

**MARICEL MENA LÓPEZ**  
(COMPILADORA)

# **BIBLIA Y CIUDAD**

## **PEDAGOGÍAS DEL BUEN VIVIR EN CONTEXTOS URBANOS**



**JAIME ALBERTO MANCERA CASAS, PBRO.**  
**ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ**  
**HERVÉ TREMBLAY, O.P.**  
**FERNANDO TORRES MILLÁN**  
**MARY BETTY RODRÍGUEZ MORENO**  
**ALBERTO CAMARGO CORTÉS, PBRO.**  
**MARICEL MENA LÓPEZ**





# Biblia y ciudad

Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos



# Biblia y ciudad

## Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos

Maricel Mena López  
(Compiladora)



Mancera Casas, Jaime Alberto, Pbro.

Biblia y ciudad: Pedagogía del buen vivir con contexto urbano  
/ Jaime Alberto Mancera Casas, Pbro. ; [ y otros seis ] ; Compiladora Maricel Mena López . Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017.

192 páginas; ilustraciones, Tablas; 24 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-958-782-041-6

1. Biblia – Historiografía 2. Sociología bíblica Biblia 3 Etnología bíblica 4.  
5. Interpretación de la Biblia Moral bíblicaI. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 220.8305

CO-BoUST



© Universidad Santo Tomás

© Jaime Alberto Mancera Casas, Pbro.; Eleazar López Hernández; Hervé Tremblay, O.P.;  
Maricel Mena López; Fernando Torres Millán; Mary Betty Rodríguez; Alberto Camargo  
Cortés, Pbro.; Compiladora: Maricel Mena López

Ediciones USTA

Carrera 9 No. 51-11

Edificio Luis J. Torres sótano1

Bogotá D. C., Colombia

Teléfonos: (+571) 587 8797 ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Coordinadora de libros: Karen Grisales Velosa

Asistente editorial: Andrés Felipe Andrade

Corrección de estilo: Ana María Jauregui

Diseño y diagramación: Cristina Castañeda Pedraza

Diseño de cubierta: Kilka diseño gráfico

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-041-6

E-ISBN: 978-958-782-042-3

Primera edición, 2017

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional  
de la Universidad Santo Tomás: <https://doi.org/10.15332/li.lib.2017.00155>

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio,  
sin la autorización previa por escrito del titular de los derechos.*

# Contenido

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| PRESENTACIÓN                                                 | II |
| MARICEL MENA LÓPEZ                                           |    |
| <br>CAPÍTULO I                                               |    |
| EL DESAFÍO DE LA COMPLEJIDAD URBANA.                         | 15 |
| Los imaginarios y la evangelización urbana                   |    |
| <i>Jaime Alberto Mancera Casas, Pbro.</i>                    |    |
| Introducción                                                 | 15 |
| La ciudad como contexto complejo                             | 17 |
| La ciudad como construcción social que hacen los sujetos     | 25 |
| Nueva actitud y manera de acercarnos<br>a la realidad urbana | 34 |
| Bibliografía                                                 | 37 |
| <br>CAPÍTULO 2                                               |    |
| APORTE INTELECTUAL DE LOS INDIOS A                           | 43 |
| LA SOCIEDAD Y A LAS IGLESIAS                                 |    |
| <i>Eleazar López Hernández</i>                               |    |
| Introducción                                                 | 43 |
| Valor de la raíz indígena                                    | 44 |
| Análisis de la desvalorización del mