es decir, quienes no comparten la ideología del Imperio, quienes no creen en un “orden social” que justifica la muerte. Es la historia contada desde la óptica de “los perseguidos a

³⁵ Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, 169.

³⁶ Cárdenas Garay, “Las vestiduras blancas del Apocalipsis”, 8.

³⁷ Cfr. Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 138-149.

causa de la justicia” (Mt 5, 10), la voz de aquellos que prefieren derramar su sangre antes que unirse a la Bestia; es la interpretación profética de quienes aman la justicia. En palabras de Arens y Días Mateus, “es lectura de la historia y de los textos (el Ap lee todo el AT) desde la vida, desde la fe en la resurrección de Cristo y desde el sufrimiento de los cristianos, que parece poner en duda la fuerza salvífica del resucitado”³⁸.

Por ello, quien tiene en sus manos el *libro con siete sellos* es una víctima, Jesucristo, el Cordero degollado y de pie.

No sólo de pie –vivo y operante, pero desvinculado de las víctimas–, ni sólo degollado –vinculado a las víctimas, pero inoperante, sin poder para actuar–. Ha enfrentado a la muerte en toda su altura, anchura y profundidad; ha encarado el pecado de la humanidad en toda su vastedad e intensidad: y ha vencido. Ha resucitado, siendo el primero, abriendo el camino para los que detrás de él venzan también, en su sangre. Al resucitar al traspasado, Dios ha confirmado lo que él predicaba de sí; es el respaldo al Evangelio de los humildes, del Dios Padre³⁹.

Además, el testigo de la visión también es una víctima. Juan es para los creyentes “copartícipe de la tribulación, del reino y de la paciencia” (Ap 1,9). De modo que su visión-profecía representa la voz de aquellos que, conscientes de su lugar en la historia, viven su fe con los ojos abiertos al mundo, una fe que consiste fundamentalmente en contemplar a Dios a través del mundo y este a través de Dios. Porque en la lógica apocalíptica “no podemos entender teológicamente la realidad terrestre si no hemos contemplado primero al Señor de esas realidades y acontecimientos. Es imposible ver al mundo cristianamente sin haber visto primero al Señor, o sin seguir con la mira fija en él”⁴⁰; sólo quien ha visto al Señor puede comprender el sentido profundo de la historia humana y sus conflictos. En este sentido, *La puerta abierta en el cielo* (Ap 4, 1) que el vidente ha contemplado es primordialmente una invitación a ver la realidad desde la perspectiva Dios, quien históricamente ha puesto su

³⁸ Ibid., 503.

³⁹ Cárdenas Garay, “Las vestiduras blancas del Apocalipsis”, 7.

⁴⁰ Stam, *Apocalipsis. Tomo II: Capítulos 6 al 11. Comentario*, 23.

tienda en medio de los que sufren: ha visto la aflicción de su pueblo, ha escuchado el clamor ante sus opresores, conoce sus sufrimientos y ha bajado para liberarlo (Ex 3,7-8).

Por ello, aunque la visión transcurre en el cielo su significado está en la tierra, porque el cielo y la tierra designan “las dos dimensiones de la historia: el cielo es la dimensión profunda y trascendente de la historia; la tierra es su dimensión empírica, visible y aparente”⁴¹. Desde el Apocalipsis, la fe es primordialmente una luz para leer los acontecimientos del mundo, donde reina el caos y la injusticia. No es una vía de escape a las situaciones dramáticas. Subir al cielo no significa huir del mundo, significa contemplar el mundo desde otra óptica, la de Dios. Porque, como afirma Stam, “¡no basta con ver a Dios sin mirar al mundo o sin conocer bien la historia! sin duda, ver al mundo sin haber visto a Dios es fútil; pero ver a Dios sin mirar al mundo es estéril”⁴².

En esta lógica, el conjunto de los sellos representa una visión discordante y desafiante para el orden imperial, puesto que es una interpretación hecha desde “el reverso de la historia”, desde los excluidos y desde las víctimas del Imperio ⁴³; no desde el poderío romano sino desde la opresión. En otras palabras, no es una lectura conformista. Al contrario, se trata de desenmascarar a la Bestia, es decir, de revelar las dinámicas perversas del orden imperial que traen como consecuencia, la conquista, la guerra, la explotación económica y la muerte. Lejos de esconder los secretos sobre el fin del mundo, el *libro de los sellos* busca poner de manifiesto, revelar, des-cubrir, hacer evidente, la verdad que hay detrás del aparente triunfo imperial y brindar una voz de esperanza a las comunidades vistas como enemigas por las autoridades romanas y disidentes por la comunidad judía.

Desde esta perspectiva, los cuatro primeros sellos “no representan una secuencia de acontecimientos, sino que revelan y subrayan la verdadera naturaleza del poder y del gobierno romanos”⁴⁴. La unidad de estos sellos está dada por el simbolismo (caballo-jinete) que constituye una fuerte crítica sociopolítica a la ideología imperial. Por ello, cuando el

⁴¹ Richard, *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*, 165.

⁴² Stam, *Apocalipsis. Tomo II: Capítulos 6 al 11. Comentario*, 23.

⁴³ Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 500.

⁴⁴ Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis, visión de un mundo justo*, 94.

Cordero abre el *primer sello* aparece un caballo blanco, símbolo de victoria, montado por un jinete que lleva en sus manos un arco; el jinete recibe una corona y sale en “plan victorioso para seguir venciendo” (Ap 6, 2). Es el reconocimiento que las comunidades hacen del poderío aparente del Imperio, no se niega su fuerza salvaje y desbocada en la historia⁴⁵. Los creyentes son testigos directos de los males causados por el Imperio que, bajo el pretexto de mantener el orden, impone a fuerza de espada un modelo de sociedad desigual, injusta y peligrosa. Con la apertura al *segundo sello* aparece el segundo jinete, montado en un caballo rojo, símbolo de la guerra y la carrera armamentista que lleva a los seres humanos a degollarse entre sí (Ap 6, 3-4). Representa al poder imperial como enemigo de la paz, una fuerza animal que en su afán de conquistar siembra el odio entre los pueblos volviéndolos contra sí para dominarlos e implantar la *Pax romana*: un mal disfrazado de bondad, que sacrifica las diferencias y somete los pueblos.

En el *tercer sello* aparece en escena un caballo negro, simbolizando el hambre y la fatalidad, “cuyo jinete sostenía en la mano una balanza”, objeto que sirve para medir y controlar (Ap 6, 5-6). Representa la injusticia social generada por el Imperio cuyo control económico es usado como arma política⁴⁶. Las comunidades viven en su cotidianidad las injusticias de un sistema que eleva los precios de los alimentos básicos de la población, trigo y cebada, matando de hambre a los más pobres, mientras que ordena no tocar el aceite y el vino, productos muy cotizados y sólo al alcance de los ricos. Finalmente, con la apertura del *cuarto sello* aparece en escena un caballo verdoso cuyo jinete es la Muerte. Tras él va el Hades. El significado es muy claro: el Imperio de la conquista, la guerra y la injusticia es un sistema que termina en el Hades, el lugar de la muerte.

Pero es importante enfatizar que el autor sagrado no veía jinetes y caballos de colores. Veía la historia real de los seres humanos en visión apocalíptica. Es la visión de la historia humana

⁴⁵ Existe entre los comentaristas una discusión respecto al significado del primer sello. Juan Stam, por ejemplo, apoya la tesis según la cual el primer jinete representa la victoria de Cristo y del Evangelio por los símbolos de victoria que contiene (color blanco, corona, arco). Eduardo Arens, Xabier Pikaza, Elisabeth Schüssler entre otros afirman que los cuatro jinetes conforman una unidad inseparable: el triunfo aparente de las fuerzas del mal. En este trabajo se acoge la segunda interpretación.

⁴⁶ Arens y Díaz Mateos, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, 266-267.

leída en clave de fe, esto es, desde Dios y desde las víctimas que soportan el peso de las conquistas, el desespero de la guerra, la impotencia de cara a la injusticia y el olvido frente a la muerte. Es un acercamiento al drama de los degollados que el vidente contempla con vida debajo del altar de Dios tras la apertura del *quinto sello* (Ap 6, 9). Son los degollados, como el Cordero, quienes gritan desesperadamente: “¿hasta cuándo, Dueño santo y veraz vas a estar sin hacer justicia y sin vengarte de los habitantes de la tierra por haber derramado nuestra sangre?” (Ap 6, 10). Es el grito de las comunidades atentas a las situaciones injustas, que viven su fe soportando la mirada sospechosa y resistiendo a pesar de la angustia; es el “¿hasta cuándo!” profético que no comulga con las estructuras que justifican la muerte y manipulan la vida humana a su antojo.

Nótese que es un clamor que brota de la confianza en el Dios *Soberano, Santo y Verdadero*, el Dios que no permanece indiferente ante el sufrimiento, sino que, como canta el salmista, “levanta del polvo al desvalido y alza al pobre del estiércol” (Sal 113, 7). No obstante, es también un grito que exige *justicia y venganza* por la sangre derramada. Un reclamo que desafía la soberanía de Dios por la demora de la justicia que vengará la sangre de los mártires, sacrificados como Cristo, por las fuerzas demoniacas de la historia. Hay una exigencia de justicia y venganza que algunos exégetas llegan a calificar como “poco cristiana” o contraria al Evangelio. Sin embargo, es un reclamo que debe entenderse desde la impotencia humana frente a la aparente permisividad de Dios con la violencia salvaje, el hambre, la desigualdad y la muerte de los inocentes. Al respecto vale la pena recordar lo que afirma Pikaza:

El Apocalipsis no es un discurso erudito, escrito desde un despacho burgués por un piadoso teólogo que condena a los otros, ni es oración de un diletante que llama a Dios desde su tranquilidad asegurada. Quien grita aquí pidiendo venganza está al borde de la muerte, perseguido, aplastado por los grandes caballos triunfadores de la historia. Resulta cruel pedirle serenidad estoica: en nombre de los asesinados tiene que alzar ante Dios la voz de su sangre y pedir una respuesta⁴⁷.

⁴⁷ Pikaza, *Apocalipsis*, 99.

Este sinsabor con la realidad presente no es ignorado por Dios. Al contrario, tras el grito profundamente humano y comprensible de las víctimas viene la respuesta del Señor: “entonces recibió cada uno un vestido blanco y se les dijo que esperasen todavía un poco, hasta que se completara el número de sus consiervos y hermanos que iban a ser asesinados como ellos” (Ap 6, 11). Dios no es indiferente a la injusticia y al reclamo de los inocentes: sus vidas están en el altar junto a Él, responde a sus clamores y los reviste de gloria y majestad. Los degollados reciben el vestido de la victoria y una palabra realista y esperanzada: es necesario esperar un poco más. Es el “ya, pero todavía no” que pone en camino, que moviliza, que llama a la resistencia. Los degollados han sido revestidos con el manto de la inmortalidad, el triunfo verdadero (no aparente como el del Imperio), para que quienes aún soportan el sufrimiento y la opresión en el mundo mantengan firme su esperanza, no tengan miedo al reino de la muerte y sean capaces de rechazar las tendencias sincréticas que invitan a pactar con la Bestia para salvar la vida.

Frente al aparente triunfo de los cuatro jinetes de la historia y el clamor desesperado de los inocentes, viene el *sexto sello* como reacción de Dios ante al pisoteo de la vida: “ha llegado el gran día de su ira, ¿y quién podrá sostenerse?” (Ap 6, 17). El sol se oscurece, la luna se enrojece, las estrellas caen, los cimientos del mundo (montes e islas) se estremecen y los reyes de la tierra, los magnates, los tribunos, los ricos y todos, esclavos o libres, se ocultan. Aquí es necesario recordar que, en el lenguaje bíblico, sobre todo en la apocalíptica, las catástrofes cósmicas son signo de la intervención divina en favor de quienes claman a Dios en medio de los sufrimientos. Así lo expresa, por ejemplo, el Salmo 18 que canta el sentimiento de David el día en que Yahvé lo liberó de todos sus enemigos y de las manos de Saul:

En mi angustia grité a Yahvé, pedí socorro a mi Dios; desde su templo escuchó mi voz, resonó mi socorro en sus oídos. La tierra tembló, temblaron las bases de los montes (vacilaron bajo su furor). [...] se puso como tienda un cerco de tinieblas, de aguas oscuras y espesos nubarrones; el brillo de su presencia despedía granizo y ascuas de fuego. (Sal 18, 7-8. 12-13).

Ha llegado el *Día de venganza* de nuestro Dios “para consolar a todos los que lloran” (Is 61, 2). Es la respuesta del Señor a los afligidos. Por ello, con la llegada del *Día del Señor* se tambalean no sólo los cimientos de la tierra, sino, sobre todo, la seguridad de los poderosos. Quienes se creían dueños y señores de la vida en este mundo ahora piden a las montañas y las peñas que caigan sobre ellos, desean ocultarse debajo de la tierra, allí donde reina la muerte (Ap 6,16). En este sentido, allí donde todos ven destrucción del mundo, las comunidades del apocalipsis ven el inicio de la justicia divina, que llega como alivio para las víctimas y amargura para los victimarios que prefieren enterrarse en su propio infierno. Porque no es Dios quien los elimina, ellos mismos piden su destrucción⁴⁸. Más aún, ante la llegada del Día del Señor, que vendrá para hacer justicia, los poderosos buscan evadir su responsabilidad, esto es, ocultar su injusticia; por ello, piden a las rocas que caigan sobre ellos: se niegan a ser justos (Os 10, 8). De modo que, de cara al *Día del Señor*, el ser humano tiene dos opciones: debajo del altar, con los mártires, celebrando la justicia, o debajo de las rocas, escondiendo la injusticia⁴⁹.

Por eso, antes de la apertura del último sello, que llevará a la consumación definitiva de la historia, se introduce una serie de visiones que tienen por finalidad responder a la pregunta de la humanidad: *¿Quién podrá resistir?* (Ap 6, 17). Es un paréntesis que no pretende ampliar la expectativa frente a los acontecimientos del juicio final. Su función es recordar la universalidad de la oferta salvífica de Dios. El vidente observa cuatro ángeles de pie, sujetando los cuatro vientos de los cuatro extremos de la tierra, para no causar daño en el mundo mientras no se haya marcado con el sello la frente de los siervos de Dios, que son ciento cuarenta y cuatro mil de todas las tribus de los hijos de Israel (7, 1-8). Por el contexto, el número cuatro alude a los cuatro extremos de la tierra, mientras que la acción de sellar evoca probablemente las puertas de las casas marcadas en Egipto con la sangre del cordero, en los orígenes de la liberación de Israel⁵⁰. El sello es sinónimo de salvación y el número de los elegidos (12 x 12 x 1000) alude a la universalidad de su oferta: La sangre del Cordero, Jesucristo, ha juntado el Antiguo con el Nuevo Israel y “ha comprado hombres de toda raza,

⁴⁸ Pikaza, *Apocalipsis*, 102.

⁴⁹ Stam, *Apocalipsis. Tomo II: Capítulos 6 al 11. Comentario*, 105.

⁵⁰ Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis, visión de un mundo justo*, 98.

lengua pueblo y nación y has hecho de ellos un reino de sacerdotes que reinan sobre la tierra” (Ap 5, 10).

Este carácter universal de la salvación se refuerza con la visión de la muchedumbre inmensa, incontable, que aparece frente al Trono con vestidos blancos, unidos a los mártires, y palmas en las manos, imagen que, según Casas Ramírez, “muestra la realización concreta de la justicia divina llevada a su plenitud en el Día del Señor. Esta consiste en la reivindicación de las víctimas y los oprimidos, la restauración de su dignidad y su reincorporación a la asamblea cultural, simbolizada por las ramas en sus manos, que evocan la fiesta del *sukkot*”⁵¹. Es la multitud que canta, día y noche, la salvación (*sotería*) de Dios y del Cordero como fuente de bienestar y tranquilidad, en contraste con la mentalidad romana que reconocía como única fuente de salvación al emperador. Sólo Dios es digno de *alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza*: títulos que los romanos atribuían al emperador. Es la multitud que ha blanqueado sus mantos en la sangre del Cordero, esto es, que ha unido la *tribulación*⁵² al martirio de Cristo y, por ello, es digna de acampar en la tienda que el Señor extenderá sobre ella para consolar y enjugar toda lágrima de sus ojos (Ap 7, 9-17).

La salvación es ya una realidad, pero aún falta el *séptimo sello* que lejos de concluir la visión abre a un nuevo septenario que invita a ver no una sucesión de acontecimientos dramáticos, sino “un único acontecimiento que es objeto de la única visión: la victoria de Dios en Cristo y el juicio sobre la historia de los hombres para salvarla”⁵³. En el cielo surge un silencio como de media hora que, retomando la simbología del antiguo Testamento, preanuncia la manifestación de Dios en su juicio salvador (Sof 1, 17). El cuadro está listo: aparece el silencio en el cielo, suben las oraciones de los santos con el incienso que está en el altar (allí donde están los mártires) y se arrojan las brasas sobre la tierra (Ap 8, 1-5). Es la síntesis del

⁵¹ Casas Ramírez, “La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6, 10”, 35.

⁵² Respecto al significado de este término es necesario entender que “...la tribulación (*thlipsis*) no se reduce a persecuciones; es un término asociado al final de los tiempos, que iría acompañado de todo tipo de hostigamientos, opresión, sea política, religiosa, o socio-económica. Le ha sido impuesta por el poder opresor, el Imperio, que los hizo sufrir, *blanquear sus vestidos*”. (Arens y Díaz Mateus, *Apocalipsis, la fuerza de la Esperanza*, 274.)

⁵³ Arens y Díaz Mateus, *Apocalipsis, la fuerza de la Esperanza*, 280.

libro de los sellos: se contempla a Dios en el silencio, se encara al mundo con sus dramas y se espera el juicio compasivo del Señor.

En definitiva, el *septenario de sellos* no solamente manifiesta la comprensión sociopolítica de las comunidades cristianas, además la enriquece al devolverles la esperanza que las convierte en agentes de transformación. Esta conciencia teológica de la realidad expresa, no sólo la confianza ciega en la justicia divina al final de los tiempos, sino primordialmente la denuncia profética frente a los atropellos de la vida, realidad que contradice el mensaje salvífico del Resucitado. De ahí que el simbolismo no venga como prefiguración del juicio final. Viene como recurso literario para desenmascarar las dinámicas perversas del Imperio y devolver la esperanza; el objetivo no es determinar quiénes serán salvados y quiénes no, sino convertir a las comunidades en fuente de salvación y esperanza para los atribulados.

De este modo se entiende que el libro de los sellos, como el Apocalipsis en general, se torna un “panfleto anti-romano”⁵⁴ por cuanto invita a las comunidades creyentes, y a quienes se sienten oprimidos, a resistir activamente a la Bestia, pero sin usar contra ella los mecanismos de muerte. Para los creyentes la fe en Jesucristo es fuente de salvación para el presente, en la realidad histórica, no sólo para el final de los tiempos: “significa salvación para este mundo, y no salvación de este mundo o salvación del alma”.⁵⁵ La comunidad debe convertirse en espacio salvífico, lugar de encuentro con el Resucitado y signo de comunión para los que sufren. Unir la teología imperial con el mensaje evangélico, como sugerían algunas tendencias sincréticas al interior de las comunidades, era en realidad atacar la esencia del Evangelio: la opción por los oprimidos y el rechazo a los falsos dioses.

3. Consolación: aportes para un acompañamiento espiritual

Sabemos que la historia de la salvación encuentra su génesis en la realidad dramática de la esclavitud que soporta el pueblo de Israel en Egipto. En medio de la opresión, Israel experimenta la presencia de Dios que ve la aflicción de su pueblo, escucha el clamor ante sus

⁵⁴ Pikaza, *Apocalipsis*, 22.

⁵⁵ Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis, visión de un mundo justo*, 182.

opresores, y toma la iniciativa de liberarlo (Ex 3, 7). Progresivamente emerge la conciencia en el Dios liberador que alimenta, acompaña, anima y conduce al pueblo de la esclavitud a la tierra prometida. Esta trayectoria liberadora será el germen de la fe y la consolidación de Israel como pueblo elegido por el Señor, experiencia que los creyentes harán fecunda, en medio de luces y sombras, en el Antiguo Testamento. Ya en el Nuevo Testamento se abre paso la fe en el Padre misericordioso revelado en Jesús, quien llega como Buena Noticia para los marginados de la sociedad que sobreviven en medio de la miseria material y espiritual. Este será el testimonio de las primeras comunidades cristianas, cuya experiencia con el Resucitado las vincula íntimamente con los “crucificados de la historia” convirtiéndolas en signo de esperanza y salvación frente a las estructuras opresoras de su tiempo.

En general, la experiencia de fe en el mundo bíblico es primordialmente la certeza de un pueblo que se siente acompañado por Dios en medio de las miserias de este mundo. Las comunidades del Apocalipsis no fueron ajenas a este sentir. Como ya se dijo, ellas experimentaron en carne propia la sensación incomoda de sentirse en tierra extranjera, como el pueblo de Israel, exiliadas de las dinámicas sociales, políticas y religiosas del mundo greco-romano, en donde eran consideradas, por su manera de vivir y su postura frente al imperio, como potencial revolucionario y amenaza al orden social establecido. Sin embargo, la fe en el Resucitado despertó la conciencia en la soberanía infinita de Dios y afianzó la certeza de la liberación frente a todo tipo de esclavitud. Esta verdad de fe hizo que las comunidades experimentaran la presencia cercana de Dios en medio de la fragilidad. Con su oración y su mirada puesta en la “victoria de Aquel que está sentado en el trono y del Cordero” (Ap 7,10) escuchan “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (Ap 3, 22) y, llenas de esperanza, anuncian con sus vidas un mundo sin llanto ni dolor, en el cual el Señor apacentará a los afligidos y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida (Ap 7,17).

Sin embargo, la fe en el Resucitado no las hace inmunes al miedo, el cansancio y la tendencia al laxismo: “conozco tu conducta: tus fatigas y tu paciencia [...] pero debo decir en tu contra que has perdido el amor de antes” (Ap 2, 2. 4). El Apocalipsis busca convertirse en voz de esperanza para las comunidades que por de las amenazas tienden a perder el sentido de su fe. Porque, aunque los creyentes han puesto su confianza en el Resucitado y creen fielmente en

el Reino de Dios como expresión de liberación y comunión con los que sufren, observan también cómo la Bestia sigue alimentándose con la sangre de los inocentes sin que Dios, aparentemente, haga justicia. En este contexto se entiende el “¡hasta cuándo!” que resuena en el corazón del libro de los sellos: ¡hasta cuándo estarás sin hacer justicia, hasta cuándo tendremos que soportar esta situación, hasta cuándo permanecerás en silencio! (Ap 6, 10) Es el grito que surge de la impotencia ante el pisoteo de la vida, el reclamo que brota del corazón de quienes han puesto su esperanza en Dios, pero se sienten olvidados. Es la sensación perfectamente entendible de quienes, tal vez, ya no se sienten acompañados por el Señor.

En este sentido, el *libro de los sellos*, y el Apocalipsis en general, llega a sus destinatarios no sólo como reflejo de su situación en el mundo. Llega también como alimento espiritual que les devuelve la esperanza, los fortalece y los anima en la dificultad. De modo que los siete sellos hacen parte no únicamente de un “folleto anti-romano”, esto es, de una crítica explícita al Imperio, sino de una *guía espiritual* que el profeta apocalíptico envía a sus hermanos en “la tribulación, el reino y la paciencia” (Ap 1, 9) con el propósito de animarlos, acompañarlos y conducirlos al reencuentro con el Señor, su primer amor. En otras palabras, el *libro* sellado con siete sellos no llega a las comunidades solamente como una descripción cruda de las barbaridades y artimañas que aprovecha el Imperio contra ellas; llega primeramente como una palabra reconfortante para quienes han perdido o están perdiendo el sentido de su fe ante las situaciones adversas. De esto habla Pikaza cuando afirma que el Apocalipsis “no es manual para curiosos sino guía de esperanza para perseguidos [...] Juan no escribe un tratado teológico sobre las formas de oponerse en general a los principios de lo malo, sino la visión y testimonio de un perseguido que ofrece a los hermanos su voz de ánimo en la prueba”⁵⁶.

Leído en términos de acompañamiento espiritual, el libro de los sellos ofrece algunos aportes significativos que vale la pena destacar dado el enfoque de este trabajo. Porque no se pretende leer el texto bíblico para satisfacer la sed de conocimiento, sino primordialmente para encontrar una luz de sentido que posibilite comprender y acompañar el drama de las comunidades creyentes que en el contexto actual siguen experimentando la sensación de

⁵⁶ Pikaza, *Apocalipsis*, 22.

olvido e injusticia. Hoy, como en tiempos del Apocalipsis, el Imperio de la muerte sigue vigente “con otras bestias, otras formas de preservar el mal y despojar poco a poco al ser humano de su dignidad, de su humanidad divina como creatura de Dios”⁵⁷. Y también hoy se escucha el “hasta cuándo” de comunidades creyentes cansadas y agobiadas, pero de pie como el Cordero, que necesitan una voz de aliento que les haga sentir la compañía cercana del Señor que las consuela, las escucha y las conduce a los manantiales de la vida. En este sentido, se destacan algunos aportes que es posible extraer del texto bíblico con miras a un acompañamiento espiritual:

3.1 Hermanarse con quienes sufren. Quien asiste a la apertura de los sellos y escribe su testimonio es Juan, el hermano en la tribulación, el reino y la paciencia (Ap, 1, 9): él conoce, como el Señor, las fatigas de los creyentes porque vive en carne propia las consecuencias de asumir un estilo de vida basado en la apertura a la Palabra y el testimonio de Jesús, como los mártires (Ap 6, 11). Juan es testigo de las visiones estando en el exilio: Patmos⁵⁸. Por tanto, él habla sin desconocer su contexto y el de sus destinatarios. Es la voz del hermano que entiende las luchas de los creyentes porque comparte con ellos una misma experiencia (tribulación), vocación (Reino de Dios) y esperanza (paciencia). Por ello, brinda su propia vida como testimonio convirtiéndose él mismo en palabra de vida, de consuelo y de esperanza. Además, Juan asiste a la apertura de los sellos porque anteriormente ha entrado en la profundidad del Espíritu (éxtasis) el día Señor, es decir, el domingo, día en que la comunidad se encuentra para celebrar la Pascua del Señor y cantar sus búsquedas y dolores (Ap 1,10). Quien escribe está conectado espiritualmente con la comunidad. Pero *hermanarse* en términos del Apocalipsis no es despertar un sentimentalismo hacia los atribulados, como si ellos fuesen ajenos a la realidad propia; vivir en hermandad implica asumir a profundidad la experiencia pascual de Jesucristo, el Cordero, que en su sangre ha hecho de la humanidad una sola familia. Quien habla a las comunidades es un hermano “en

⁵⁷ Gaitán Briceño y Jaillier Castrillón, “Apocalipsis fe y resistencia”, 110.

⁵⁸ Según Pikaza, “Patmos era un peñasco marino que los romanos empleaban para desterrar a disidentes y rebeldes, al oeste de Éfeso” (Pikaza, *Apocalipsis*, 44).

virtud de la unión con Jesús” (Ap 1,9), no es un desconocido y, por ello, su mensaje llega como consuelo y esperanza. Sólo un hermano puede entender y acompañar el sufrimiento.

3.2 Contemplar el mundo desde el cielo. El vidente de Patmos ha sido invitado a subir al cielo para contemplar lo que va a suceder después: la apertura de los sellos por parte del Cordero. Pero, como ya se afirmó, no subió para huir del mundo sino para contemplarlo desde la óptica de Dios. Sólo desde el cielo, ámbito de Dios, el mundo, la humanidad, encuentra sentido. Sin la luz divina, la crueldad de los cuatro caballos de la historia no podrá ser entendida y el grito de las víctimas seguirá siendo incomprensible. Sin haber visto al Cordero degollado y de pie junto a Dios es imposible brindar una palabra de aliento a los degollados de la historia, sin la experiencia de contemplar el triunfo del Cordero junto al trono es impensable acompañar el sufrimiento humano y será estéril todo intento por mostrar un signo de esperanza. En otras palabras, sin una actitud contemplativa, que implica ver más allá de las apariencias, la realidad dolorosa y cruel que denuncian las víctimas jamás encontrará sentido. Quien pretende acompañar en el dolor deberá primero contemplar el triunfo del Cordero inmolado en su propia historia, pues solamente así conseguirá hablar de esperanza y hacer de su vida una tienda de encuentro con el Señor, en la cual los afligidos encuentren descanso y recuperen sus fuerzas (Ap 7,15). Contemplar el cielo es contemplar la dimensión profunda de la propia historia que sólo el Espíritu puede revivir, animar y transformar en signos de misericordia y salvación.

3.3 Orar con los degollados. Cuando el cordero abre el quinto sello, Juan ve debajo del altar la vida de quienes habían sido degollados, escucha su clamor de justicia y venganza y, acto seguido, observa la respuesta de Dios. En términos espirituales es imposible pretender encontrar respuestas divinas sin antes comprender la profundidad del clamor de los mártires. El vidente no oculta la petición de los degollados: piden justicia y venganza. Entiende perfectamente el sentimiento de indignación frente al derrame de su sangre y, por ello, lo comparte con sus destinatarios para que ellos también se sientan escuchados. Nadie que pretenda

acompañar cristianamente la vida en las situaciones más inhumanas podrá permanecer ajeno a la voz suplicante de las víctimas. Al contrario, deberá penetrar en ella, hacerla suya y dejar que el Espíritu vaya manifestando signos que hablen de una respuesta divina. En este sentido, orar con los degollados es entrar en la dinámica de aquellos que, en la historia, en medio de sus luchas, van cantando la “salvación de Dios, que está sentado en el trono y del Cordero” (Ap 7, 10). Sólo quien ve el sufrimiento y hace suyo el clamor de quienes están debajo del altar de la historia podrá encontrar el gesto indicado que consuele, devuelva la esperanza y ayude a comprender la voluntad salvífica de Dios en medio de esa realidad.

3.4 Dejar que Jesucristo, el Cordero, sea pastor y guía. Juan comparte su testimonio con los creyentes para que ellos encuentren una voz de aliento en medio de la prueba. No obstante, él sabe que su testimonio es simplemente un instrumento, porque sólo “el Cordero que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a los manantiales del agua de la vida” (Ap 7,17). Solamente el Señor podrá apacentar a quienes se sienten en el mundo como “ovejas sin pastor” y sólo el podrá conducirlos a las fuentes de la salvación. Es Dios quien acompaña, nadie a parte de Él puede consolar y animar, reconfortar y conducir. El vidente entiende que sólo el Cordero es capaz de comprender la hondura del sufrimiento humano porque Él mismo ha sido víctima de una muerte injusta. Sin embargo, Dios le ha hecho justicia rescatándolo de la muerte y dejando en sus manos el destino de la historia humana. El Cordero que desata los sellos para que la historia aparezca con toda su anchura y profundidad ahora se convierte en pastor y guía, apacienta a quienes soportan la impotencia, la amargura, el llanto, el miedo y guía a los fieles que avanzan por el camino de la salvación en busca de consuelo. El vidente sabe que sólo Dios enjugará toda lágrima de los ojos y que únicamente el Cordero podrá dar sentido, orientar y acompañar los dramas que soportan las víctimas, conduciéndolas a la presencia de Dios. En este sentido, “las lágrimas que Dios enjuga no son las lágrimas del dolor de haber malgastado la propia vida; son más bien como las de un niño que ha pasado súbitamente de la pena a la alegría: lágrimas que siguen corriendo de un modo un tanto fuera de lugar por las mejillas

de los redimidos”⁵⁹. Desde esta óptica, acompañar no es ocupar el lugar del Cordero, es testimoniar con la propia vida “la certeza del amigo Dios que habita con los suyos y consuela a llorosos y oprimidos”⁶⁰, es decir, convertir la vida en lugar de encuentro con Dios, en “suelo sagrado” (Ex 3,5) donde los oprimidos escuchen al Dios liberador y experimenten su compañía como el Pueblo de Israel en su paso por el desierto.

3.5 *Hacer silencio*. Con la apertura del séptimo sello el vidente es testigo del silencio que se produce en el cielo como anticipación al desenlace definitivo de la historia humana. Luego del grito angustiosos de los mártires y del dramatismo frente a la llegada de del Día del Señor, viene la calma que introduce al vidente en una espera paciente y reconfortante, sabe que después del silencio aparecerá el Señor en todo su esplendor. En términos espirituales es imposible entrar en la presencia del Señor sin antes silenciar la vida, es decir, sin entrar en la tranquilidad profunda que abre la puerta al Misterio divino. Acompañar espiritualmente implica entrar en la dinámica de la interioridad que conecta los gritos existenciales, las emociones, sentimientos y angustias con la presencia consoladora de Dios. Solamente quien es testigo del silencio divino podrá entender las contrariedades del mundo, recuperar el sentido de la vida en medio del dolor y asumir con valentía el camino de la resistencia. Pero, desde el Apocalipsis, acompañar espiritualmente implica también saber hacer frente a los aparentes *silencios de Dios* en la historia, esto es, saber enfrentar los momentos de oscuridad donde el sufrimiento parece tener la última palabra, donde la luz de Dios aparentemente se ha apagado y las esperanzas del ser humano terminan en el piso. Este silencio del cual Juan ha sido testigo enseña que no todo se resuelve con palabras, que no siempre hay una respuesta y que en situaciones de dolor las palabras sobran y los silencios hablan. Acompañar no es sinónimo de orientar, conducir o guiar. Acompañar es estar presente en el dolor, ser signo del amor compasivo de Dios que, desde el silencio, alivia a los afligidos y consuela a quienes lloran.

⁵⁹ Mounce, *Comentario al libro del Apocalipsis*, 242.

⁶⁰ Pikaza, *Apocalipsis*, 110.

A modo de conclusión es importante resaltar que el acercamiento al libro del Apocalipsis y concretamente a la narrativa del libro de los sellos, es un intento por comprender el testimonio espiritual de las comunidades cristianas de Asia Menor. Conocer la situación adversa que soportaban las comunidades y el grito profético que brota de ellas ante las injusticias, brinda algunas luces para emprender el camino del acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia que viven su experiencia de Dios en medio del dolor y el sufrimiento. Aunque el contexto de las comunidades del Apocalipsis y las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia es abismalmente distinto, la comprensión de la fe como realidad histórica es en esencia la misma: no es posible vivir la fe en Jesucristo sin alzar la voz contra la injusticia. Pero este será asunto del segundo capítulo.

CAPÍTULO II

COMUNIDADES DE FE VÍCTIMAS DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA

Interesa en este capítulo, que es central, caracterizar la experiencia de fe de las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia, de modo que los lineamientos teológicos para el acompañamiento espiritual que se puedan ofrecer en el tercer capítulo, a partir de los alcances obtenidos en la lectura del texto bíblico realizada en el capítulo anterior, estén en sintonía con el marco de creencias de dichas comunidades, esto es, con la manera como ellas entienden y viven su experiencia de fe. En este sentido, se detalla aquí, en primer lugar, la situación histórico-social que afrontan las comunidades, identificando los elementos comunes que configuran el mundo real y concreto que se revela en estos contextos. Con estos alcances se busca, en segundo lugar, una comprensión de las experiencias de fe que palpitan en el seno de estos colectivos y que contribuyen a la resignificación de la vida en medio de la adversidad. Finalmente, se recogen algunas experiencias pastorales que, como en tiempos del Apocalipsis, dan muestra de una fe vivida en clave de resistencia y se abren como signo de esperanza en la reconstrucción del tejido social en la realidad colombiana.

1. Víctimas: situación histórico-social de las comunidades

El 26 de junio de 2016 Colombia logró un acuerdo de paz entre Gobierno Nacional y las FARC-EP cuyo propósito fundamental consistía en poner fin al enorme sufrimiento que ha causado el conflicto armado:

Son millones los colombianos y colombianas víctimas de desplazamiento forzado, cientos de miles los muertos, decenas de miles los desaparecidos de toda índole, sin olvidar el amplio número de poblaciones que han sido afectadas de una u otra manera a lo largo y ancho del territorio, incluyendo mujeres, niños, niñas y adolescentes, comunidades campesinas, indígenas, afrocolombianas, negras, palenqueras,

raizales y Rom, partidos políticos, movimientos sociales y sindicales, gremios económicos, entre otros. No queremos que haya una víctima más en Colombia⁶¹.

Este clamor recoge el sentir de una sociedad que observa con terror los surcos de sangre trazados en el altar de su historia. Según el informe *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* publicado por el Centro Nacional de Memoria Histórica en 2013, en los últimos 50 años el conflicto armado en Colombia ha dejado más de 220.000 muertos y cerca de 6.000.000 desplazados⁶², sin contar las desapariciones forzadas, los secuestros, la violencia sexual, y las demás estrategias guerrilleras dirigidas a la destrucción de la dignidad humana. Ante la magnitud de esta tragedia que, dicho sea de paso, la sociedad aún no hace suya⁶³, aparecen las voces de las víctimas que reclaman una oportunidad para contar su verdad. Son en su mayoría comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas históricamente olvidadas, consideradas marginales en el orden del progreso y, por ello, sin importancia en las dinámicas políticas, sociales y económicas del país.

Además, la historia del conflicto a menudo es contada desde la óptica de los vencedores: aquella *historia oficial* que oscurece las narrativas de quienes padecen un doble mal, a saber, el flagelo de la injusticia y las consecuencias de la guerra. Con frecuencia, los estudios que indagan por las causas y consecuencias del conflicto armado en Colombia, así como por los desafíos que le sobrevienen tras la firma del Acuerdo, olvidan la narrativa de las víctimas. Los datos estadísticos, que tienen el valor de medir los horrores de la guerra, abstraen, sin embargo, el suelo vital de las comunidades que han padecido el conflicto, invisibilizando los elementos de cohesión social y los sentires que animan el caminar cotidiano de estas poblaciones. Esta abstracción no permite conocer el sustrato histórico que las conforma y corre el riesgo de silenciar los testimonios vivos, dejando en el aire aquellos “sentidos

⁶¹ Gobierno Nacional y FARC-EP, “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”, 6.

⁶² Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 20.

⁶³ Para gran parte de colombianos el conflicto interno es una guerra que no los afecta, que no los amenaza, es decir, “una guerra de la que se tiene noticia a través del lente de los medios de comunicación, que sufren otros y que permite a miles de personas vivir en la ilusión de que el país goza de democracia plena y prosperidad, a la vez que les impide entender la suma importancia de cada decisión, afirmación o negociación política para quienes la sufren.” (CNMH, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 22).

autónomos que laten simbólicamente en muchos lugares y lenguajes, entre ellos el religioso”⁶⁴.

En este sentido, es importante visibilizar, en cuanto sea posible, la situación vital de aquellas comunidades que, retomando la simbología del Apocalipsis, son víctimas de los cuatro jinetes de la historia en Colombia. Porque, aunque no veamos caballos apocalípticos, en este país la conquista, la guerra, la injusticia y la muerte, siguen marchando ante nuestros ojos. Hoy, como en tiempos del Apocalipsis, es posible observar cómo la sangre de los inocentes sigue derramándose sin que esto resulte escandaloso para la sociedad. En nuestro contexto poblaciones enteras continúan siendo masacradas por la injusticia, la desigualdad social, los grupos armados y el abandono del Estado, más preocupado este último por aumentar las ganancias de los grandes imperios empresariales, que por garantizar los derechos fundamentales de las poblaciones.

1.1 La estructura sacrificial y el problema de la tierra

Ciertamente, el Imperio romano dejó de existir, pero las dinámicas corruptas que escondía siguen latentes en este país, pues continúa imponiéndose un “orden” social que “privilegia a unos pocos y aísla del sistema a la gran mayoría, haciendo, de este modo, que el protagonismo social de la humanidad esté delimitado por factores ajenos a la condición humana en sí, como el factor económico”⁶⁵. En Colombia este orden se ha nutrido continuamente de sangre, puesto que, desde épocas coloniales, el poder de las élites se ha logrado gracias a la opresión y el silenciamiento de comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas, que conforman gran parte de la población.

En otras palabras, el entramado social en este país ha sido construido sobre dinamismos sacrificiales, generadores de violencia y víctimas, cuya manifestación, retomando a Girard, encuentra sus raíces en el *deseo mimético*. La violencia que genera el hecho de desear aquello que el otro desea produce rivalidad y hace de la existencia humana una lucha de “todos contra

⁶⁴ Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín del Ariari (Meta)*, 12.

⁶⁵ Arango Alzate, *Intellectus Amoris: una teología confrontada y descentrada por la misericordia*, 55.

todos”. Para evitar la destrucción colectiva, al decir de Girard, surge la figura del *chivo expiatorio* que actúa como mecanismo para que los demás descarguen sobre él su deseo de violencia, de modo que ya la lucha no se sea “todos contra todos”, sino “todos contra uno”. Ciertamente “el deseo de violencia se dirige a los prójimos, pero no puede satisfacerse sobre ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, pues, desviarlo hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro, pues no habrá nadie para defender su causa”⁶⁶. Una vez se logra descargar el deseo de violencia sobre la víctima se procede a su expulsión o sacrificio y, de este modo, se alcanza el orden, la tranquilidad. Por consiguiente, la víctima que antes había sido objeto de odio se convierte ahora en objeto de admiración.

Hinkelammert, en sintonía con Girard, afirmará que:

Sobre esta base se levanta el mito del poder. Es el mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir: hay que dar muerte para que haya vida. El criterio de este dar muerte es el orden. Todos los mitos de poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de estos mitos es específicamente diferente de los otros. Pero todos componen el gran circuito sacrificial: dar muerte asegura la vida. Estamos condenados a vivir este circuito sacrificial⁶⁷.

En Colombia este mito sacrificial ha servido como justificación de la guerra que tiene su origen en la mala distribución de la riqueza del país, en particular la asociada a la tierra, puesto que “se ha concentrado en pocas personas, lo que ha tenido como resultado una alta concentración del poder económico y, a su vez, ha generado instituciones políticas y económicas excluyentes que reproducen y perpetúan las condiciones iniciales de exclusión”⁶⁸. Desde esta óptica, el asesinato de líderes comunitarios, así como el hostigamiento a comunidades afianzadas en los territorios, quedan invisibilizados frente al aparente desarrollo económico que aportan las elites dueñas de la tierra. La guerra ha sido una estrategia para despojar a las comunidades de sus territorios y reprimir a quienes

⁶⁶ Girard, *La violencia y lo sagrado*, 21.

⁶⁷ Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, 45.

⁶⁸ Galindo, Restrepo y Sánchez, “Conflicto y pobreza en Colombia: un enfoque institucionalista”, 328.

reclaman mayor igualdad en la distribución de la riqueza. Así lo expresa una víctima del corregimiento de Medellín del Ariari, en el municipio de El Castillo (Meta):

Esta guerra del 98 fue porque... por poder, por control de las tierras. Es que Víctor Carranza tiene ahí unas minas de campo, y lo mismo, estas tierras han sido muy pedidas por grandes, también por gente que ha manejado grandes cultivos de coca. Ahí hay pactos con el gobierno de manejar minas de oro, de plata, y a la vez ellos compran tierras donde hay influencia guerrillera, pa'convertirlos. [...] eso son políticas de grandes industriales, de grandes consorcios. Consorcios no sé de qué, consorcio no sé de cuánto. Aquí los japoneses quieren hacer una represa con el agua del río Ariari, una hidroeléctrica. Y lo tienen, tienen poder y todo eso, y si ellos no pueden ocupar las tierras, apoyan la guerra y mandan plata y compran y mueven... poder⁶⁹.

Como en la época del Apocalipsis, las comunidades desterradas a lo largo y ancho del territorio colombiano son víctimas de un sistema totalizante injusto que privilegia el poder económico en detrimento de la vida. La lucha por el poder y el control de la tierra en Colombia trae como consecuencia el aniquilamiento y el despojo de las poblaciones rurales, realidad que fácilmente se oculta al enumerar las cifras del crecimiento económico que generan los megaproyectos. Como ya se afirmó, el conflicto armado hunde sus raíces en la lucha por el dominio y la explotación de la tierra, por el control de los territorios estratégicos en las dinámicas del mercado, legal e ilegal. Más aún, la injusticia y la mala distribución de la tierra, entre otros factores, ha permitido el nacimiento y fortalecimiento de grupos armados como las FARC-EP y el ELN, que en sus orígenes propendían por los derechos fundamentales del movimiento campesino, pero que con el paso del tiempo se convirtieron en imperios de muerte financiados por el narcotráfico. La mayor parte de las víctimas corresponde a comunidades afianzadas en zonas rurales, donde la presencia institucional es escasa y donde los actores armados llevan a cabo la siembra y comercialización de los cultivos ilícitos.

⁶⁹ Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 40.

Es el caso, por ejemplo, de las comunidades desterradas en la región del Magdalena Medio donde se extiende la industria petrolera como agente de progreso, invisibilizando los colectivos humanos que en estos territorios han sido asesinados y despojados por los grupos armados. Son personas y comunidades víctimas del orden sacrificial establecido en el que “los muertos no se mencionan: sobre ellos se construye el presente, que los esconde y los olvida”⁷⁰. Es la misma realidad dramática que han padecido las comunidades campesinas en Tierralta, en el Alto Sinú, durante el conflicto armado: asesinatos, desplazamiento, violaciones, etc. Situaciones críticas que fueron invisibilizadas por la construcción de una hidroeléctrica hecha para satisfacer la demanda del mercado en detrimento del bienestar de las comunidades, quienes son amenazadas y obligadas a abandonar sus terrenos ante la negativa de venderlos:

Este es el mapa de la represa, el macroproyecto de Urrá. Que gracias a ese macroproyecto nosotros estamos desplazados. Eso hizo que a nosotros nos desplazaran porque nosotros no quisimos vender las tierras a ningún costo. Y las tenemos allá y las seguiremos dejando que se queden, que las explote otro, suceda lo que suceda, pero no las regalamos, no las vendemos a como nos ofrecen... Mejor se la damos barata a otro campesino que quiera trabajar... o se la regalo o se la doy para que trabaje [...]. Por ese macroproyecto estamos escapando⁷¹.

1.2 La fragmentación de los vínculos identitarios

No obstante, estas comunidades no sólo soportan la amargura del destierro, silenciada por el espíritu del progreso, también cargan con la nostalgia de un pasado arraigado a la tierra, sinónimo de vida, tranquilidad y bienestar. De ello dan cuenta los testimonios de las víctimas del desplazamiento en el Magdalena Medio:

Todas las mañanas me voy para el puerto a mirarlo porque me hace falta mirar el río, a uno le hace falta las cosas. Dicen que a uno no se le quitan las costumbres, a mí no se me puede quitar la costumbre de irme a mirar el río, todas las mañanas me voy. [...] Yo era pescador y

⁷⁰ Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 88.

⁷¹ Testimonio de una víctima, citado por Moya Prieto, “Función social de la memoria histórica: Un camino de resistencia desde el Libro del Apocalipsis para las comunidades del Alto Sinú”, 138.

agricultor, sembraba maíz, sembraba arroz, sembraba yuca, sembraba plátano y también raspaba coca, cuando llegaba el tiempo de eso... me iba para dentro para la montaña a ganarme unos centavos. Por aquí sembramos, pero esta tierra es mala, a veces sembramos cositas, pero esta tierra es tan templada que las cosas no quieren producir. Cada uno sembraba su pedacito y se respetaba lo de cada cual. Aquí no tenemos cultivos, pero por allá en el campo, sí⁷².

Relatos como este revelan la otra cara de la historia: aquella que afirma el territorio como escenario vital donde se pone en juego la totalidad de la existencia humana. Es la narrativa que defiende la tierra, el río, el cultivo, como elementos fundamentales en la consolidación del sentido, la identidad, la memoria y la resistencia. En esta lógica, para las comunidades el territorio se convierte en interlocutor, en lugar de encuentro, de lucha y de celebración, puesto que allí se enlazan las relaciones humanas, se exorcizan los sufrimientos y se evocan los anhelos. Así lo deja ver el testimonio de un desterrado de La Felicidad, una vereda del municipio de Yondó en el Magdalena Medio:

En la vereda vivíamos muy bien. La gente tenía de qué vivir. Si no hubiera pasado lo que pasó, todavía estuviéramos allá, porque allá se veía buena platica, allá todo el mundo hacía su cosecha, allá se hacían fiestas, allá se celebraba, allá se estaba feliz, no se vivía con angustias como aquí. [...] La vida en monte es muy bonita. Me hace falta la vereda para las fiestas, allá todos nos reuníamos en la caseta. La junta reunía al personal y a cada uno nos daba algún trabajo para hacer, nos programábamos. Unos iban por la cerveza, otros por el animador, la música, el sonido, en fin... trabajábamos todos. Allá las familias estábamos unidas, primero bailábamos, parrandeábamos tranquilos y amanecíamos por la calle. No había nadie, pasábamos las fiestas sin uno u otro grupo armado⁷³.

Esta concepción de la tierra como escenario de vida contrasta con la visión de los poderosos, enfocados en la producción ganadera y la explotación de las riquezas minerales y naturales, en el caso de las élites empresariales, o las ventajas estratégicas para la producción y comercialización de cultivos ilícitos, en el caso de los grupos armados. De cualquier manera,

⁷²Testimonio de una víctima, citado por Bernal Gómez, “Imaginaros de la tierra, memoria colectiva y modelos de desarrollo en comunidades migradas forzosamente”, 22.

⁷³ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 94.

para quienes ostentan el poder los territorios no son más que un medio de rentabilidad y, por ello, pueden ser despoblados y repoblados a su antojo, sea por vías legales o con el uso de las armas. Nuevamente, en el fondo el problema es fundamentalmente el enfrentamiento entre dos visiones de mundo, una que concibe la tierra como sinónimo de rentabilidad y otra como fuente de vida y, también, “entre modelos militares que ven en ella ventajas tácticas como corredores o retaguardias y otra que la concibe como madre y sustento de la vida espiritual, física, social y cultural”⁷⁴.

De esta manera de entender el territorio hablan las comunidades, cuya identidad está atravesada por el cauce de un río, la tonalidad de los cantos o la belleza de los versos. De modo que apropiarse de la tierra y convertirla en campo de batalla, como han hecho los grupos armados, no representa solamente el hurto de un bien, sino un ataque directo a los principios identitarios de estas poblaciones que asumen su ser desde una concepción holística que comprende la humanidad como parte de un Todo en el cual cada ser cumple una función. Por ello, cuando la tierra se llena de sangre, el río deja de existir, la vida no vuelve a ser igual. El testimonio de una sobreviviente de la masacre de Bojayá, en el Chocó, evidencia lo anterior:

Acá éramos de pronto más pobres porque vivíamos en unas casitas de madera, pero teníamos todo lo que queríamos... El río, que es la vida de uno acá, el río para nosotros ahora está muerto... sólo lo utilizamos para transportarnos y no para saciar los deseos, como bañarse, pescar, lavar los platos, cepillar la ropa, que uno bajaba y lavaba su ropa y se sentía bien encontrarse con las otras mujeres... Eso uno se iba a lavar y nos poníamos 5, 6, 7 mujeres y lavábamos ese ropero [es decir, mucha ropa], ¡y eso era una felicidad! La una cantaba, la una echaba un verso, la otra echaba un chiste... todas esas cosas ya se acabaron... por eso digo que ya lo de nosotras se acabó, ¿no creen? No tenemos nada⁷⁵.

En este sentido, además de haber sido víctimas de las acciones de despojo, estas comunidades tienen que lidiar con la fragmentación de los vínculos culturales e identitarios, sustentados

⁷⁴ Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 22.

⁷⁵ Testimonio de una víctima, citado por Centro Nacional de Memoria Histórica, *Bojayá, la guerra sin límites*, 108.

en la tierra, la música, el baile, la comida, entre otros; elementos amenazados por las masacres, las desapariciones, los asesinatos selectivos, que son principalmente herramientas de guerra que los actores armados aprovechan para atemorizar a los habitantes y controlar el territorio. La masacre de El Salado es el mejor ejemplo de lo anterior. Allí un grupo paramilitar realiza un espectáculo sangriento que tiene como finalidad sembrar el terror en la población y dejar claro quién tiene el control:

Aquí habían mandado unas tamboras, acordeón, aquí había un grupo de gaita, habían mandado los instrumentos para que los pelados fueran comenzando a practicar, todo eso se apoderaron ellos. Esta cancha, ahí era cuanto muerto mataban, tocaban, tocaban tambora, tocaban acordeón y todo, si cargaban grabadoras, porque en las casas habían buenas grabadoras y hasta cogían las grabadoras, y todo eso ponían la música [...] Cuando eso mataban, ellos tocaban, eso era una fiesta para ellos. Eso para ellos era una fiesta⁷⁶.

Este ritual macabro, síntesis de la sevicia de los grupos armados en Colombia, visibiliza la estrategia del miedo como mecanismo de control. Al apropiarse de los símbolos y lenguajes de la comunidad, en este caso representados en los instrumentos musicales, se rompen los lazos comunitarios y se desarticulan los sentidos y saberes que la comunidad expresa por medio de ellos. Esta realidad de miedo “invade a las personas y comunidades, y ya no les permite tener una vida sosegada; su reacción ha sido de silencio, el aislamiento, la parálisis, la dependencia, la desconfianza, estados de alta vigilancia, la sensación de estar perseguidos o patrullados”⁷⁷. Esta secuela de la guerra se hace evidente en las narrativas de las víctimas obligadas a callar los horrores que han padecido y las atrocidades que han visto:

Una vez íbamos en un bus de La Macarena y nos pararon en el camino. Subieron con lista en mano y bajaron un señor, lo cogieron y que hiciéramos un círculo alrededor de donde estaba. Le dijeron a toda la gente que se diera cuenta de cómo era que morían los sapos, y que viéramos, que el que tuviera los ojos cerrados que se alistara porque era el segundo que le tocaba. Ahí lo cogieron y le quitaron la cabeza. [...] También íbamos otra vez en un bus. Y cogieron a dos

⁷⁶ Testimonio de una víctima, citado por Centro Nacional de Memoria Histórica, *La masacre de El Salado, esa guerra no era nuestra*, 52.

⁷⁷ Arango Alzate, Ariza Collate, Moya Prieto y Prieto Ruiz, “Reconstrucción de comunidades en contextos de conflicto armado: líneas teológico-pastorales en perspectiva noviolenta”, 349.

muchachos que iban ahí, jóvenes todavía. Los sacaron por ahí debajo de unos arboles y les pusieron moto-sierra y los abrieron en dos. Eso queda uno con la lengua comida, aterrado⁷⁸.

Como si fuera poco el silencio al que han sido sometidas, las víctimas deben cargar con la angustia que provoca la incapacidad de no saber explicar lo sucedido: “¿cuál ha sido mi pecado?, ¿cuál ha sido mi error?”⁷⁹ “Entonces va surgiendo una pregunta por qué, ¿por qué a mí? ¿Por qué nos pasa a nosotros esto?”⁸⁰, “...lo mataron en frente a todos, quién sabe por qué sería”⁸¹. “¿por qué a nosotros?, ¿por qué tuvo que pasar lo que pasó?”⁸². Son interrogantes que demuestran impotencia, angustia y desespero. Cuestionamientos que roban la tranquilidad, que carcomen personas y comunidades enteras que en vano intentan encontrar una respuesta.

Pero, retomando la simbología del Apocalipsis, son también gritos que traducen el *¡hasta cuándo!* profético de los asesinados, voces de dolor que denuncian la barbarie y exigen justicia. En nuestro contexto estas voces se abren paso en medio de una sociedad indolente que con el paso del tiempo se ha acostumbrado al horror. Prueba de esto son los juicios emitidos por quienes, desde una posición cómoda, afirman de las víctimas categóricamente: “en algo andaba”, “algo debía”, o “él se lo busco”, expresiones con acento de revictimización que tienden a culpabilizar a las víctimas y justificar al agresor. Desde esta perspectiva, las comunidades víctimas en Colombia llevan dentro de sí no simplemente el desespero, la rabia, o el resentimiento, perfectamente entendible, que provoca la pérdida de los seres queridos, la tierra y las formas de vida que allí se construyen; llevan además la carga de la mirada

⁷⁸ Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 47.

⁷⁹ Testimonio de una víctima, citado por Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 19.

⁸⁰ Testimonio de una víctima, citado por Moya Prieto, “Función social de la memoria histórica: Un camino de resistencia desde el Libro del Apocalipsis para las comunidades del Alto Sinú”, 140.

⁸¹ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 105.

⁸² Testimonio de una víctima, citado por Centro Nacional de Memoria Histórica, *Bojayá, la guerra sin límites*, 108.

sospechosa, las acusaciones y la exclusión por parte de aquellos que no ha sido afectados de manera directa por el conflicto:

La gente que vivía en este barrio decía que a nosotros, los desplazados, no nos vendían lotes porque los paramilitares nos iban a matar. La gente temía por eso, pero nosotros estábamos confiados en que no debíamos nada, sólo queríamos salir adelante luego de haber dejado todo por el conflicto armado. Nosotros no éramos culpables, ni estábamos involucrados en nada, ni aquí ni allá, pero ellos estaban resueltos a no vendernos nada; menos mal se logró un acuerdo con la junta del barrio, la mayoría decía que no, que nos mataban o que por culpa de nosotros iba a haber más muertes aquí, mi Dios sabe que no estamos en nada, estamos aparte del problema. A tres de aquí nos tocó trabajar de noche en la calle, en el alcantarillado de aguas negras, y por allí pasaban y nos miraban⁸³.

1.3 El debilitamiento de la organización comunitaria

Vivir bajo sospechosa, soportar la indolencia y padecer el abandono del Estado sintetiza, tal vez, la situación adversa que enfrentan las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia. Como en tiempos del Apocalipsis, estas poblaciones padecen hoy la opresión de un sistema injusto e inhumano que sigue alimentándose con la sangre de los inocentes, una estructura de muerte que les roba las posibilidades de existencia y las hunde en el olvido, silenciando las voces que se levantan en defensa de la vida, la justicia y la dignidad. Actualmente, la carrera de la muerte, simbolizada en los cuatro caballos del Apocalipsis, sigue dejando a su paso dolor, impotencia y frustración, máxime cuando las voces de líderes comunitarios que exigen justicia siguen siendo silenciadas. La cifra de líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados en este país sigue creciendo:

Según el último reporte presentado por Indepaz, en coordinación con Marcha Patriótica y la Cumbre Agraria Campesina Étnica y Popular, entre el 1 de enero y el 17 de noviembre de este año [2018] han sido asesinados 226 líderes sociales y defensores de derechos humanos en 112 municipios del país. De acuerdo con el informe, en 2018 hubo un incremento respecto a los

⁸³ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 98.

últimos dos años, pues en el 2016 se registraron 97 casos y en 2017 hubo 159. El punto álgido de esta situación se registró en 2003 con 1.912 homicidios. [...] Además, el 80 por ciento de los homicidios cometidos se deben a disputas por tierras y la protección de recursos naturales. De las 226 víctimas, 70 pertenecían a organizaciones nacionales campesinas, indígenas, comunidades afrodescendientes y otros movimientos⁸⁴.

La indignación que producen estos hechos se hace mayor al saber que la ola de violencia contra los líderes sociales de Colombia no tuvo freno en el año 2019, el cual se registraron 250 asesinatos contra estas personas⁸⁵. El escándalo que producen estas cifras se hace mayor si se tiene en cuenta que “el Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz) reportó que en lo corrido de este año [2020] han sido asesinados 71 líderes sociales o defensores de derechos humanos”⁸⁶. Ello evidencia la situación adversa que enfrentan las víctimas en Colombia quienes se ven obligadas a sobrevivir entre la injusticia y el abandono, sin derecho a protestar o denunciar la crueldad de tal situación.

El sufrimiento de estas poblaciones se acrecienta con el debilitamiento de la organización comunitaria que se levanta contra los grupos armados, exigiendo el respeto a la vida, el cuidado de la naturaleza y pidiendo al Estado la disminución de la brecha de desigualdad social que existe en el país. Son voces de protesta contra quienes ostentan el poder y el control del territorio y, por tal razón, muchos de estos líderes han sido declarados objetivo militar por parte de grupos paramilitares y guerrilleros que no dudan en descargar la fuerza de su crueldad contra ellos. Desde siempre, estas voces han sido incómodas no sólo para los grupos armados, también para el Estado, cuya indiferencia ante esta realidad se evidencia en la falta de compromiso en la defensa y promoción de las organizaciones comunitarias, líderes sociales y defensores de los derechos humanos que intentan dar voz a las víctimas; poblaciones enteras que, a pesar de su dolor, han tenido que resignificar la existencia a través de sus “repertorios ancestrales para contar, para escuchar, para compartir, para activar

⁸⁴ El Tiempo, “En tres meses, 120 líderes sociales han sido asesinados en Colombia”.

⁸⁵ El Tiempo, “Con 250 asesinatos, termina un difícil año para los líderes sociales”

⁸⁶ El Tiempo, “Van 71 líderes sociales y 20 desmovilizados asesinados este año”.

la memoria en torno a la oración, el canto, la danza, las peregrinaciones, los alabaos, los tejidos y otras expresiones estéticas de su dolor”⁸⁷.

Los líderes comunitarios han sido pieza clave en la reconstrucción de las comunidades que, a pesar del miedo, deciden volver a sus territorios, lugares y costumbres, es decir, al espacio sagrado donde la existencia se concibe como expresión de un permanente acontecer espiritual que brota de la madre tierra, que los hermana y los conecta con la realidad trascendente a través de la fiesta, el cultivo o la casa, como lo evidencian los testimonios:

Nuestras casas fueron destruidas en su mayoría, los cultivos fueron saqueados por extraños que se aprovecharon de nuestra huida. Fuimos desplazados treinta y un familias, anduvimos siete meses de arriba abajo sin poder solucionar nada a nuestro favor, razón por la cual nos reunimos en medio de tanta ruina y resolvimos volver a la vereda, con el fin de sembrar de nuevo y reconstruir nuestros ranchos⁸⁸.

El acto de “sembrar de nuevo y reconstruir los ranchos” se ha convertido hoy en expresión de resistencia. Por encima del miedo, la desconfianza o la inseguridad, sobresale una fuerza vital que anima a reconstruir la vida mientras se siembra la yuca, el plátano o cualquier otro alimento; también se recupera la amistad al reconstruir los ranchos, pues ellos son testigos de las alegrías y las tristezas, las carcajadas y los llantos que se comparten alrededor una taza de café, un chocolate o un sancocho, escena familiar para quien ha experimentado el calor humano y el ambiente festivo que transmiten estos pueblos.

En definitiva, este panorama recoge los principales elementos que conforman la situación histórica y social de las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia. Una realidad crítica que recuerda la tribulación sufrida por las comunidades creyentes en tiempos del Apocalipsis, al tiempo que desenmascara las dinámicas sacrificiales sobre las cuales se ha consolidado la sociedad colombiana. El imperio de muerte sigue marchando triunfante ante nuestros ojos, dejando huellas imborrables principalmente al interior de comunidades

⁸⁷ Centro Nacional de Memoria Histórica, *Bojayá, la guerra sin límites*, 22.

⁸⁸ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 103.

indígenas, campesinas y afrodescendientes que han tenido que lidiar con el abandono, el sufrimiento, el miedo y la indiferencia; expresiones que hablan del dolor físico, psicológico y espiritual que siguen enfrentando estas poblaciones, mientras las élites del país continúan expandiendo sus dominios y disfrutando la carrera macabra de los cuatro caballos apocalípticos. Sin embargo, la fuerza vital, que es expresión del espíritu en las comunidades, habla de resistencia, coraje y valor, elementos que visibilizan el rostro de aquellos que, como el Cordero del Apocalipsis, han sido degollados, pero siguen de pie.

2. Experiencia de Dios: la fe de las comunidades

Con frecuencia el fenómeno religioso aparece como dato marginal en los estudios sobre el conflicto armado en Colombia, un país, paradójicamente, tan violento como creyente. La evidencia máxima de esta paradoja es que “las estampitas de la Virgen del Carmen o los estandartes del Cristo milagroso han sido la cédula de identidad que esconde el nombre del asesino y deforma eficientemente la categoría de la víctima. Los asesinos besan una y mil veces los escapularios antes de entrar al sacrificio encomendado”⁸⁹. No obstante, se puede constatar que gran parte de los estudios acerca del conflicto se orientan a medir las dinámicas de la guerra en términos estadísticos, dejando a un lado el papel que ha jugado la religión y las distintas expresiones de fe, tanto en la estructura de los grupos armados como al interior de las comunidades víctimas. En este sentido, dejando entre paréntesis la pregunta por el imaginario religioso dentro de los grupos armados, se pretende aquí rastrear la experiencia de fe que, junto con otros factores culturales, ha sido clave en la consolidación de los rasgos identitarios de las comunidades víctimas y, de igual manera, ha contribuido en la resignificación de la vida, cuyo sentido tiende a perderse en situaciones críticas como las masacres, el abandono de la tierra, la tortura o cualquier otro instrumento de guerra.

2.1 La fe como herramienta contra la muerte

Como se evidenció en el apartado anterior, los testimonios que surgen de las comunidades campesinas, indígenas, afrocolombianas víctimas del conflicto armado, hablan de una fuerza

⁸⁹ Vega D, “Desplazamiento forzado: biopolítica de invisibilidad”, 124.

espiritual que, en términos generales, se expresa en la conexión con la tierra, la hermandad y la lucha; realidades que emergen simbólicamente como elementos de sentido que permanece incluso en las circunstancias más absurdas de la vida. Desde el destierro, las comunidades en Magdalena Medio, por ejemplo, hablan de la fiesta que en otro tiempo materializaba la unión, la alegría y la amistad: “un día como hoy la fiesta en la caseta estaría buena. Estaríamos bailando desde la víspera y de pronto vendría el cura para hacer la misa. Antes de la violencia era mejor, todas las familias estaban unidas”⁹⁰. También las víctimas en el corregimiento del Medellín del Ariari manifiestan esta fuerza espiritual cuando aluden al sentido de familia que convoca a la comunidad, evoca los sentires más profundos y provoca la fuerza que motiva a la resistencia: “Aquí hay más amigos, más amistad, se conocen más, y cuando uno hace familia, aquí alrededor, ella, los hermanos, la mamá, los abuelos, los tíos, entonces todo es como una comunidad, son fuertes y las comunidades son así, entre familias”⁹¹.

En medio de las adversidades, estas poblaciones mantienen una esperanza que orienta caminos de resistencia frente a la muerte, el olvido y la vulneración. En múltiples ocasiones esta esperanza se consolida en el lenguaje religioso que ayuda a comprender, interpretar y hacer frente a los sufrimientos que deja a su paso la guerra, al tiempo que abre caminos de transformación. La experiencia de fe al interior de las comunidades ha sido clave en las situaciones límite producto de la confrontación armada que han tenido que soportar. Las voces de las víctimas lo ratifican:

Esa fecha se me olvidará el día que me muera, todo un montón de gente gritando, amontonada ahí, igual que unos marranos, y un avión por arriba dando plomo. Todo el mundo no aclamaba a nadie más sino a Dios le pedíamos que nos protegiera, nos preocupaban los niños, había con nosotros como treinta que sólo gritaban cuando veían que pasaba ese avión echando bala. [...] Me aferré al supremo, al Dios soberano, ¡Señor, ten piedad de nosotros! ¡Señor, ayúdanos! Estábamos en medio de la balacera, había plomo por todos lados, plomo de allá, plomo de acá, plomo de arriba y nosotros en medio, como en una ruleta. Vivimos por providencia de Dios.

⁹⁰ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 105.

⁹¹ Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 38.

El Señor nos escuchó, pues no hubo ningún herido, ni hubo ningún muerto. Ese día no se sabía quién lloraba de ver el susto que todos teníamos, tantos niños ahí, y uno inocente⁹².

Como vemos, la fe que alimenta la esperanza en estos colectivos no descansa en la revelación gloriosa de una serie de verdades acerca de Dios. Su fundamento está en la emergencia de una experiencia divina en un piso histórico violento en el cual cualquier posibilidad humana resulta insuficiente. Frente al fracaso de la razón, incapaz de explicar el porqué de la tragedia, aparece la luz de fe para revelar que Dios (y no los violentos) tiene la última palabra, que sólo Él es “supremo, Dios soberano” que escucha y ayuda: “el Señor nos escuchó”. Cuando los inocentes son amontonados “igual que unos marranos”, cuando sólo hay espacio para los gritos, el llanto y el desespero, aparece la súplica a Dios como único recurso capaz de aplacar el miedo y devolver la esperanza: “yo le pedía principalmente a Dios todas las noches, yo no dormía casi, yo era rogándole a Dios que nos diera el camino de salir de allá o que no nos fuera a pasar nada, todas las noches hasta que se nos dio el día de salir”⁹³.

La fe se convierte en herramienta contra la muerte, no solamente porque la evita, sino principalmente porque desestabiliza a quienes, amparados en las armas, se consideran a sí mismos dueños de la vida y, por tanto, con el derecho a decidir quién vive y quién muere. Por ello, el encuentro con Dios que se produce en la oración no reconforta únicamente a quien vive “con esos nervios dementes de que de la noche a la mañana se puede presentar algo que nadie sabe”⁹⁴. También abre caminos para el encuentro con los demás, incluso con aquellos que han hecho de la muerte algo normal y cotidiano:

Aquí en Barranca he conocido personas malas, buenas, malas, malas, personas que han acabado con la vida de otros y todo, y he hablado con ellos y les he hecho entender que la vida no es así como quieren coger ellos, de acabar con el otro, la persona hay que escucharla, entenderla, porque fuimos creados de un mismo Dios. Y yo no creo que la otra persona tenga más, algo

⁹² Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 96.

⁹³ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 111.

⁹⁴ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 106.

más, porque uno tenga cosas materiales. Sí puede tener todo, pero es la misma vida, apenas se la quitan a uno, hasta ahí llegó⁹⁵.

En este sentido, la confianza que surge en el Dios de la vida posibilita el reconocimiento del otro como destinatario de la gracia divina, como fruto del amor creador de Dios, porque “todos fuimos creados de un mismo Dios”, incluso aquellos que han hecho opción por la muerte. Por ello, la fe que encamina al encuentro personal con Dios también orienta posibilidades de encuentro con el victimario. Esta convicción que brota de la intimidad con Dios permea la vida al punto de despertar sentimientos de compasión y perdón hacia aquellos que amenazan con la muerte, puesto que “ahí es donde uno aprende a querer, a quererse a uno mismo, a querer la vida, y a querer aquellos seres que le rodean y también a perdonar, porque yo no puedo tener el corazón limpio hasta que yo no perdone a aquel que trató de hacerme daño a mí”⁹⁶.

Con lo anterior se hace explícito que, como consecuencia de la victimización, en la mayoría de los casos, como afirma Mafla Terán, “no surgen resentidos sociales llenos de odio dispuestos a vengarse a costa de lo que fuera de quienes les hicieron daño”⁹⁷. La fe abre el horizonte de la reconciliación capaz de transformar los sentimientos de odio, rencor, o venganza, que surgen naturalmente frente a la mutilación, la violación, el asesinato o cualquier otro vejamen cometido en el marco del conflicto.

De igual manera, se observa que la fecundidad de la fe al interior de las comunidades víctimas arraigadas en el territorio no está en la preparación del alma para la *vida eterna*, realidad a menudo entendida como *vida después de la muerte* para quienes soportan pacientemente las adversidades de este mundo. Al contrario, para las víctimas la esperanza en el Dios de la vida penetra la vida sin más, es decir, la realidad presente, a tal punto que posibilita caminos para

⁹⁵ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 121.

⁹⁶ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 137.

⁹⁷ Mafla Terán, *La función de la religión en la vida de las víctimas de desplazamiento forzado en Colombia*, 185.

resignificar la existencia y ver en ella motivos para seguir luchando. Los sufrientes invocan a Dios porque:

Nos sirve para la vida, porque Dios es vida para nosotros, y si no nos diera vida no existiéramos... como hijos de él y sin Dios no habría nada... hay que tener fe que algún día volvemos a salir adelante... ayuda en la vida, en la salud, en la protección que hemos pedido para esta vereda cuando hay conflictos armados, en las dificultades, en las cosechas, en las enfermedades... cuando hay violencia, aplaca la violencia. Dios ayuda a que vayan pasando las cosas sin llegar a agredir uno a nadie, y resistir problemas que se nos vengan encima⁹⁸.

Esta comprensión de fe que vibra en el interior de la comunidad de Medellín del Ariari simboliza el panorama general de las víctimas y recuerda el testimonio de las comunidades del Apocalipsis, cuya experiencia con el Resucitado no representaba una “*fuga mundi*”, sino un desenmascaramiento de las dinámicas políticas y económicas perversas del Imperio, asumiendo una actitud evangélica capaz de proponer un mundo alternativo donde la injusticia no encuentra lugar. La fe se vive de cara a la realidad presente puesto que sólo en ella encuentra sentido una palabra sobre Dios; allí donde las fuerzas humanas no alcanzan surge una presencia que acompaña, reconforta, protege y orienta. Así lo expresa una víctima en Tierralta (Córdoba):

Si uno espiritualmente no se agarra de allí, de un Dios que siempre está con nosotros, de quién más. Como, como espiritualmente si... Porque imagínate cuántas cosas que vivimos y de quién estábamos... de quién nos aferrábamos cuando estábamos unidos, cuando estábamos esto otro... con el padre Célico, con todos... Señor, Señor ayúdanos... no, no había más... solamente Dios... Nunca perdí la fe. Y más cuando sabes por qué. Que yo nunca vi un desamparo de nadie. Decía, mi Dios está caminando con nosotros. Mi hermano lo cogieron, y no lo mataron. Y decía, mi Dios está caminando con nosotros⁹⁹.

⁹⁸ Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 104.

⁹⁹ Testimonio de una víctima, citado por Moya Prieto, “Función social de la memoria histórica: Un camino de resistencia desde el Libro del Apocalipsis para las comunidades del Alto Sinú”, 117.

De este modo, lo fundamental en la fe de las comunidades víctimas en este país es su comprensión de Dios como mecanismo de sentido que activa el valor de la vida cuando la guerra la destruye, si “Dios está caminando con nosotros” hay esperanza. Los testimonios de las comunidades hablan de un Dios humanado, un Dios que ve, escucha, ayuda, camina... Por tanto, es un Dios que se convierte en referente de humanidad, es decir, en “una guía para que nosotros veamos cómo los seres humanos se manejan. Porque Él estuvo aquí, nosotros vimos cómo compartía, como... Es una enseñanza única para los seres humanos”¹⁰⁰. En este sentido, la experiencia de Dios en la vida en estos contextos no es etérea, como tampoco lo fue para las comunidades cristianas del Apocalipsis. Las víctimas no hablan de un Dios escondido en las cumbres celestiales, cuya función es vigilar el cauce de la historia humana. Al contrario, para estas personas su fe es la respuesta al Dios que se revela salvando en la historia, al Dios que se observa “caminando con nosotros”, que “estuvo aquí”, “en medio de la balacera”, el día que “morimos y volvimos a nacer”¹⁰¹.

2.2 El encuentro comunitario con Dios

Esa fe que permanece en cualquier circunstancia no se queda en una devoción personal, trasciende a la comunidad, puesto que frente a lo ocurrido lo único que resta es “creer en Dios y tratar de hacer las cosas bien, seguir el ejemplo de Jesucristo: servir a los demás, ayudar”¹⁰². Mejor aún, es la comunidad quien carga de sentido y enriquece la experiencia personal; la comunidad se convierte en espacio sagrado, en lugar de refugio y de fiesta. En medio de la adversidad se anhela el sentido comunitario para compartir el dolor, para recordar el pasado, para imaginar el futuro y encauzar procesos de liberación. Tal es el caso de los desterrados del Magdalena Medio, quienes en medio de la nostalgia por el abandono de la tierra anhelan el encuentro comunitario como expresión de la fe en el Dios de la vida: “Pero yo decía, no para deseárselo mal a nadie, decía: «Dios me tiene que dar licencia para ver toda la comunidad, junto conmigo, aquí en Barrancabermeja». [...] y yo decía eso, le pedí a Dios

¹⁰⁰ Testimonio de una víctima, citado por Ibíd., 118.

¹⁰¹ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 101.

¹⁰² Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 130.

para verlos todos reunidos tomando café en una sola olla. Y así sucedió”¹⁰³. Es el gesto fraterno que invita a compartir el dolor mientras la comunidad está “tomando café en una sola olla”, acto que alivia el sufrimiento, devuelve la esperanza y destierra por un instante la tristeza de sentirse en tierra extranjera, porque “nosotros estábamos en una propia, y ahora estamos en tierra ajena, pero queremos otra vez tener la propia”¹⁰⁴.

También las víctimas de la comunidad campesina de Macayepo (Bolívar), pertenecientes en su mayoría a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, hablan de una fe compartida que se levanta en medio de la crueldad de la guerra como signo de salvación. Allí las personas encontraron en las prácticas religiosas uno de los pocos medios para espantar el miedo y seguir resistiendo. En la comunidad las víctimas encuentran un espacio para romper el silencio impuesto, para expresar aquellos sentimientos que no pueden gritar, pero que tampoco pueden callar: indignación, frustración, rabia, rencor; realidades que brotan naturalmente en quienes tienen soportar la carga de la injusticia (la desigualdad y olvido), las consecuencias de la guerra (pobreza, muerte, desplazamiento) y el rechazo de la misma sociedad (exclusión y sospecha). En estas condiciones la comunidad de fe se convierte en espacio curativo, escenario para exorcizar las penas. Por ello, los grupos armados, interesados en multiplicar el dolor, llegan a prohibir las expresiones de fe como las celebraciones litúrgicas y los encuentros de oración alrededor de la Sagrada Escritura:

La razón que daban era que, según ellos, nosotros nos reuníamos era a planear alguna forma de hacerles daño a nuestros perpetradores. Lo único que nosotros hacíamos era reunirnos a orar y estudiar la Palabra, que era muchas veces nuestro único consuelo. De igual manera, varios de nuestros templos, tanto del corregimiento como de la Alta Montaña fueron destruidos. Usted nomás puede mirar la Iglesia católica cómo está en Macayepo (...). Al no tener lugares para reunirnos, muchas veces nos tocó hacer como la iglesia primitiva, y encontrarnos en cualquier lugar¹⁰⁵.

¹⁰³Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 93.

¹⁰⁴Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 182.

¹⁰⁵ Testimonio de una víctima, citado por Centro Nacional de Memoria Histórica, *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*, 31.

De modo que la experiencia de encuentro con Dios, además de mitigar el dolor, se convierte en elemento simbólico de salvación, esto porque Dios se revela dentro de la comunidad como fuerza creadora capaz de reconstruir la vida cuando ésta queda en ruinas. En otras palabras, la fe se convierte en *memorial*, es decir, en palabra de vida que ayuda a comprender los sucesos cotidianos, al tiempo que anima a construir un mundo distinto a la luz del acontecimiento Jesucristo, quien fue crucificado, padeció la muerte y resucitó para dar vida en abundancia. De manera que para las víctimas la fe es *memoria* porque permite leer el caminar histórico y brinda herramientas para resistir al imperio de la muerte, para hacer frente a la violencia, para exigir verdad, justicia, reparación y no repetición; para defender la vida, la agricultura respetuosa con el ambiente, el trabajo solidario y la participación de todos en el ámbito político y económico. Es *memoria* porque genera una fuerza vital que ata los lazos comunitarios y moviliza al encuentro de los demás, aquellos que comparten el mismo sufrimiento, los mismos sentimientos de soledad y abandono, pero, a pesar de ello, inventan espacios para compartir la vida y “encontrarnos en cualquier lugar”.

Con todo, las comunidades de fe víctimas del conflicto ofrecen signos de una experiencia de Dios que va más allá de un encuentro individual y espiritualista, lectura de la fe tan arraigada en otros sectores de la sociedad. Al contrario, la experiencia espiritual de las víctimas habla del encuentro comunitario con Dios que, además de consolar a los oprimidos, propone caminos de liberación enfocados en el cuestionamiento de las estructuras sociales vigentes que encarnan el mal y siembran la injusticia. En otras palabras, la fe de las víctimas permite vislumbrar una comprensión sociopolítica del Reino de Dios anunciado por Jesucristo, donde lo fundamental del encuentro con Dios es la esperanza en un reino radicalmente distinto al que propone la estructura sacrificial, es decir, un Reino donde “no habrá ya pobreza ni dolor, nadie estará triste, nadie tendrá que llorar”¹⁰⁶.

En estos términos, la fe es una experiencia espiritual que encuentra sentido en la medida en que se vive de cara al mundo, es decir, es una fe que se expresa mediante acciones concretas que dan muestras de la salvación obrada por Dios. En este sentido, el retorno a la tierra, las

¹⁰⁶ Iglesia Católica, “Plegaria Eucarística III para las misas con niños”, 1095.

marchas por la vida, las acciones de memoria y otras expresiones que simbolizan la resistencia, están arraigadas en la experiencia de fe que, unida a factores culturales y ancestrales de cada pueblo, se convierten en signos salvíficos que hablan de un Dios que se ha revelado en la historia para consolar a los débiles, caminar con los oprimidos y animar la construcción de un nuevo orden social menos injusto y más humano.

Las comunidades campesinas, indígenas afrodescendientes de este país viven su fe haciendo frente al poder de la muerte, muy en sintonía con aquellos que, en tiempos del Apocalipsis, eran degollados “a causa de la palabra y del testimonio de Jesucristo” (Ap 6, 9). En estas tierras colombianas, cuyos paisajes reflejan abundancia, miles de campesinos, indígenas, negros, mujeres, hombres, niños... han sido amedrentados por la bestia de la muerte, o mejor, por las bestias de la muerte (guerrilla, paramilitares y ejército) de las cuales nos habla Delia Alicia Escobar en su cuento *Los tres dragones*¹⁰⁷. Pero la confianza depositada en el Dios de la cruz, con quien ellos se sienten identificados, emerge como esperanza y garantía de justicia. Las víctimas saben que Dios no permanece indiferente ante la muerte, Él resucitó a Jesús de entre los muertos y, por esta razón, hay esperanza. Quienes se consideran “dueños de la tierra”, los poderosos que imponen su ley con las armas, no tienen la última palabra.

Además, las comunidades saben que los horrores de la guerra, leídos a la luz de la fe, pueden ser transformados, comunicados y anunciados como testimonio de vida para quienes, en otras circunstancias, viven su fe despreocupados de la realidad, o peor aún, pactando con las estructuras sacrificiales que el vidente de Patmos simbolizaba en la Bestia “con diez cuernos y siete cabezas” (Ap 13, 1). Las víctimas recuerdan que la fe simplemente tiene sentido en cuanto anima a construir un mundo diferente donde no haya espacio para la acumulación de la riqueza, el abandono y la indiferencia. Las voces de estas personas lo expresan mejor:

Porque yo tengo mi creencia en Dios bien fundamentada, o por lo menos lo trato de hacer, y pues trato de no hacerle mal a nadie, servir a la persona que se le puede servir, que yo en este

¹⁰⁷ Narración de memoria histórica que cuenta la realidad de violencia que han vivido los habitantes de El Placer, corregimiento de Putumayo. Cfr. CNMH, *El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*, 325-327.

momento no tengo sino un pan para comérmelo y llegan dos niños o un viejito, o lo que sea y tienen hambre, yo se lo doy, así no desayune. [...] la vida no es solamente dinero, la vida no son solamente lujos, la vida no solamente es trabajo, trabajo y trabajo, sino que el tiempo, Dios le da la vida a uno para compartirla con los demás y así mismo las cosas van llegando¹⁰⁸.

En definitiva, los testimonios de fe de las comunidades víctimas dejan ver el rostro de quienes, desde las más dramáticas realidades, asumen la opción por la vida, fundamentada en la propuesta evangélica. El espíritu que anima a estos pueblos revela que “la vida no es solamente dinero”, es principalmente un don divino, una gracia que es necesario “compartir con los demás” y, por ello, se levanta la voz, a manera de protesta, cuando las dinámicas de la guerra amenazan con destruirla. En medio de luces y sombras estas poblaciones dan cuenta del rostro compasivo de Dios que históricamente ha estado del lado de los oprimidos, consolando a los que sufren y acompañando el peregrinar de su pueblo de la esclavitud a la tierra prometida. Desde su fe, las voces de las víctimas siguen denunciando la injusticia, el atropello de la vida, el abandono del Estado y tantos otros males que pululan en este país, pero también siguen anunciando una esperanza que anima la búsqueda de una sociedad diferente, un mundo nuevo donde Dios y el Cordero, como afirma el Apocalipsis, harán desaparecer toda lágrima de los ojos y conducirán a los oprimidos a la fuente del agua de la vida (Ap 7, 17).

3. Esperanza: la comunidad de fe como espacio de resistencia.

Ahora bien, el panorama anterior quedaría incompleto si se olvida el testimonio de quienes han hecho suyo el dolor de las comunidades víctimas del conflicto armado y, desde su fe, han dibujado respuestas pastorales que han contribuido a la resignificación de la vida de estas personas. Porque, así como existe un sector social indiferente ante el clamor de las víctimas, también existen en este país aquellos que han visto en el dolor de estas personas un “signo de los tiempos” y han hecho de su existencia una oportunidad de encuentro con Dios, allí donde la vida parece apagarse. Las víctimas hablan no sólo de su situación social y de su fe,

¹⁰⁸ Testimonio de una víctima, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 194.

hablan también de aquellos líderes espirituales y comunidades cristianas que, impulsados por su experiencia de Dios, han salido a su encuentro, ofreciendo su existencia como signo de solidaridad, comprensión y cercanía, haciendo más llevadero el dolor y más soportable el sufrimiento.

Al lado de las víctimas se revela el rostro de quienes han comprendido que su fe en el Dios crucificado no puede permanecer indiferente ante el desespero de los “crucificados de la historia”. Es el testimonio de hombres y mujeres que, conscientes de la dimensión sociopolítica del Reino de Dios, han brindado luces de una fe vivida en clave de resistencia, es decir, que da cuenta de la permanencia de Dios en las “existencias humanas rotas por el sufrimiento”¹⁰⁹. Las víctimas que han tenido que lidiar con las masacres, las torturas, las desapariciones, el desplazamiento y tantas otras realidades de dolor, manifiestan también la gratitud frente a quienes han visto en su situación, el rostro humillado, golpeado y ensangrentado del Crucificado y, por ello, han decidido ofrecer su vida como lugar de consuelo, esperanza y resistencia.

Es el caso, por ejemplo, de la Misión Claretiana que acompaña la situación adversa que han soportado las víctimas en el corregimiento de Medellín del Ariari. En esta población el testimonio de fe de los Misioneros Claretianos ha significado para las víctimas el encuentro de un lugar para compartir el dolor, curar las heridas y aliviar las cargas impuestas por la guerra. En medio de la confrontación la comunidad de fe se ha convertido en lugar de acogida, en oportunidad para compartir la vida, es decir, para contar lo sucedido y sacar aquellos sentimientos de indignación que surgen frente a la muerte. Así lo expresan las víctimas:

Cuando llegaron los claretianos, volvieron otra vez las fiestas especiales... ellos han hecho que todo esto no se pierda, esa tradición religiosa... Acompañaron la confianza para no irse... como una mente positiva de que podíamos regresar... proporcionando esa fuerza de resistir... gracias a Dios en primer lugar, porque Él es primero, y a los misioneros; ellos si fueron de mucha ayuda, porque si no... nos enseñaron cosas que nunca habíamos visto, que a hacernos respetar

¹⁰⁹ Vitoria Cormenzana, “Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia. Perspectivas”, 445.

nuestros derechos... Él [un sacerdote claretiano] sí fue un gran consuelo, nos acompañaba y era como el árbol más querido...¹¹⁰

Para las víctimas, la fuerza que se desprende del testimonio de los misioneros ha contribuido en la comprensión del pasado, la asimilación del presente y la proyección del futuro. Pero, más allá de esto, importa destacar el ejercicio terapéutico (por nombrarlo de alguna manera) que han logrado llevar adelante las personas mediante las celebraciones litúrgicas, las distintas expresiones de religiosidad popular y los encuentros en torno a la Sagrada Escritura, puesto que estos espacios han servido como remedio contra el silencio impuesto por los victimarios y han sido detonantes de los procesos de memoria y resistencia. Para las víctimas:

El Grupo Bíblico era la única oportunidad que había de hablar, porque era tanto el control, tanto, tanto, tanto que la gente no podía reunirse. Entonces ese era el pretexto para poder la gente preguntar, bueno, y ¿cómo está la situación? ¿si saben que no sé qué? Entonces empezaban ellos a comentar cómo estaban sus familias, que al uno le quitaron, que al otro le robaron, que me quemaron no sé qué, pero era como el único espacio que se daba para que ellos pudieran hablar de lo que estaba pasando. [...] el grupo bíblico empezó a ser como la puerta de entrada a hablar de lo que no se podía hablar¹¹¹.

Pero este no es único testimonio. Los desterrados del Magdalena Medio también rescatan en sus narrativas la generosidad de los religiosos de la Compañía de Jesús quienes, atentos a las dinámicas adversas de este contexto, han desplegado acciones pastorales como el Servicio Jesuita de Refugiados y el Programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio, que han sido para las víctimas espacios de encuentro, lugares de refugio y sanación; Además, se han convertido en promotores de la justicia, generando acciones de resistencia como el retorno a la tierra, la construcción de viviendas, los talleres de memoria, paz y reconciliación que hablan del compromiso de una fe anunciada en las periferias existenciales. Estas acciones,

¹¹⁰ Testimonio de varias víctimas, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 124.

¹¹¹ Testimonio de un sacerdote, citado por *Ibíd.*, 79.

que traducen la experiencia de fe, hacen evidente para las víctimas el amor misericordioso de Dios que mira con ternura y compasión. Así lo narran las víctimas:

Cuando ya estaba llegando la noche, llegaron los señores jesuitas, o sea, llegó el padre Jorge, uno gordo, él, barbudito. Enseguida él nos miró, vio las necesidades que nosotros teníamos; no teníamos nada, o sea, ni cobijas, no teníamos nada, solamente lo que teníamos puesto. Entonces él vio, nos preguntaba qué teníamos, que habíamos comido, qué comida teníamos nosotros; “nada, no tenemos nada, ni plata ni nada”. Él nos trajo esa noche comida, cobijas, nos trajo de todo, y linternas y unas colchonetas para unas mujeres que estaban embarazadas, y las que tenían niños pequeños, unas colchonetas, eran prestada, pero las traía¹¹².

En estas realidades la fe se traduce en el acto de mirar: “enseguida él nos miró”. Pero no se trata de una mirada “espiritual” dirigida al Dios del cielo, sino de un “mística de ojos abiertos”, siguiendo a Metz, en la cual sólo es posible observar a Dios abriendo los ojos al mundo¹¹³. Muy en sintonía con el Apocalipsis, la experiencia de las comunidades de fe en adversidad deja ver que la vivencia del Reino de Dios estará incompleta si no se convierte en semillero de resistencia que ayude a las víctimas a encontrar caminos de liberación.

También los testimonios de fe de las iglesias cristinas, tanto de tradición católica como protestante, en el municipio de Tierralta Córdoba apuntan en esa dirección. En ese territorio las iglesias se convirtieron en lugares de paz, de acogida, ayudando a sanar las heridas físicas y espirituales provocadas por la guerra y contribuyendo en la búsqueda de la justicia. Por ello, líderes de la Iglesia Evangélica Peniel, la Iglesia Cristo Rey, la Iglesia Católica, entre otras, han sido amenazados y asesinados, puesto que han levantado su voz de protesta contra el atropello de las personas, la defensa del territorio y el anuncio de las acciones pacíficas de resistencia. Pese a lo anterior, las iglesias han acompañado a las víctimas, tanto en el drama del desplazamiento que han soportado, como en la reconstrucción del tejido social que siguen consolidando. Allí el papel de las comunidades de fe fue clave: los templos se convirtieron

¹¹² Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 111.

¹¹³ Vitoria Cormenzana, “Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia. Perspectivas”, 445.

en hogares de paso, la fe se transformó en fuerza y las oraciones en actos de sanación. Para los desplazados de aquel lugar:

El templo Cristo El Rey fue su primer refugio en el nuevo hogar. Allí durmieron los primeros ocho días. Fue allí donde comenzó la nueva vida que hoy tienen las personas que dejaron sus tierras del alto Sinú. La organización cristiana Corsoc (Corporación para el Desarrollo Social Comunitario) fue clave para empezar el duro proceso de reubicación y construcción de estas comunidades. No sólo fueron los encargados de conseguir recursos para comprar el territorio en el que las familias se asentaron, sino que además consiguieron dinero para comprar la madera con la que la comunidad construyó sus propias casas¹¹⁴.

Estos testimonios rescatan que la fe en contextos críticos no ha quedado enfrascada en experiencias rituales alejadas de los sentires y saberes de las personas. Al contrario, ha hecho brotar semillas de resistencia que, en medio de luces y sombras, han logrado cultivar el encuentro comunitario, la sanación y el perdón. De cara al dolor y al sufrimiento que produce la guerra, las víctimas han encontrado en las comunidades de fe un espacio para soñar con otra manera de vivir, han resucitado la esperanza y han emprendido el camino de la resistencia, buscando espacios espirituales para gritar su dolor e imaginar un futuro distinto, más humano y menos violento.

En Colombia no han sido escasos los testimonios de líderes espirituales que, amparados en las enseñanzas de la espiritualidad cristiana, han entregado su vida en la defensa de las víctimas, levantando su voz a favor de la dignidad humana y condenando el uso de las armas. Históricamente las comunidades de fe arraigadas en las zonas de conflicto “se han comprometido con los derechos de las poblaciones más vulnerables del país, han opuesto resistencia, desde sus convicciones, a la acción violenta y al deseo de los diferentes actores armados en nuestro país de imponer su control territorial por las armas”¹¹⁵. Por fortuna, esta lucha continua, actualmente muchas personas y organizaciones religiosas siguen acompañando a las víctimas del conflicto armado, a partir de sus convicciones religiosas

¹¹⁴ Centro Nacional de Memoria Histórica, *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*, 56.

¹¹⁵ *Ibid.*, 10.

fundamentadas en la persona de Jesucristo, quien históricamente vio en las víctimas el camino hacia el encuentro con Dios. En este sentido es importante mencionar el aporte de entidades como Justapaz y Sembrando Paz, organizaciones fundadas por la Iglesia Menonita, que procura vivir los valores del Evangelio a partir del compromiso social en poblaciones afectadas por la violencia. Uno de los aportes más significativos de estas entidades ha sido el compromiso en la búsqueda de justicia y la construcción de paz en la Costa Caribe, más concretamente en los Montes de María, uno de los territorios más golpeados por la guerra en Colombia. Con el liderazgo de Ricardo Esquivia, defensor de derechos humanos y miembro de la Iglesia Menonita, Sembrando Paz, por ejemplo, ha contribuido a la formación de una cultura de paz a través de la conformación y consolidación de comunidades de base, con el fin de generar procesos de desarrollo integral mediante la participación en las dinámicas políticas y sociales. Se resalta, por ejemplo, que las personas de Sembrando paz:

...en el año 2012, ayudaron a los líderes de Mampuján a organizar una marcha pacífica de 3 días para exigir sus reparaciones como víctimas del conflicto civil. Esta marcha fue parte de un proceso que logró que Mampuján fuera la primera comunidad desplazada en Colombia a recibir sus reparaciones económicas. Y en el año 2013, se organizaron a 32 veredas de la Alta Montaña de Montes de María, para realizar una marcha pacífica para presionar la Gobernación a escuchar sus demandas. Posteriormente 20 veredas más se integraron al movimiento de la Alta Montaña. Por último, Sembrando Paz, inició y coordina la Mesa Sucreña de Paz y la Mesa de Garantías de Defensores de Derechos Humanos en Sucre¹¹⁶.

Finalmente es importante recatar el trabajo de la Red EcuMénica Nacional de Mujeres por la Paz (REMPAZ), una organización presente en distintas regiones del País (Chocó, Putumayo, Sucre y Córdoba) y cuyo propósito es acompañar e impulsar el desarrollo integral de mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia; mediante “ejercicios, dinámicas, reflexiones y juegos llevan a las personas a descubrir su capacidad para lograr objetivos como: crear comunidad, comunicarse activamente, afirmarse como personas y resolver conflictos en forma creativa y no violenta”¹¹⁷. Estas expresiones dan cuenta de una espiritualidad

¹¹⁶ Donado García, “El papel de la Iglesia en el post Conflicto”, 7.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 9.

ecuménica que observa la fe como elemento esencial en la reconstrucción de la vida afectada por situaciones violentas.

Como se observa, estas experiencias pastorales, rescatadas entre tantas, son producto del encuentro personal y comunitario con el Crucificado-Resucitado. Además de señalar la importancia de la fe al interior de las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes víctimas del conflicto armado en Colombia, estas iniciativas representan una luz para emprender la reconstrucción del tejido social que se abre como desafío en nuestro tiempo. Desde la fe, las múltiples heridas sociales son comprendidas como oportunidades para anunciar el mensaje del Reino de Dios que llega como Buena Noticia para los sufrientes y se traduce en acciones de memoria, justicia, reparación y no repetición, elementos necesarios para configurar un país diferente donde la muerte de paso a la vida, el desespero se traduzca en esperanza y el rencor ceda su lugar a la reconciliación.

En conclusión, la situación histórico-social de las víctimas en Colombia refleja en gran medida la tribulación que soportaban de las comunidades del Apocalipsis. Ahora, como en aquel tiempo, las dinámicas de muerte siguen sacrificando a los inocentes: injusticia, desigualdad, asesinatos... parecen ser realidades sin fin. Sin embargo, en medio de tanta muerte la llama de la fe sigue viva. El encuentro con el Dios crucificado y resucitado sigue inspirando a hombres y mujeres que entregan su vida para dar vida. Con todo, el acompañamiento espiritual a estas comunidades, como se evidenció, sólo tiene sentido si aporta a la transformación de la situación esclavizante que soportan las víctimas. Una espiritualidad mal comprendida puede alienar a las comunidades, alimentando en ellas la creencia que justifica la maldad como voluntad de Dios. Por ello, es importante diseñar una propuesta de acompañamiento espiritual a estas poblaciones que haga justicia al Dios de Jesucristo, es decir, que contribuya tanto en la recuperación del sentido de la vida como en la búsqueda de la justicia social. En esta dirección apunta el siguiente capítulo.

CAPITULO III

ELEMENTOS PARA UN ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL

Este capítulo final se propone plantear algunos elementos teológicos y pedagógicos para el desarrollo de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia. Para ello, se recogen los logros alcanzados en la lectura del *Libro de los sellos* (Ap, 6,1 – 8,1), la riqueza de la experiencia de fe de las comunidades víctimas de la guerra en este país, todo ello leído en sintonía con los principales aportes de *La pedagogía del oprimido* de Paulo Freire. Esta opción pedagógica es pertinente aquí porque facilita la comprensión del paso, frecuentemente difícil, de la teoría a la práctica, de la academia al mundo de la vida. En efecto, como todo ejercicio de acompañamiento es un acto pedagógico dado su carácter procesual, es necesario determinar aquí el marco epistemológico desde donde se entiende la relación entre acompañante y el acompañado, de modo que el aprendizaje, entendido como la apertura constante hacia el conocimiento del ser humano y su relación con el mundo, sea un camino permanente hacia la humanización.

Tres categorías articulan esta propuesta: escucha, discernimiento y fiesta. Mediante estos elementos se resalta la necesidad de una respuesta pastoral que asuma con hondura la tarea de *escuchar* los gritos de justicia que brotan de las víctimas, *discernir* en ellos la voluntad salvífica de Dios y, desde ahí, emprender acciones que permitan *festejar* la presencia compasiva y liberadora del Señor, dueño de la historia, en medio del sufrimiento. De este modo, se sugiere que el desafío de vivir “la Palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo” (Ap 6, 9), como expresión del Reino de Dios en nuestro contexto, implica una opción comprometida con las víctimas y sufrientes, entendiendo que ellos son, siguiendo el Apocalipsis, lugar por excelencia del acontecer de Dios, “*porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará a los manantiales de las aguas de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos*” (Ap 7, 17).

1. Escucha: “El Cordero que está en medio del trono los apacentará” (Ap 7, 17a)

Tanto la lectura del texto bíblico, realizada en el primer capítulo, como la aproximación a la realidad de las comunidades víctimas del conflicto en Colombia, hecha en el segundo, han puesto de manifiesto una verdad: debajo del altar de la historia gritan las víctimas. Son gritos que piden justicia por la sangre derramada, por el pisoteo de la vida de los inocentes, por la injusticia cometida contra ellos y por el abandono y el olvido al que fueron sometidos. Las víctimas gritan porque las estructuras sacrificiales, sobre las cuales se articula la sociedad, pretenden normalizar su situación, hacer creer que son “sacrificios necesarios” para garantizar el progreso económico, político y social. Son voces que denuncian en tono profético la muerte injusta y, al mismo tiempo, des-ocultan el otro lado de la historia, donde aparecen los rostros de los oprimidos y olvidados.

Desde una perspectiva pedagógica, Freire dirá que estos gritos son la evidencia de la deshumanización de una sociedad, “que no se verifica solo en aquellos que fueron despojados de su humanidad [víctimas] sino también, aunque de manera diferente, en los que a ellos despojan [victimarios], es la distorsión de la vocación de SER MÁS”¹¹⁸. En este sentido, el autor habla de la importancia de una “pedagogía del oprimido”, cuya esencia es consiste en construir un saber que “haga de la opresión y de sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación”¹¹⁹. Pero no se trata de una pedagogía elaborada para los oprimidos sino *con y desde* los oprimidos, lo cual implica una relación de horizontalidad entre educador y educando, entre acompañante y acompañado.

Desde esta horizontalidad se asume aquí el ejercicio de acompañamiento espiritual a las víctimas, que no son simples “vasijas” o “recipientes” que deben ser llenados con teorías, contenidos o verdades de fe que el acompañante, venido de fuera intenta depositar¹²⁰. Un

¹¹⁸ Freire, *La pedagogía del oprimido*, 40.

¹¹⁹ *Ibid.*, 42.

¹²⁰ En esta visión “bancaria” de la educación, presente aún en múltiples prácticas pastorales, al decir de Freire “«el saber», el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la

ejercicio así estaría siendo cómplice de la estructura opresora que se intenta combatir y, como afirma Freire:

...si prendemos la liberación de los hombres no podemos empezar por alienarlos o mantenerlos en la alienación. La liberación auténtica, que es la humanización en proceso, no es una *cosa* que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis que implica la acción y la reflexión sobre el mundo para transformarlo”¹²¹.

Ahora bien, desde la perspectiva teológica, los clamores de las víctimas son parte de la realidad histórica donde acontece la acción salvadora de Dios, que comienza con la escucha atenta del clamor de los oprimidos. El relato del Éxodo recuerda que Dios ha visto la opresión de Israel en Egipto, ha escuchado sus quejas contra los opresores, se ha fijado en sus sufrimientos y ha decidido bajar para liberarlo (Ex 3, 7ss.). En palabras de Becerra Melo, la historia de la salvación:

...comienza con el ver de Dios, con la escucha de los clamores de un pueblo que gime y por eso Dios se acerca –“baja” en el lenguaje bíblico– de su lugar sagrado a otro lugar sagrado: “el sufrimiento infligido de la gente”, y al fijarse en ese sufrimiento actúa y emprende la acción liberadora. La salvación implica, por tanto, a un pueblo que en su aflicción clama a Dios, y a un Dios que escucha y baja para liberarlos¹²².

En este sentido, la experiencia de fe se fundamenta en el acompañamiento de Dios que el pueblo experimenta en las situaciones más críticas y dramáticas. El acontecimiento Jesucristo ratifica el modo del obrar de Dios en la historia, a saber, “desde abajo y desde el reverso”¹²³, manifestando la parcialidad de Dios a favor de los sacrificados de la historia. Este hecho revela que en adelante la fe cristiana deberá encontrar a Dios en los sufrientes, en las víctimas, es decir, en las personas y comunidades que “atraviesan por la peor dificultad a la que puede

absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro”. Cfr. Freire, *La pedagogía del oprimido*, 79.

¹²¹ Freire, *La pedagogía del oprimido*, 90.

¹²² Becerra Melo, “El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género”, 200.

¹²³ Mendoza Álvarez, “Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia”, 388.

enfrentarse cualquier ser humano, la dificultad de subsistir en un ambiente que les es intencionadamente adverso y en el cual la única realidad palpable y cierta es la muerte”¹²⁴. Paradójicamente, allí donde la muerte aparece como realidad inmediata acontece la salvación de Dios, porque en Jesucristo:

Él no se queda contemplando la humanidad sufriente desde arriba o castigando a sus opresores, sino se ubica en el lugar de las víctimas, subsistiendo y padeciendo personalmente en ellas; y sus cuerpos son el cuerpo doliente de Dios mismo, o el lugar donde Dios mismo sufre. De esta manera, el sufrimiento se convierte en el lugar donde Dios mismo se revela y desde el cual llama a la salvación.¹²⁵.

En estos términos, se hace palpable que el proyecto salvífico de Dios demanda de Él no únicamente la contemplación del sufrimiento humano, sino la implicación total de su ser en esa realidad. Dios no sólo escucha los clamores de las víctimas, también “baja”¹²⁶, se hace carne, esto es, participa del dolor de los sufrientes. De este modo, la victimidad¹²⁷ se convierte en “lugar teológico”, cuyo significado, siguiendo a Ellacuría, radica en ser 1) lugar donde acontece la revelación de Dios, 2) lugar para la vivencia de la fe a partir del seguimiento histórico de Jesucristo y 3) lugar para el ejercicio de la reflexión teológica¹²⁸.

Con lo anterior, la victimidad es lugar teológico, en primera instancia, porque representa “el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial, porque el Padre así lo ha

¹²⁴ Arango Alzate, *Intellectus Amoris: Una teología confrontada y descentrada por la misericordia*, 57.

¹²⁵ Becerra Melo, “El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género”, 204.

¹²⁶ En la cosmovisión del pueblo hebreo Dios “baja”, se revela. Sin embargo, hoy es necesario aclarar que Dios no “baja” porque nunca ha estado “arriba”, “fuera de la historia”. La acción reveladora-salvadora de Dios acontece “desde abajo” y “desde adentro” como afirma Torres Queiruga: “la razón está en que no se trata que “venga desde fuera”, con su inspiración, a un receptor separado y lejano. Más bien se trata de lo contrario: Dios está ya siempre dentro, sustentando e iluminando la misma subjetividad, que por eso le busca y puede descubrirlo. En definitiva, la revelación consiste en «caer en la cuenta» del Dios que, como origen fundante, está ya dentro, habitando nuestro ser y tratando de manifestársenos”. (Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, 43).

¹²⁷ Se entiende la victimidad como “la capacidad que las víctimas desarrollan para constituir nuevas formas de estar en su realidad, en primera instancia, a partir de su reconocimiento y la configuración de su identidad como tales. Esta capacidad consiste en percibirse y considerarse como sujetos afectados por acciones concretas de violencia que reconocen sus posibilidades para aprehender, apropiarse y transformar su realidad”. (Santamaría Rodríguez, “La victimidad como lugar teológico. Apropiación teológica desde Ignacio Ellacuría”, 485.)

¹²⁸ Cfr. Ellacuría, “¿En qué sentido son «lugar teológico» los pobres en América Latina?”, 148-153.

querido. Se manifiesta no sólo a modo de iluminación relevante, sino también a modo de llamada a la conversión”¹²⁹. En otras palabras, la situación de victimidad es lugar teológico porque, siguiendo la intuición del Vaticano II, revela a Dios mismo y su proyecto de salvación, que tiene como meta la participación de la humanidad en la naturaleza divina¹³⁰. En este sentido, el sufrimiento de las personas y comunidades víctimas no representa simplemente una realidad desafortunada, encarna también la revelación de Dios que comparte el dolor de la humanidad y manifiesta desde ahí su proyecto salvador. Por ello, escuchar el clamor de las víctimas es escuchar a Dios mismo. Y atender a su clamor implicará asumir con seriedad el llamado a la conversión, es decir, el compromiso con la transformación de la realidad, de forma que la muerte se transforme en espacio de salvación.

En segundo lugar, la victimidad es lugar teológico en cuanto señala el escenario propicio para la vivencia de la fe comprendida como seguimiento histórico de Jesucristo, que implica “amar a quienes los dioses de este mundo han despojado de su dignidad y aun de su misma figura humana; tener misericordia sobre aquellos que han sido constituidos en turba, porque se les ha impedido desarrollarse como personas; entregar la vida en defensa de aquellos prójimos a los que se la están arrebatando”¹³¹. La experiencia de fe en Jesucristo no se entiende sin la implicación en la realidad dolorosa de las víctimas. Jesús mismo ha sufrido la muerte injusta, ha sido víctima de un sistema corrupto y, por ello, no es posible para los creyentes configurar la vida en el Misterio Pascual desconociendo la situación de muerte. En términos positivos, es justamente la experiencia de la muerte la que permite entender la hondura del mensaje cristiano y la esperanza transformadora que esconde. Seguir a Jesucristo implica escuchar los clamores de las víctimas, porque en ellas resuena con fuerza la Palabra de Dios.

Finalmente, la victimidad es lugar teológico porque representa el espacio desde el cual se hace la reflexión sobre la praxis de fe. La presencia de Dios en la realidad histórica, cuya constatación es posible en el testimonio de las víctimas, exige no sólo la experiencia de fe

¹²⁹ *Ibíd.*, 149.

¹³⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación”, 2.

¹³¹ Ellacuría, “¿En qué sentido son «lugar teológico» los pobres en América Latina?”, 151.

comprometida, sino una reflexión profunda sobre el acontecer de Dios que proponga caminos de transformación y establezca un horizonte de esperanza, de modo que los creyentes emprendan acciones que motiven la construcción de un mundo alternativo, como expresión del Reino de Dios, donde no haya lágrimas ni dolor. Los gritos de las víctimas constituyen el “objeto de estudio” de una reflexión realmente *teo-lógica*, es decir, una reflexión que se convierta en *Palabra de Dios* en medio del sufrimiento.

En Colombia la situación de victimidad se hace palpable en la realidad histórica de las personas y comunidades víctimas del conflicto armado, cuyo despliegue ha generado un impacto realmente escandaloso en términos de muerte. Los testimonios de las comunidades de fe víctimas del conflicto armado en este país, recogidos en el capítulo anterior, reflejan de manera clara el acontecer de Dios en medio del sufrimiento. Sus voces denuncian el atropello de la dignidad humana, narran las atrocidades sufridas, pero también dan cuenta de la presencia de Dios que “baja” para enfrentar el dolor, para iluminar procesos de resistencia y proponer caminos de liberación y salvación: “*vivir en medio de la balacera y saber que uno se iba a morir. Esa fue una prueba que Dios nos puso, gracias a él estamos vivos todavía, y no pasó nada. Ese día nacimos todos*”¹³². No obstante, son voces que también expresan cansancio, frustración y rebeldía; porque la realidad parece contradecir la misericordia y la bondad de Dios. Las comunidades víctimas, al igual que las comunidades del Apocalipsis, mantienen viva su experiencia de fe, pero también se sienten amenazadas por realidades como la desigualdad, el asesinato, el desplazamiento y tantas otras, que siembran el miedo, la angustia y la incertidumbre. Ante esta situación las víctimas gritan y lo hacen, entre otras cosas, para captar la atención, para denunciar que algo malo está pasando; gritan porque no soportan que un ser humano disponga de la vida de otro:

Gritan si saben que la muerte llega mediante la acción violenta de alguien; gritan cuando presienten que tal amenaza se cierne sobre sus cuerpos, porque esa finitud se puede evitar, aplazar, para una hora, un día entero después. Gritan, a pesar del miedo: a veces con fuerza,

¹³² Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 97.

otras con menos. Aquí han gritado a su modo, todavía con el miedo en los huesos, pero lo han hecho¹³³.

En términos apocalípticos, estos gritos representan hoy el clamor de los mártires degollados a causa de su testimonio (Ap 6, 9), esto es, de su compromiso por el Evangelio, que es Buena Noticia para los olvidados, para aquellos que, irónicamente, sufren la muerte por defender la vida. Son gritos que reclaman atención, que exigen a los seguidores del Cordero volver la mirada al otro lado de la historia, allí donde corre la sangre de los degollados, porque desde la perspectiva de Dios, el libro de la historia está “escrito por el anverso y el reverso” (Ap 5, 1), lo cual significa que para Dios los derrotados de este mundo también hacen la historia. Desde esta óptica, el seguimiento histórico de Jesucristo exige del creyente hoy, una opción por las víctimas, es decir, una apuesta comprometida con el respeto a la vida y la dignidad humana, especialmente de aquellas personas y comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes que, aparte de sufrir la injusticia, llevan en su existencia las marcas de la guerra: miedo, cansancio y desesperanza. Este volcamiento hacia las víctimas, en palabras de Casas Ramírez, “no es más que la reproducción mimética del modo como Dios actúa en la criatura, del cual hace partícipes a quienes se abren a su acción, moviéndoles a hacer lo mismo y, con ello, salvándoles de los límites de su contingencia y finitud”¹³⁴. Por consiguiente,

...escuchar a las víctimas no es un acto altruista de los oyentes. Quienes se abren de verdad a las víctimas, reciben la vida a través de ellas. Paradójicamente, ahí donde la vida está amenazada, donde la muerte parece omnipresente, en ese mismo sitio, vibra la vida con una densidad sin parangón. La gracia parece irrumpir con preferencia en estos lugares de muerte¹³⁵.

De manera que, el punto de partida de una apuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia, desde la perspectiva del *libro de los sellos*, no puede ser otro que la escucha de los clamores de los degollados. El vidente de

¹³³ Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 236.

¹³⁴ Casas Ramírez, “«¿Dónde está tu Dios?» Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”, 372.

¹³⁵ Comabella Callizo, Schwab y Zechmeister, “Escuchar el grito de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación”, 256

Patmos comparte con sus hermanos en la tribulación (Ap 1, 9) su propio testimonio espiritual, es decir, su experiencia de encuentro personal con el Dios crucificado y resucitado, quien le ha llevado a “ver” la historia a la luz de ese acontecimiento. El encuentro íntimo con Dios, que en su texto se expresa en términos de éxtasis (Ap 4, 2), evidencia la profundidad de su experiencia espiritual que no se refiere a un encuentro intimista, sino a la escucha atenta de la Palabra de Dios en el sufrimiento que padecían los afligidos de la historia en su momento. El *libro de los sellos* es el testimonio de un creyente que se ha dejado tocar por Dios, un ser humano que ha descubierto al Señor en el dolor y el sufrimiento y, por ello, se dispone a compartir con los desesperanzados una palabra de aliento, de motivación y de resistencia.

Asumir la tarea de acompañar espiritualmente a las víctimas, lo que significa acompañar la integralidad de la persona, su *espíritu*¹³⁶, como vivencia histórica del Reino de Dios, implicará del creyente el reconocimiento del paso de Dios en su propia historia. Porque únicamente quien contempla con profundidad al Dios crucificado, dejándose transformar por el misterio de su resurrección, será capaz de entender el dolor de los crucificados de nuestra historia y atender a sus clamores. En otras palabras, sólo quien contempla a Aquel “que está sentado en el trono y al Cordero” (Ap 7, 10) podrá comprender la realidad que está detrás del grito de los degollados en nuestro contexto, puesto que el encuentro con el Dios de la vida es en últimas el encuentro con la realidad escandalosa de la cruz.

Leer la propia historia a la luz de Dios hace del creyente un ser distinto, un ser sensible al sufrimiento, por cuanto la experiencia de la cruz debe conducirlo a sanar sus heridas y transformar sus propias miserias. De modo que, el reconocimiento de la acción de Dios en la propia vida antecede a la escucha de los clamores de las víctimas, puesto que solamente el encuentro personal con el Dios de la vida abrirá el corazón y los oídos para comprender los gemidos de los degollados. Desde el Apocalipsis, quien no ha visto a Dios no puede escuchar

¹³⁶ Aquí se entiende la dimensión espiritual de la persona desde los postulados de la antropología semita, según la cual *espíritu* no se opone a materia, cuerpo, sino a maldad, fragilidad, muerte: “espíritu significa vida, construcción, fuerza, acción, libertad. El espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad real, sino algo que está dentro, que inhabita la materia, el cuerpo, la realidad, y les da vida, lo hace ser lo que son; los llena de fuerza los mueve, los impulsa; los lanza al crecimiento y a la creatividad, en un ímpetu de libertad” (Casaldáliga y Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, 26).

a las víctimas. Y viceversa: quien no escucha a las víctimas no puede ver a Dios. El *libro de los sellos* testimonia la experiencia de fe de un creyente que ha contemplado la tierra desde el cielo (Ap 4, 1), es decir, alguien que ha visto al Señor resucitado en medio de la historia y, a la luz de este acontecimiento, entiende las realidades de sufrimiento y falta de esperanza en el mundo. Por lo anterior, acogiendo los aportes del texto bíblico, el acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia, tiene como punto de partida un *gesto contemplativo* por parte del creyente:

...comienza con un acto de contemplación, con la *mística de los ojos abiertos*. Comienza con el valor de mirar con atención, de no cerrar los ojos ante estas realidades, que estimulan el instinto natural de mirar hacia otro lado lo más rápido posible. Comienza con resistir a la tentación del "no ver" la realidad de las víctimas de la violencia actual, que parece la negación feroz de un Dios bueno y misericordioso. Este "ver", este acto de contemplación, es un permitir dejarnos penetrar por el dolor de las víctimas.¹³⁷

Por consiguiente, el acompañamiento espiritual no nace de la racionalización de la victimidad, "nace del dolor, del sentir con las víctimas, hasta que duela el tuétano de nuestros huesos"¹³⁸, porque sólo de este modo se podrán comprender los sentimientos que están detrás de los gritos de los oprimidos¹³⁹. Cuando se hace silencio y se deja que el dolor del otro penetre en la propia carne, la vida resurge, la esperanza crece y la salvación acontece. Cuando el otro aparece como posibilidad para compartir el dolor, como receptor de los clamores por la muerte injusta, las palabras dan paso al silencio que, como se descubre en la apertura del *séptimo sello* (Ap 8,1), antecede a la manifestación redentora de Dios. En este sentido, acompañar espiritualmente no significa hablar de Dios a las víctimas, pues son ellas quienes

¹³⁷ Comabella Callizo, Schwab y Zechmeister, "Escuchar el grito de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación", 255.

¹³⁸ *Ibíd.*, 255.

¹³⁹ En *La pedagogía del oprimido* Freire dirá que no se trata, en primer lugar, de racionalizar la culpa del opresor, sino de solidarizarse con el oprimido. Sin embargo, continua él, "la solidaridad, que exige de quien se solidariza que «asuma» la situación de aquel con quien se solidarizó, es una actitud radical [...] la verdadera solidaridad con ellos está en luchar con ellos [los oprimidos] por la transformación objetiva que los hace «ser para otro»". Cfr. Freire, *La pedagogía del oprimido*, 48.

lo revelan, significa hacer de la existencia un espacio de salvación, una *tienda de encuentro* (Ap 7, 15) donde la presencia del Dios venga como consolación para los que lloran.

Así entendido, el acto de escucha implica la totalidad de la existencia, esto es, el ofrecimiento de la totalidad de la vida como escenario para el encuentro compasivo y misericordioso de las víctimas con Dios. Quienes han escuchado los clamores de las comunidades de fe víctimas del conflicto armado en este país y han emprendido acciones de acompañamiento dan testimonio de lo que esto significa: “ese acompañar significaba estar, no hacer mucho. [...] Estar con la gente, acompañarla en los entierros, en los velorios. Ya el segundo momento fue el de abordar la realidad y conocerla, hacer un análisis un poco más detenido de lo que estaba pasando”¹⁴⁰. Como se evidencia, el acompañamiento espiritual en medio del dolor se fundamenta en la acción de *estar-ahí* como presencia simbólica del acontecer salvífico de Dios, quien, en su Hijo Jesucristo, el Cordero degollado, promete a los afligidos el consuelo (Ap 7, 17). Las víctimas expresan su gratitud hacia quienes “estuvieron ahí cuando estábamos tan solos”¹⁴¹, porque con ellos la hermandad se ha hecho viva, el dolor se ha aliviado y la consolación prometida por el Señor se ha realizado.

Cuando el creyente se dispone a *estar-ahí* para comulgar con el dolor del otro, el sufrimiento se hace llevadero y la marcha hacia la búsqueda de sentido se emprende. Al escuchar los clamores de las víctimas y experimentar su dolor, quien acompaña evita caer en la tentación de convertirse en “defensor de Dios”, es decir, en portavoz de un discurso erudito que busca librar a Dios de las culpas que las víctimas, en medio de su desespero, muchas veces cargan sobre Él. Desde el Apocalipsis, el acompañamiento espiritual no está para justificar los aparentes “silencios de Dios” frente a las atrocidades cometidas contra los injusticiados. Su finalidad es *escuchar a* los atribulados, consolar a quienes lloran, estar con ellos y buscar caminos de liberación, reconciliación y transformación: cuando las víctimas son escuchadas “pueden exteriorizar el dolor que llevan dentro, poner en palabras el escándalo de su

¹⁴⁰ Testimonio de un sacerdote, citado por Román, Rozo y Vergara, *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín de Ariari (Meta)*, 59.

¹⁴¹ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 83.

sufrimiento, denunciar las distintas opresiones a las que están sujetas y reflexionar sobre vías alternativas para recuperar su vida y su dignidad”¹⁴².

Desde el Apocalipsis, el *acto de escucha*, o lo que es igual, la acción de *ver* la dimensión profunda de la historia está ligado a la acción de apacentar, que en la teología bíblica está referido al Buen Pastor que acompaña a las ovejas, las cuida y las conduce a lugares tranquilos, tal como se expresa en el Salmo 23 (22). En el Apocalipsis es el Cordero quien apacentará a los afligidos (Ap, 7, 17), puesto que él, por su condición de víctima, es capaz de entender los sufrimientos: Él carga consigo las marcas de haber sido degollado. Una vez más, no hay acompañamiento realmente *espiritual* sin dejarse afectar por el dolor del otro, sin sentir sobre los hombros el peso de la injusticia y experimentar la amargura de la vida cuando su sentido tiende a perderse. Escuchar exige salir de las propias seguridades, exponerse al sufrimiento e, incluso, entregar la propia vida, tal como acontece en el proyecto salvador de Dios, cuyo Hijo, siendo de condición divina, “se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz” (Flp 2, 8).

En definitiva, la escucha de los gritos de las víctimas es el comienzo de un proceso liberador que invita al creyente no a ser “la voz de los sin voz”, sino a gritar con aquellos a quienes la sociedad no quiere escuchar. En Colombia las comunidades de fe históricamente sometidas continúan gritando para ser escuchadas, para expulsar los sentimientos de rabia e indignación frente al atropello de la dignidad y para denunciar que la muerte sigue reinando, que las armas siguen sonando y que la sangre de los inocentes se sigue derramando. El imperio de la muerte denunciado en el Apocalipsis sigue vigente con otros símbolos; pero también el espíritu del Crucificado-Resucitado sigue animando la historia, despertando sensibilidades y recreando vidas. Por ello, se torna urgente escuchar esos clamores y anunciar con la propia vida que el Cordero glorioso apacentará a los que sufren.

¹⁴² Comabella Callizo, Schwab y Zechmeister, “Escuchar el grito de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación”, 274.

2. Discernimiento: “los guiará a los manantiales de las aguas de la vida” (Ap 7, 17b)

La escucha del grito de las víctimas constituye el primer paso del acompañamiento espiritual. Esto es así porque no es posible descubrir el espíritu que anima la vida de los sufrientes si no se escuchan sus clamores. El grito representa la expulsión de aquellos sentimientos que paralizan la vida, que la amarran al dolor: indignación, resentimiento, impotencia, rabia y tantos otros que hacen de la existencia una carga dolorosa y pesada. Pero también revela aquellas *mociones*, por usar un término de la tradición espiritual, que movilizan y recrean la vida, que develan sentidos y motivan caminos de transformación. En este sentido, el segundo paso del acompañamiento espiritual está fundamentado en acto de *discernir* de qué manera se hace presente la voluntad salvífica de Dios en la situación que padecen las comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia. Se trata de prestar atención al espíritu de estas personas y comunidades, es decir, a “lo más hondo de su propio ser: sus motivaciones últimas, su ideal, su utopía, su pasión; la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás”¹⁴³.

Desde esta perspectiva, el acompañamiento espiritual no se queda en el acto de escuchar, que tiene por finalidad el consuelo de Dios, va más allá. Pretende penetrar en el *espíritu* que configura el sentido de la vida en estos contextos de inhumanidad y sufrimiento, es decir, busca ahondar en aquellas realidades que inspiran e impulsan la vida de las comunidades. La promesa del *libro de los sellos* no está solamente en la consolación que ofrecerá el Cordero a los oprimidos, sino que implica también la conducción a los manantiales del agua de la vida (Ap 7, 17), lo cual significa que, una vez se experimenta el consuelo mediante la escucha, se emprende un camino, guiado por el Cordero, que tiene por meta el conocimiento de Dios, los manantiales de las aguas de la vida donde los afligidos “ya no tendrá hambre ni sed, ya no les molestará el sol ni bochorno alguno” (Ap 7, 16).

Históricamente Dios no sólo ha escuchado los clamores de su pueblo: ha decidido rescatarlo de la muerte, conducirlo de la esclavitud a la libertad. Esto significa que un acompañamiento

¹⁴³ Casaldáliga y Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, 23.

realmente espiritual exige de quien se ha dejado *con-mover* por el dolor de las víctimas, el compromiso de *pro-mover* caminos de vida, libertad y dignidad que, en términos teológicos significa, buscar a Dios. Así lo expresa Gutiérrez:

Salir de Egipto es romper con la muerte (eso es lo que esclavitud y carencia significan) para ir al encuentro con Yahvé y convertirse en su pueblo. En ese camino de liberación -y no fuera de él- se da una búsqueda de Dios. Este es el sentido último de todo el proceso. [...] Es un proceso permanente que implica una lucha contra todas las fuerzas que implican el regreso al viejo estado de cosas (es la atracción de las “ollas de Egipto”). Hacer memoria de esa salida (es decir, éx-odo, del griego **hodós**: camino) es celebrar el amor de Dios y reafirmarse en la opción tomada¹⁴⁴.

Dios manifiesta su proyecto salvador en medio de las realidades de muerte, no para romantizar el sufrimiento, sino para abrir caminos de vida y libertad. En el Antiguo Testamento Dios escucha a su pueblo y lo acompaña en su paso por el desierto, haciendo del camino una oportunidad de lucha contra la muerte, esto es, de profundización en el conocimiento divino. En el Nuevo Testamento Jesucristo acompaña a quienes van por el mundo “cansados y abatidos como ovejas que no tienen pastor” (Mt 9,36). Y se presenta como el Buen Pastor que apacienta a sus ovejas, que “camina delante de ellas, y las ovejas le siguen porque conocen su voz” (Jn 10, 4). Desde la perspectiva bíblica, el acompañamiento espiritual implica *poner en movimiento la existencia paralizada por el dolor*, es decir, emprender el camino de liberación y búsqueda de Dios, quien además de apacientar a los oprimidos los conduce a una vida mejor, pero no después de la muerte, sino en la realidad histórica donde la humanidad puede experimentar la presencia compasiva de Dios.

Por consiguiente, un acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia no se queda con la escucha pesarosa de los clamores de las víctimas. Implica sumergirse en la realidad de dolor para discernir allí la voluntad de Dios, es decir, para buscar con las víctimas caminos que conduzca a la vida en plenitud, a las fuentes de salvación, emprendiendo acciones que simbolicen la recuperación de la dignidad, la lucha por la vida y

¹⁴⁴ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, 102.

la búsqueda de una realidad mejor. Escuchar los gritos de las víctimas y hacer de la vida un lugar de consuelo, sería un acto alienante si no lleva a las comunidades a ponerse en camino, esto es, a discernir a la luz de su propia historia el llamado de Dios a la transformación de la realidad. Porque Dios no “baja” para hacer de la opresión una realidad conforme a su voluntad¹⁴⁵, se revela para expresar con ello su solidaridad con quienes tienen que soportar la injusticia provocada por los poderes corruptos de este mundo y motivar caminos de transformación, dejando claro que el sufrimiento en sí mismo es contrario su voluntad.

Inspirar el movimiento hacia la búsqueda de Dios “desde abajo y desde el reverso” de las comunidades de fe víctimas del conflicto en este país es en últimas el punto central del acompañamiento espiritual, cuyo propósito es, en términos apocalípticos, desocultar, sacar a la luz, revelar, el espíritu de las comunidades, es decir, el aliento divino que impulsa la vida (*Ruah*), la pone en movimiento, la llena de sentido y la conduce hacia Dios. El vidente del Apocalipsis escucha los clamores de sus hermanos en la tribulación y emprende, a partir de ahí, la tarea de discernir la voluntad de Dios que, desde la perspectiva apocalíptica, consiste en *ver* con los ojos de la fe la realidad trascendente de la historia y descubrir aquello que “el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 3, 22), a saber, que Dios y el Cordero, y no los vencedores del mundo, tienen la última palabra; que la muerte y el pecado esclavizante han sido vencidos en Jesucristo, el Cordero degollado que conduce el destino de la historia. Por ello, la visión de los *siete sellos* constituye el testimonio espiritual de un creyente conmovido por los gritos de los degollados, pero también inspirado por Espíritu que le conduce al discernimiento de los “signos de salvación” anunciados en esos gritos.

Por lo anterior, un acompañamiento espiritual inspirado en el *libro de los sellos* exige promover espacios donde las comunidades puedan ver desde su fe la hondura de su propia realidad. El Apocalipsis enseña que discernir la voluntad de Dios no es posible mientras no se contempla la historia y se ponen al descubierto los falsos dioses de este mundo, aquellos que con mentiras y engaños prometen la salvación pactando con la muerte. La búsqueda de

¹⁴⁵ Es común encontrar en los testimonios expresiones como “*Dios lo quiso así*” o “*Él nos puso esta prueba*”, expresando con ello que la realidad de sufrimiento (asesinatos, desplazamientos, desapariciones, masacres etc.) es una situación conforme al querer de Dios.

Dios no acontece ignorando a los jinetes de la historia que ilustran las fuerzas perversas que rigen el mundo, aquellas que justifican la conquista, la guerra, la desigualdad y “el sacrificio necesario” de cuantos yacen al margen del “orden social”. Al contrario, emprender el camino hacia la búsqueda de Dios solamente es posible cuando se asume con seriedad la realidad histórica, cuando se comprenden las dinámicas que mueven el mundo y se ponen al descubierto los poderes malignos que siembran muerte y destrucción. En este sentido, el discernimiento implica posibilitar experiencias en las cuales las comunidades examinen su caminar a la luz del Espíritu que inspira la vida, que las anima a gritar y las llama a resistir.

Así entendido, el proceso de discernimiento se transforma en espacio de reflexión sobre la propia historia. Ejercicio que tendrá por objetivo desenmascarar las estructuras generadoras de injusticia, muerte y vulneración. En otras palabras, el discernimiento espiritual deberá guiar a las comunidades de fe víctimas de la guerra a “enfrentarse con la verdad de este mundo, descubrirla, afirmarla y denunciarla como gravísimo pecado”¹⁴⁶. La estructura literaria del *libro de los sellos* evidencia que mientras no se revelen, esto es, se *descubran* las dinámicas atroces que están detrás del aparente triunfo de la muerte (Ap 6, 1-17), no es posible emprender el camino hacia la salvación (Ap 7, 1-17); el texto bíblico recuerda que buscar a Dios no significa huir de la realidad, sino profundizar en ella, aceptando las adversidades y asumiendo las posibilidades de su transformación, puesto que, como afirma Aizpurúa Donazar:

La dura experiencia de la historia únicamente puede ser bien asimilada en la proporción en que se percibe su tremenda posibilidad. De lo contrario, se renegará de esta historia, se la negativizará y se pondrá el anhelo en un cielo intangible, generalmente extrahistórico, que no solamente no ilumina el camino humano sino que lo hunde en una tiniebla mayor¹⁴⁷.

De este modo, la búsqueda de Dios se convierte en la búsqueda de una realidad histórica distinta: un mundo nuevo donde los manantiales de las aguas de la vida empapan la tierra, hagan brotar la justicia y, por fin, la dignidad se coseche abundantemente. Por lo anterior,

¹⁴⁶ Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, 212.

¹⁴⁷ Aizpurúa Donazar, *Una lectura social del Nuevo Testamento*, 219.

discernir la voluntad de Dios desde el sufrimiento exige de las comunidades campesinas, indígenas, afrodescendientes, que soportan el drama de la victimidad, un volcamiento hacia su propia historia, esto es, un ejercicio de *memoria* guiado por el Espíritu, que ayude a descubrir (sacar a la luz) las fuerzas malignas que se esconden detrás del conflicto y posibilite caminos de verdad, justicia, reparación y no repetición. Desde el Apocalipsis, la sangre derramada no puede quedar en el olvido. Los degollados gritan reclamando una oportunidad para contar su verdad, a saber, que la muerte pretende usurpar la soberanía de Dios, que los poderosos del mundo están sacrificando a los inocentes y que el poder de unos pocos se sostiene a costa del sacrificio de la mayoría. Es un clamor por justicia y venganza (Ap 6, 10): justicia frente al pisoteo de la dignidad humana y la burla de los opresores y venganza para exigir reparación del daño cometido. En definitiva, es una exigencia de no repetición del dolor, un clamor para que la tragedia no se perpetúe, por ello preguntan con voz potente *¿hasta cuándo?*

En este sentido, el ejercicio de acompañamiento espiritual debe garantizar que las comunidades víctimas emprendan la marcha hacia el reconocimiento de su propio ser, su dimensión espiritual: aquello que las mueve, las llena de sentido y las llama a resistir. Y esto implica la construcción de su memoria: volver la vista hacia atrás y contemplar (ver con los ojos de la fe) los horrores del pasado, asumir las adversidades del presente y promover acciones de resistencia que encaminen un futuro distinto. Gracias a la memoria, las comunidades de fe víctimas podrán contar su verdad, aquella que fue sacrificada con el silencio impuesto por los victimarios y la *visión oficial* contada por las elites dueñas de la opinión pública. Cuando se recupera la verdad de las víctimas aparecen signos de justicia que exigen de los victimarios el reconocimiento público de su responsabilidad en los hechos, liberando a las víctimas de la culpa impuesta y, con ello, reparando su dignidad, sanando sus heridas y buscando caminos de reconciliación para que la barbarie nunca más se repita:

Mediante la *verdad*, la sociedad reconoce la magnitud y la dimensión de lo ocurrido, identifica a los responsables y evidencia lo que la violencia ha causado en individuos y en comunidades. Esclarecer quién hizo qué y por qué es esencial para la justicia y para que las narrativas grupales puedan avanzar hacia una historia compartida. Mediante la *justicia* se reconoce la

responsabilidad de los que usaron la violencia y la compensación que merecen las víctimas, *todas* las víctimas del conflicto¹⁴⁸.

En estos términos, una comunidad víctima de la guerra en Colombia que busca hacer la voluntad de Dios es, a la vez, una comunidad que:

...hace todo lo posible para que no queden los hechos en el olvido, para que no se borren ni se “desmientan” o se nieguen, sino para que salgan a la luz pública; no con el fin morboso de recrearse en el dolor, sino con el objetivo de lograr un reconocimiento colectivo de la historia que se ha estado construyendo, y con ello lograr un hermanamiento social¹⁴⁹.

Cuando se entiende que la memoria comunitaria posibilita el camino hacia la búsqueda del Dios de la vida, el Dios de Jesús, la mirada “hacia atrás” de las comunidades víctimas no se queda en la enumeración de los hechos, avanza hacia la *re-creación* de esos acontecimientos a la luz del Espíritu de Aquel que ha vencido a la muerte y promete hacer nuevas todas las cosas (Ap 21, 5). Acompañar espiritualmente implica entonces llevar a las comunidades a leer su realidad a la luz del Espíritu del Resucitado, el Cordero que lleva las marcas de su sacrificio (parecía degollado) y tienen en sus manos el destino de la historia (Ap 5, 6-7). Este será el criterio para que las víctimas puedan discernir la voluntad de Dios y su invitación a la conversión que consiste en hacer de las realidades de muerte escenarios de salvación, que manifiesten el carácter sagrado de la vida y hagan de la existencia un lugar de comunión con Dios.

De modo que, se trata de orientar a las víctimas hacia la búsqueda de su propia liberación, que implica la puesta en marcha de un proceso de formación y transformación que parta del interior de las comunidades. Porque, desde la perspectiva de Freire, la pedagogía del acompañamiento a los oprimidos no consiste en “llevar un mensaje «salvador», en forma de contenido que ha de ser depositado”¹⁵⁰, sino en motivar, desde las bases, caminos de la

¹⁴⁸ Prieto Ursúa, Ordóñez Carabaño, Úcar Ventura y Castro Valdés, *Ruanda se reconcilia. Historias de paz y perdón*, 21.

¹⁴⁹ Villa Gómez, *Nombrar lo Innombrable. Reconciliación desde las perspectivas de las víctimas*, 36.

¹⁵⁰ Freire, *La pedagogía del oprimido*, 116.

liberación y acciones de transformación. Puesto que “pretender la liberación de ellos sin la reflexión en el acto de esa liberación es transformarlos en objetos que se deben salvar de un incendio. Es hacerlos caer en el engaño populista y transformarlos en masa maniobrable”¹⁵¹.

En este contexto, un ejercicio de discernimiento de la voluntad de Dios que sea realmente espiritual debe llevar a las víctimas a la recuperación de la dignidad, la búsqueda de la verdad y la lucha por la justicia; realidades que exigen a su vez el retorno a la tierra, la reconstrucción del tejido social y la garantía de los derechos fundamentales. Sin estos elementos el discernimiento espiritual puede convertirse en la búsqueda de un Dios “celestial”, alejado de la realidad, cuya contemplación es posible únicamente ignorando las dinámicas que rigen la historia presente. De este modo, el discernimiento estaría reforzando la búsqueda de un Dios providencialista, tan arraigada en las comunidades debido a su situación de vulnerabilidad, capaz de realizar todo tipo de milagros y, por tanto, capaz de eliminar de manera extraordinaria los males y sufrimientos de este mundo sin que los creyentes tengan el más mínimo grado de participación, lo cual resulta alienante.

Así pues, la búsqueda de Dios se convierte, siguiendo a Metz, en una *mística de ojos abiertos*: “una mística de resistencia frente a un mundo en el que los hombres son tratados y maltratados como si Dios no existiera”¹⁵². Acompañar espiritualmente a las comunidades de fe víctimas de la guerra, es acompañarlas en el proceso de su *vuelta hacia ellas mismas* como descubrimiento del espíritu que las moviliza en su opción por la vida y las lleva a emprender acciones para reinventar, recrear y reanimar la existencia de quienes, a causa de la guerra, van por el mundo como “muertos en vida”. Un acompañamiento que garantice lo anterior estará conduciendo a las comunidades hacia los manantiales de las aguas de la vida que brotan del interior de ellas mismas y no en un mundo ideal, utópico e inalcanzable. Con todo, escuchar la voz de Dios y discernir su voluntad será posible si se emprende el viaje hacia el corazón de las comunidades, esto es, hacia el lugar sagrado donde habitan sus motivaciones

¹⁵¹ Freire, *La pedagogía del oprimido*, 68.

¹⁵² Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 112.

últimas, pues sólo allí se podrá escuchar aquello que “el Espíritu dice a las iglesias” (Ap 3, 22) y saciar la sed que Jesucristo, el Cordero degollado, promete calmar.

Sin embargo, llegar al corazón de las comunidades víctimas no será posible si el acompañamiento espiritual ignora las expresiones de fe propias de las comunidades (rosarios, novenas, procesiones...), pues por medio de ellas las víctimas manifiestan sus sentires y saberes, sus dolores y alegrías, en una palabra, aquellos latidos que ponen la vida en movimiento. Con sus oraciones, cantos, silencios o procesiones las comunidades dejan ver su sed de Dios, aquel ser que ha estado en los momentos más difíciles y dolorosos como único recurso de seguridad y protección, tal como se evidenciaba en el capítulo anterior. Siguiendo el Apocalipsis estas prácticas de piedad están en sintonía con el silencio celestial que surge tras la apertura del *séptimo sello* y que, siguiendo la tradición bíblica, antecede a la llegada de la manifestación del Señor (Ap 8, 1). Cuando todo parece llegar a su fin, cuando las posibilidades humanas para comprender una realidad se cierran, las comunidades oran, es decir, hacen silencio, caminan, cantan, lloran... elevan su súplica a Dios; y lo hacen para manifestar que no todo está perdido, que existe una esperanza, que el Señor está cerca y hará justicia. De este modo, el acompañamiento espiritual deberá asumir estas prácticas de fe como realidades propicias para profundizar en la propia vida y escuchar la voz del Dios que brota del interior de las comunidades. Sin oración y silencio, esto es, sin apertura al Espíritu no será posible entender por qué en los momentos más difíciles de la vida “se hizo silencio en el cielo” (Ap 8, 1) y qué elementos salvíficos esconde aquel silencio.

Desde el Apocalipsis, el discernimiento de la voluntad de Dios se vive con los pies en la tierra, sin olvidar que el triunfo de Dios y el Cordero representa la victoria sobre las estructuras de injustas de *este* mundo. En palabras de Rowland, el Apocalipsis recuerda que “la esperanza de un reino de Dios sobre la tierra, en que serán barridas las injusticias y la opresión y desbaratadas las estructuras de una sociedad perversa, es un componente esencial del evangelio cristiano”¹⁵³. Por ello, la contemplación de Dios no será posible sin la mirada profunda a la realidad. El camino hacia los manantiales del agua de la vida donde los

¹⁵³ Rowland, “Mantener viva la peligrosa visión de un mundo en paz y justicia”, 435

sedientos de verdad y justicia podrán calmar su sed, será un idealismo mientras no se ponga de manifiesto que las “fuerzas subyacentes a la opresión y la injusticia del orden del mundo son inestables y están destinadas a la derrota”¹⁵⁴.

En este sentido, el discernimiento de Dios en perspectiva apocalíptica contiene un *carácter profético* por cuanto debe movilizar a las comunidades a vivir en la dinámica del Reino de Dios, entendido como alternativa política a este mundo cargado de injusticias y opresiones. Mientras no haya una denuncia decidida por parte de las comunidades de fe frente a la realidad de injusticia, la búsqueda del Dios cristiano estará marchando por otros senderos y la sed del agua viva no será saciada, pues las víctimas continuarán siendo silenciadas, ignoradas y despreciadas, en una palabra, revictimizadas. El acompañamiento espiritual, por tanto, deberá garantizar que las comunidades de fe entren en la dinámica del Reino de Dios que hace de los creyentes personas insatisfechas con el “orden” establecido, seres humanos sedientos de un mundo distinto: un nuevo cielo y una nueva tierra donde “no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo habrá pasado” (Ap 21, 4).

En definitiva, el discernimiento espiritual entendido como expresión de la búsqueda de la voluntad de Dios en el seguimiento histórico de Jesucristo, deberá conducir a las comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia a los manantiales de las aguas de la vida que brotan del interior de ellas mismas. Pero este peregrinar hacia el espíritu comunitario, no será posible sin la mirada profunda y comprometida con la transformación de la realidad, lo cual implica contemplar, a la luz del triunfo del Resucitado, los acontecimientos del pasado, las amenazas del presente y las posibilidades del futuro. Mediante este ejercicio de memoria comunitaria el camino hacia Dios, por difícil que se torne, garantizará la liberación-salvación de las comunidades y la participación en la construcción de un nuevo mundo donde los afligidos, signados con la marca de Dios, verán su rostro a plena luz del día y, saciarán su sed de justicia en el río del agua de vida, brillante como el cristal, que brota del trono de Dios y del Cordero (Ap 22 1- 5).

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 433.

3. Fiesta: “Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos” (Ap 7, 17c)

El *libro de los sellos* no se queda en la descripción simbólica de la situación dolorosa de los mártires, sino que avanza hacia la visión de la muchedumbre inmensa que, con vestidos blancos y palmas en las manos, canta de pie el gozo de la salvación (*soteria*) de Dios, que está sentado en el trono y del Cordero (Ap 7, 9-10). Como ya se afirmó, esta visión evoca la fiesta de los Tabernáculos (*Sukkot*), mediante la cual el pueblo judío celebraba la gloriosa presencia de Dios (*Shekinah*) que pone su tienda en medio de su pueblo. Con esta imagen el vidente de Patmos recuerda a quienes soportan la tribulación en el mundo que “Dios extenderá su tienda sobre ellos”, como antiguamente en el desierto, de modo que “ya no tendrán hambre ni sed, ya no les molestará el sol ni bochorno alguno” porque “Dios enjugará toda lágrima de sus ojos”. (Ap 7, 15-17).

En efecto, quienes gritaban justicia y venganza por la sangre derramada ahora presiden la liturgia celestial dirigida Dios y al Cordero, a la cual se unen los ángeles, los Ancianos y los cuatro vivientes diciendo: “*Amén. Alabanza, gloria, sabiduría, acción de gracias, honor, poder y fuerza, a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén*”. (7, 12). Esta visión es la respuesta al clamor de los degollados que ahora ven la realización de la justicia y la venganza de Dios al ser integrados a la liturgia del cielo. De ahí que el texto afirme que quienes están vestidos de blanco “llegan de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han blanqueado en la sangre del Cordero; por eso están delante del trono de Dios dándole culto día y noche (Ap 7, 14-15). Quienes estaban debajo del altar gritando por el pisoteo de sus vidas ahora permanecen de pie junto al trono celestial gritando con fuerza la salvación de Dios y el Cordero. Quienes recibieron los vestidos blancos como promesa del triunfo futuro ahora gozan porque los han blanqueado en sangre del Cordero. La historia de dolor se convierte en un canto de triunfo. De manera que:

Según el Apocalipsis la salvación final no se limita al alma y a las realidades espirituales. Significa más bien abolición de toda deshumanización y sufrimiento, y al mismo tiempo restauración de la plenitud del bienestar humano. La visión y la promesa de tal bienestar definitivo pretenden claramente fortalecer a los que hacen frente a la gran tribulación y a todos

los sufrimientos que acarrea: guerra, hambre, inflación, peste, persecución y muerte. Esta Visión de la salvación y el bienestar escatológicos es una respuesta al grito de los que reclaman justicia y venganza por la destrucción de sus vidas¹⁵⁵.

Desde el Apocalipsis, la salvación se entiende como la celebración festiva donde los oprimidos de este mundo encontrarán justicia al ser consolados y alimentados por Dios hasta quedar saciados. De ahí que “el banquete de las bodas del Cordero” (Ap 19, 9) sea el gran símbolo de la salvación cristiana, que llega como Buena Noticia en primer lugar para los pobres y oprimidos, pues, como afirma Aguirre, “ellos son quienes mejor entienden el sentido genuino de las palabras de Jesús cuando habla de que los hambrientos serán saciados y de que el Reino de Dios es un gran banquete”¹⁵⁶. Por ello, el banquete escatológico, la gran fiesta de la salvación de los atribulados, se abre como esperanza para quienes en este mundo padecen las consecuencias de los jinetes de la historia, aquellos que van por el mundo cansados, hambrientos y sedientos de justicia. De manera que:

Por lo anterior, el proceso de acompañamiento espiritual no se queda en la escucha de los clamores de las víctimas, ni en el discernimiento que las comunidades de fe hacen sobre la voluntad de Dios en su propia historia. El proceso de acompañamiento a las víctimas culmina en la fiesta, medio por excelencia para expresar la realidad del encuentro con el Dios de la vida que enjugará toda lágrima de sus ojos (Ap 7, 17). Mediante la fiesta las víctimas pueden expresar que el dolor no tiene la última palabra, que la salvación prometida por el Señor no es “música celestial”, sino una realidad concreta que llega para exorcizar el miedo, espantar los fantasmas del pasado, realzar la dignidad humana y resignificar la vida desde la alegría. En la fiesta los horrores de la guerra se olvidan (aunque sea por un momento), la memoria de los degollados se actualiza y los recuerdos de un pasado feliz salen a luz. Por ello, la fiesta esconde un sentido espiritual que el acompañamiento debe proteger. Para Angarita Sarmiento:

¹⁵⁵ Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis, visión de un mundo justo*, 101.

¹⁵⁶ Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, 132.

El sentido espiritual de la fiesta popular nos descubre cómo gritan, contra qué se rebelan, como viven nuestras gentes oprimidas. La fiesta nos cuenta de su sentido espiritual de liberación: cómo hacerse humano, humana, con viseras, razón y persistencia, rompiendo el yugo de la vida cotidiana. En el festejo tienen su cuna la risa y la luz de los vencidos de la historia, las derrotas en el tiempo: con la primera ensanchan el horizonte si se ha cerrado; con la segunda miran lo imposible.

En este sentido, sería una negación del espíritu desconocer el carácter salvífico de la fiesta que en los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes es sinónimo de vida compartida, esto es, de hermanamiento en el dolor, la lucha, la resistencia y la liberación. Porque ni el hambre, ni la guerra, ni el dolor más absurdo, impiden que la comunidad se encuentre para compartir los alimentos, para tomar “tinto de la misma olla”, según la expresión de un desterrado del Magdalena Medio, para cantar y bailar al ritmo del vallenato, la cumbia, la salsa, el currulao o el mapalé. La salvación pasa por el cuerpo, que es expresión del espíritu, acontece cuando la comunidad se encuentra, cuando el “yo” sale de su encierro para ir al encuentro del “tú”, cuando el “tú” y el “yo” dan paso al “nosotros”, cuando no existe “mi futuro”, sino “nuestro futuro”. Para las comunidades de fe víctimas de la guerra en este país, fieles a la espiritualidad cristiana, una experiencia de Dios que no sea festiva ni es experiencia, ni puede ser de Dios; puesto que no hay salvación sin alegría y, para las víctimas, alegría es sinónimo de fiesta:

En Cuatro Bocas también celebraban la fiesta de la Virgen del Carmen, salían con la virgencita, la paseaban un largo rato por el río, hasta lo que daba, lo que era el caserío, volvían y llegaban al caserío y ahí seguía una fiesta, tradicional, de gala, ahí, la gente parrandeando, la gente amanecía, y seguían tomando, eso hacían esas comilonas de bocachico, para ese día buscaba uno todo lo que era espacial, lo que era especial. Por ejemplo, si uno de pescador casi no come el bagre, allá ese día comía bagre. No se salía a pescar, no se salía a trabajar, sino se guardaba ese día como día de descanso¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Testimonio de una víctima, citado por Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 109.

Mi mamá no hacía fiestas ni nada, pero mi mamá tenía presente el día, y salía uno a la caminata. Así como nosotros, porque cuando yo no puedo ir a la Ciénaga yo me hago en la parte del río, allá en la rampa, y llevo a las niñas a la caminata. Llevan caminado a la virgen y todo eso, le prendemos las velitas, o sea, es como algo que, si uno no lo hace, uno se siente como mal, no sé, es como algo muy de adentro que, si uno no lo hace, yo me siento mal. Yo cuando no tengo pa'l paquete de velas, así sea una vela, yo le prendo algo a ella; el siete de diciembre le prendo una velita a ella, yo el 16 si no, porque el 16 es para bailar, si puedo yo bailar¹⁵⁸.

La fiesta encierra un carácter sacramental en cuanto *convoca* a la comunidad hacia su centro, *invoca* el espíritu, es decir, los sentimientos más profundos de las personas, *evoca* los recuerdos de quienes ya no están y *provoca* la renovación de la vida, la resistencia frente al poder de la muerte y la esperanza de un mañana radicalmente distinto. La fiesta se convierte en prueba fehaciente de triunfo de la vida sobre la muerte, de la victoria del Cordero degollado sobre el pecado y la injusticia. Si el sufrimiento fuera el destino último de los oprimidos, en las personas y comunidades víctimas la alegría dejaría de existir, la sonrisa caería en el olvido y la felicidad sería un camino imposible de emprender. Sin embargo, no sucede así:

Pueblos enteros, en situación sumamente precaria, son alegres, ríen, cantan, danzan. Y se ríen de sí mismos con mucha naturalidad. Saben no creerse demasiado importantes. Hacen de la alegría, muchas veces, una trinchera de resistencia frente a la desgracia o la humillación; y hasta frente a la muerte, con tanta frecuencia prematura, inevitable, plural y que acaba haciéndose un ente familiar¹⁵⁹.

Siguiendo el Apocalipsis, se puede afirmar que la fiesta se convierte en la realización de la *justicia y venganza* divina que piden las víctimas frente a sus victimarios que pretendían romper los lazos comunitarios e imponer el miedo y el dolor como estrategia de dominación. Con la fiesta, las comunidades de fe expresan la gratuidad del amor de Dios que las ha liberado no únicamente de la muerte injusta, también del odio contra los victimarios que suele ser más doloroso que la misma muerte. De este modo, la celebración comunitaria de la

¹⁵⁸ Testimonio de una víctima, citado por *Ibíd.*, 123.

¹⁵⁹ Casaldáliga y Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, 75.

salvación simbolizada en la fiesta ubica a las comunidades en la dinámica de la gracia que busca el perdón, la reconciliación y la reconstrucción de los tejidos comunitarios y no simplemente la penalización del victimario. No obstante,

La gratuidad no es un escudo para evitar el impacto injusto del otro, sino la oportunidad histórica de luchar por el amor en medio de las lágrimas y del dolor, no avalando la injusticia del otro, sino esperando su *metanoia*. El clímax de la gratuidad acontece cuando el injusto deja de ser visto como el enemigo y pasa a ser visto como el hermano que no “sabe lo que hace” (Lc 23, 34). Amar gratuitamente es luchar contra la muerte que quiere prevalecer como ley del talión en la historia¹⁶⁰.

Por medio de la fiesta las víctimas expresan la falsedad de las estructuras de muerte que, pese a su poder, no han logrado destruir los vínculos comunitarios, humanos y espirituales. Y en esto consiste la venganza de Dios celebrada por las víctimas: en demostrar que la guerra es una mentira, porque ni el poder de las armas, ni las más absurdas atrocidades han logrado destruir la alegría, que la muerte no es eterna, que es una realidad finita, limitada, débil y pronto llegará a su fin. En este sentido, paradójicamente, como afirma Casas Ramírez, “incluso los opresores, los injustos y los violentos tendrían, por medio de sus propias víctimas, la oportunidad privilegiada de salvación, al transformar su mirada y actitud hacia ellas (*metanoia*)”¹⁶¹. En esta dirección apunta Freire al referir que la lucha contra la opresión:

Solo tiene sentido cuando los oprimidos, en la lucha por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealistamente opresores, ni se transforman, de hecho, en opresores de los opresores, sino en restauradores de la humanidad de ambos. Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse así mismos y liberar a los opresores. Estos que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Solo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos¹⁶².

¹⁶⁰ Pumacaya Carbajal, *Hacia una Iglesia eucarística. Búsquedas desde abajo*, 28.

¹⁶¹ Casas Ramírez, “¿Dónde está tu Dios?» Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”, 372.

¹⁶²

Así pues, la fiesta se convierte en fuente de perdón y reconciliación en cuanto hace presente el triunfo del amor sobre el odio, la transformación del rencor y el resentimiento que posibilita la mirada compasiva hacia los victimarios, que también son, según el sentir de muchas víctimas, “gente como uno”, “seres humanos”, “hijos de Dios”, víctimas de las estructuras de la muerte. La fiesta hace posible el perdón que “no es ni puede ser un signo de debilidad ni la aprobación de la injusticia cometida; es un acto que al mismo tiempo que sana al sujeto que ha sido víctima, le restituye en su dignidad; además, puede darle la oportunidad al agresor de transformarse”¹⁶³.

La fiesta, como el Banquete del Reino, es una invitación abierta a la cual *todos* están llamados a participar, pero también a aportar desde sus posibilidades para que el milagro de la multiplicación se realice y, de este modo, todos coman hasta quedar saciados. Porque la fiesta es lugar de abundancia. Allí el deseo de compartir aflora generosamente, los frutos de la tierra se reparten con justicia, los tristes pueden ahogar sus penas y los llorosos encuentran consuelo. En este sentido, se puede afirmar, desde la perspectiva del *libro de los sellos*, que la fiesta realiza la promesa de Dios que consiste en consolar a los débiles y enjugar (ἐξαλείψω: eliminar) toda lágrima de sus ojos (Ap 7, 17), que es la respuesta de Dios para quienes pedían justicia y venganza por la sangre derramada (6, 10)¹⁶⁴. En estos términos, la fiesta se convierte en anticipación de la llegada del “gran Día de su ira” (Ap 6,17), que es “el día de la venganza de nuestro Dios, para consolar a los que lloran” (Is 61, 2); en la fiesta el llanto no tiene espacio, desaparece para dar paso a la alegría. En la fiesta la opresión se convierte en cosa del pasado, porque ahora las personas se mueven con libertad: las mujeres ríen, los hombres cantan, los niños juegan, los enamorados danzan, los viejos cuentan historias y todos hacen comunidad. De manera que, en contextos de violencia y vulneración:

¹⁶³ Villa Gómez, *Nombrar lo Innombrable. Reconciliación desde las perspectivas de las víctimas*, 45.

¹⁶⁴ Al respecto es importante resaltar que “el uso del verbo ἐξαλείψω [enjugar, eliminar, borrar] que es comúnmente empleado para mostrar cómo Dios practica justicia eliminando una realidad negativa, lleva a entender en Ap 7,17 que las lágrimas de los ojos de los inocentes son una realidad negativa que debe ser eliminada, puesto que estas han sido causadas por la injusticia y la opresión” (Casas Ramírez, “La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6, 10”, 37.)

...la fiesta es la morada del desafío, de quienes no tienen armas ni quieren tenerlas, frente a quienes las usan como mecanismo de coacción y barbarie. Desde allí se lucha y se asevera que la guerra no es el escenario de las mujeres y los hombres con verdadero espíritu humano: la fiesta congrega y reúne, mientras la guerra disgrega, separa y opone. En esto se encuentra su fuerza: no es intimidación, es acción persuasiva que derrumba a cualquier artimaña cercana a la violencia¹⁶⁵.

Por consiguiente, se puede afirmar que la fiesta se convierte en sacramento de salvación, signo de la llegada del Reino de Dios en el cual no hay llanto ni dolor, ricos ni pobres, opresores ni oprimidos, simplemente una gran familia donde todos son hijos de Dios. La fiesta representa el vínculo de comunión, mediante el cual la gracia del Padre misericordioso se hace cercana, el amor del Hijo se torna humanizador y la acción del Espíritu Santo posibilita el obrar *con* y *para* los demás. De ahí que la fiesta genere alegría y devuelva el sentido a la existencia, muchas veces arrebatado por los hechos violentos e indignantes. En este sentido, el carácter salvífico de la fe deja de ser una promesa para convertirse en realidad, pues en la fiesta la salvación acontece realmente: las víctimas se liberan del peso de la cotidianidad, de las cargas traumáticas del pasado, de los abusos cometidos por los victimarios etc; con lo anterior la vida no vuelve a ser la misma, pues en la fiesta se recupera el sentido comunitario, las tradiciones culturales, los lazos identitarios se afianzan y la dignidad se rescata.

Con todo, el acompañamiento espiritual a las comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia desemboca en la fiesta como concretización de la búsqueda de Dios que en Jesucristo ha puesto su morada en medio de su pueblo, rescatándolo de las garras de la muerte, y conduciéndolo al país de la vida. Desde el Apocalipsis, el encuentro con Dios, que está sentado en el trono y el Cordero (Ap 7, 10), se entiende como una experiencia de gozo desbordante, de alegría perpetua, que hace justicia a los oprimidos, quienes en este mundo soportan la tribulación, el dolor, el hambre, el olvido y tantos otros sufrimientos. El acompañamiento, por tanto, no se entiende desde una óptica espiritualista como mecanismo

¹⁶⁵ Angarita Sarmiento, *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*, 239.

para despertar o afianzar la confianza en las recompensas celestiales prometidas para los injusticiados, lo cual sería justificar la desgracia de las víctimas como voluntad de Dios y mostrar con ello una actitud de complicidad con la opresión. El vidente de Patmos se convirtió en compañero, hermano, acompañante de la comunidad porque desenmascaró la mentira de realidad opresiva, no por buscar refugios fuera de la realidad histórica.

A manera de conclusión, se puede afirmar que una lectura liberadora de la narrativa del libro de los sellos permite fundamentar teológicamente una propuesta de acompañamiento espiritual desde la escucha, el discernimiento y la fiesta, como mecanismo para el encuentro de las víctimas con el Dios crucificado y resucitado. Frente a la realidad adversa que padecen las comunidades de fe víctimas de la guerra en Colombia, el testimonio espiritual de las iglesias del Apocalipsis se convierte en herramienta para la construcción de un nuevo orden social: un país distinto donde los gritos no sean de dolor sino de alegría, donde la paz y el perdón sean signo de los manantiales del agua de la vida y donde las lágrimas de los oprimidos sean eliminadas por la felicidad de la fiesta.

CONCLUSIONES

La pregunta que orientó esta investigación se planteaba en estos términos: ¿Qué elementos de Ap 6,1—8,1 permiten desarrollar una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia? Para responder a este interrogante se realizó en el primer capítulo un acercamiento exegético al pasaje de Ap 6,1—8,1, donde se narra la visión del libro de los sellos. En esta lectura se encontró, en primer lugar, que la finalidad del Apocalipsis de Juan no es predecir los acontecimientos del fin del mundo, sino revelar, des-ocultar, las dinámicas generadoras de muerte que esconde el Imperio romano y, al mismo tiempo, alimentar la esperanza de los creyentes en el triunfo de Dios y el Cordero, Jesucristo, en cuyas manos está el destino de la historia.

En este sentido, se evidenció, en segundo lugar, que la apertura del *libro de los sellos* es la interpretación de fe que las comunidades creyentes, desde su situación de tribulación, realizan de su realidad histórica. Dicha lectura empieza por desenmascarar las fuerzas perversas, descritas simbólicamente en la apertura de los cuatro primeros sellos, que esconden el aparente triunfo del Imperio, alcanzado mediante la conquista, la guerra, la desigualdad y la muerte. De ahí que, la visión avance hacia la apertura del quinto sello donde el vidente expresa el clamor de justicia y venganza que elevan a Dios los degollados de la historia y la respuesta inmediata de Dios, que consiste en revestirlos de gloria. Por ello, el sexto sello se abre como respuesta al grito de las víctimas para anunciar la llegada del Día del Señor, día festivo en el cual se restablecerá la justicia: los oprimidos cantarán la salvación de Dios y el Cordero, los hambrientos y sedientos serán saciados, los afligidos serán consolados y conducidos a los manantiales de las aguas de la vida, donde Dios enjugará toda lágrima de sus ojos. Y tras la apertura del séptimo sello surge un silencio en cielo, anuncio del inicio del juicio definitivo.

Con estos elementos, se resaltaron finalmente algunos aportes que ofrece la narrativa bíblica con miras a un acompañamiento espiritual: hermanarse con quienes sufren, contemplar la realidad desde el cielo, ámbito de Dios, orar con los degollados, dejar que Jesucristo sea pastor y guía y, finalmente, hacer silencio; lo cual no implica una actitud indiferente ante el sufrimiento, sino un gesto de escucha profunda.

En el segundo capítulo se realizó una caracterización de la experiencia de fe de las comunidades víctimas del conflicto armado en Colombia. En este acercamiento se encontró, en primer lugar, que la situación histórico-social de comunidades de fe víctimas del conflicto en Colombia refleja en gran medida la tribulación que soportaban las comunidades del Apocalipsis. Se evidenció que existen en la sociedad colombiana estructuras sacrificiales que justifican la muerte como garantía del “bienestar social” y tienden a perpetuar el conflicto armado, cuya causa es, entre otras, la mala distribución de la tierra, realidad que a su vez genera pobreza e injusticia. En este sentido, se constató que, en su mayoría, las víctimas de la guerra han sido comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes quienes, por defender sus tierras de los poderes que rigen el mercado, tanto legal como ilegal, han sido víctimas de asesinatos, desplazamientos, desapariciones y tantos otros vejámenes usados por los grupos armados como estrategias para sembrar el miedo, deshacer los vínculos comunitarios y controlar los territorios.

Al preguntar por la experiencia de fe en medio de estas realidades, se encontró que dichas comunidades, a pesar de sus múltiples heridas físicas, psicológicas y espirituales, permanecen de pie, como el Cordero del Apocalipsis. En muchos casos el encuentro personal y comunitario con Dios ha sido clave para resignificar la vida, sanar las heridas y resistir a las fuerzas de la muerte, que siguen generando miedo. Los testimonios de las comunidades en el Magdalena Medio, en Medellín del Ariari, en Tierralta, entre otros, recogidos en esta investigación hablan de la experiencia de fe entendida como una relación profunda con el misterio de Dios, quien se ha convertido en amigo, compañero y protector de las víctimas en los momentos críticos, cuando todas las posibilidades humanas se cierran. Igualmente, se evidenció que, como en el Apocalipsis, la fe es asumida por las comunidades como herramienta contra la muerte, esto porque ayuda a replantear la vida en los momentos de oscuridad y, además, posibilita caminos de perdón y reconciliación hasta llegar a reconocer a los victimarios como seres humanos, hijos de Dios.

Al recoger, finalmente, el testimonio de algunas iglesias cristianas, de tradición católica y protestante, que en este país han dibujado respuestas pastorales enfocadas en el acompañamiento de las víctimas de la guerra, se encontró que su experiencia espiritual ha

contribuido en la consolidación de iniciativas en defensa de la vida, el retorno a los territorios y la organización comunitaria en busca de la reconciliación y la paz. Lo anterior deja ver que en estos contextos la fe llega como una luz de esperanza que permite soñar con un futuro distinto, expresión del Reino de Dios, donde la vida y la dignidad humana sean respetadas.

Finalmente, en el tercer capítulo se propusieron algunos elementos teológicos y pedagógicos para el diseño de una propuesta de acompañamiento espiritual a comunidades de fe víctimas del conflicto armado en Colombia. Allí se vislumbró que, de acuerdo con los fundamentos alcanzados en los capítulos anteriores, una propuesta de acompañamiento espiritual basada en la narrativa del Ap 6,1—8,1 sólo encontrará sentido si aporta a la transformación de la situación esclavizante que soportan las víctimas, tal como propone Freire en su libro *La pedagogía del oprimido*.

Desde esta óptica, se resaltó, en primer lugar, la necesidad de escuchar los gritos de justicia que brotan del interior de las comunidades que en Colombia históricamente han sido pisoteadas, pues, desde el Apocalipsis, estos gritos son expresión del Espíritu del Resucitado que se opone a la muerte y *promueve* la vida. Igualmente se planteó la imposibilidad de un acompañamiento espiritual sin el discernimiento de la voluntad de Dios en la historia de las comunidades, porque el vidente de Patmos no solamente alimenta la esperanza en la llegada del juicio definitivo donde los oprimidos serán consolados, sino que invita a los creyentes a contemplar la realidad histórica desde la fe, es decir, a desenmascarar los poderes de la muerte y condenarlos como realidades contrarias a la voluntad divina.

En última instancia, se sugirió que la meta de todo proceso de acompañamiento espiritual es la fiesta de la salvación, realidad que, según lo encontrado en el acercamiento exegético al texto bíblico, no consiste tanto en la felicidad eterna que les espera a los afligidos de este mundo después de la muerte, sino sobre todo en la celebración festiva por el restablecimiento de la justicia, la abolición de las estructuras opresoras y la eliminación de las lágrimas de los que lloran. En este sentido, la fiesta expresa el carácter histórico de la salvación. Es un pueblo quien experimenta la alegría del encuentro salvífico. Son los seres humanos oprimidos,

hambrientos y sedientos, quienes esperan la salvación de Dios. Son sus cuerpos torturados y su sangre derramada quienes gritan por justicia.

Ciertamente, esta investigación no pretendía abarcar la totalidad de la riqueza escondida en la narrativa simbólica de Ap 6, 1—8,1. Más bien, el ideal era abrir caminos a futuras reflexiones teológicas que ahonden más en algunos de los temas que aquí quedaron enunciados. Así, por ejemplo, resultaría interesante indagar ¿Cómo sensibilizar, desde el simbolismo apocalíptico, a quienes afirman tener una experiencia de fe en el Resucitado y, al mismo tiempo, pactan con los poderes de la muerte? O ¿Cómo acompañar espiritualmente a los victimarios, quienes también son hijos de Dios víctimas de las estructuras de muerte?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*: Estella: Verbo Divino, 2009.
- _____. (Ed). *El Nuevo testamento en su contexto. Propuestas de lectura*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- _____. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Aizpurúa Donazar, Fidel. *Una lectura social del Nuevo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2019.
- Angarita Sarmiento, Carlos Enrique. *Cuando se hacía la fiesta todos vivíamos en comunidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Aranda, Gonzalo. “El libro sagrado en la literatura apocalíptica”. *Scripta Theologica* 35 (2003): 319-353.
- Arango Alzate, Oscar Albeiro. *Intellectus Amoris: una teología confrontada y descentrada por la misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Arango Alzate, Oscar Albeiro; Julio César Ariza Collate; Billi Joel Moya Prieto; y Diego Fernando Prieto Ruiz, “Reconstrucción de comunidades en contextos de conflicto armado: líneas teológico-pastorales en perspectiva no violenta”. *Theologica Xaveriana* 172 (2011): 331-368.
- Arens, Eduardo y Manuel Díaz Mateos. *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*. Lima: CEP, 2000.
- Becerra Melo, Susana. “El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género”. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Teología. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011.
- Bernal Gómez, María del Pilar. “Imaginario de la tierra, memoria colectiva y modelos de desarrollo en comunidades migradas forzosamente”. (Buenos Aires, Clacso, 2006) <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20110127120823/bernal.pdf> (Consultado el 13 de abril de 2020).
- Bianchi, Enzo. *El Apocalipsis. Comentario exegético-espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2009.

- Cárdenas Garay, Yustinne. “Las vestiduras blancas del Apocalipsis”. *Reflexiones Teológicas* 14 (2018): 1-16.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la liberación*. Bogotá: Paulinas, 1992.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. “«¿Dónde está tu Dios?» Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”. *Theologica Xaveriana* 174 (2012): 343-378.
- _____. “La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6, 10”. En *Perdón, Compasión y Esperanza*, por Euclides Eslava, 29-41. Chía: Universidad de la Sabana, 2020.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta nacional, 2013.
- _____. *Bojayá, la guerra sin límites*. Bogotá: Semana, 2010.
- _____. *El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. Bogotá: Semana, 2012.
- _____. *La masacre de El Salado, esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Semana, 2009.
- _____. *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*. Bogotá: CNMH, 2018.
- Charlier, Jean Pierre. *Comprender el Apocalipsis I*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993.
- Comabella Callizo, Jaime; Benjamín J. Schwab; y Martha Zechmeister, “Escuchar el grito de las víctimas. Impulsos desde la teología de la liberación”. *Revista Latinoamericana de Teología* 102 (2017): 251-280.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la divina revelación”. En *Documentos completos*, por Concilio Vaticano II, 81-94. Lima: Paulinas, 1999.
- _____. “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy”. En *Documentos completos*, por Concilio Vaticano II, 135-220. Lima: Paulinas, 1999.
- Contreras Molina, Francisco. “Apocalipsis”. En *Comentario al Nuevo Testamento*. Por La Casa de la Biblia, 695-733. Estella: PPC, Sígueme y Verbo Divino, 1995.
- Donado García, William Enrique. “El papel de la Iglesia en el post Conflicto”. *Miqueas global*: https://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/el_papel_de_la_iglesia_en_el_postconflicto_donado_3.pdf (Consultado el 23 de abril de 2020).

- El Tiempo, “En tres meses, 120 líderes sociales han sido asesinados en Colombia”. *Diario El Tiempo*, 4 de enero de 2019, <https://www.eltiempo.com/colombia/otrasciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408> (consultado el 10 de marzo de 2020).
- _____. “Con 250 asesinatos, termina un difícil año para los líderes sociales”. *Diario El Tiempo*, 30 de diciembre de 2019, <https://www.eltiempo.com/colombia/otrasciudades/cifra-de-lideres-sociales-asesinados-en-el-2019-447954> (consultado el 02 de mayo de 2020).
- _____. “Van 71 líderes sociales y 20 desmovilizados asesinados este año”. *Diario El Tiempo*, 2 de abril de 2020, <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/cifras-de-lideres-sociales-y-desmovilizados-de-farc-asesinados-en-2020-segun-indepez-480144> (consultado el 25 de abril de 2020).
- Ellacuría, Ignacio. “¿En qué sentido son «lugar teológico» los pobres en América Latina?”. En *Escritos teológicos I*, Por Ignacio Ellacuría, 148-153. El Salvador: UCA, 2000.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén (ed). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.
- Freire, Paulo. *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2005.
- Gaitán Briceño, Tarcisio y Catherine Jaillier Castrillón. “Apocalipsis fe y resistencia”. *Cuestiones Teológicas* 95 (2014): 97-131.
- Gaitán, B. Tarcisio. “Métodos de interpretación de la Biblia”. *Cuestiones Teológicas* 79 (2006): 141-169.
- Galindo, Héctor; Jorge A. Restrepo; y Fabio Sánchez. “Conflicto y pobreza en Colombia: un enfoque institucionalista”. En *Guerra y violencias en Colombia. Herramientas e interpretaciones*, por Jorge A. Restrepo y David Aponte, 315-351. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Garnsey, Peter y Richard Saller. *EL Imperio Romano. Economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Girad, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Gobierno Nacional y FARC-EP, “Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”. La Habana 12 de noviembre de 2016, https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf (Consultado el 25 de marzo de 2020).

- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP, 1983.
- Hinkelammert, Franz J. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin, 2007.
- Iglesia Católica, “Plegaria Eucarística III para las misas con niños”. En *Misal Romano*, por Conferencia Episcopal de Colombia, 1095. Bogotá: Quebecor World, 2008.
- Mafla Terán, Nelson. *La función de la religión en la vida de las víctimas de desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Metz, Johann Baptist. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trota 2002.
- Mendoza Álvarez, Carlos. “Escatología y Apocalipsis en tiempos posmodernos. Una mirada desde las víctimas y los justos de la historia”. *Concilium* 356 (2014): 387-398.
- Mounce, Robert H. *Comentario al libro del Apocalipsis*. Barcelona: Clie, 2007.
- Moya Prieto, Billi Joel. “Función social de la memoria histórica: Un camino de resistencia desde el Libro del Apocalipsis para las comunidades del Alto Sinú”. Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011.
- Plinio el Joven, “Epist. 10,96 (carta a Trajano)”. En *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, por Penna Romano, 324-325. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1994.
- Pikaza, Xabier. *Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- _____. “Apocalíptica judía y cristiana. Prehistoria y símbolos básicos del Apocalipsis”. En *Entorno al Apocalipsis*, coordinado por Blanca Acinas, 3-112. Madrid: BAC, 2001.
- Pontificia Comisión Bíblica, “La interpretación de la biblia en la Iglesia”. Roma, 15 de abril de 1993 <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/biblica/InterpretaciónBibliaIglesia1993.pdf> (consultado el 17 de mayo de 2020).
- Prieto Ursúa, María; Ángela Ordóñez Carabaño; Pilar Úcar Ventura; y José García de Castro Valdés. *Ruanda se reconcilia. Historias de paz y perdón*. Madrid: Mensajero, 2019.
- Pumacaya Carbajal, John Carlos. *Hacia una Iglesia eucarística. Búsquedas desde abajo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Richard, Pablo. *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. San José: DEI, 1996.

- Rojas Flores, Gonzalo. "The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign". *Bíblica* 85 (2004): 375-392.
- Rojas Gálvez, Ignacio. *Qué se sabe de... Los símbolos del Apocalipsis*. Estella: Verbo Divino, 2013.
- Román H., Carlos Eduardo; Carlos Julio Rozo R; y Algemiro Vergara Ch. *Comunidades de fe en adversidad. Una narración de la tradición de fe en Medellín del Ariari (Meta)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Rowland, Ch. "Mantener viva la peligrosa visión de un mundo en paz y justicia". *Concilium* 220 (1998): 429-442.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Sobrino, Jon. *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Stam, Juan. *Apocalipsis. Tomo II: Capítulos 6 al 11. Comentario*. Buenos Aires: Kairós, 2003.
- Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Vega D, Felipe. "Desplazamiento forzado: biopolítica de invisibilidad". *Theologica Xaveriana* 149 (2004): 119-134.
- Villa Gómez, Juan David (dir.). *Nombrar lo Innombrable. Reconciliación desde las perspectivas de las víctimas*. Bogotá: CINEP, 2007.
- Vitoria Cormenzana, F. Javier. "Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia. Perspectivas." En *25 años de teología: balance y perspectivas*, por Rafael Aguirre, Dolores Alexandre, José María Arnaiz, Dionisio Borobio, y otros, 441-454. Madrid: Fundación Santa María, 2006.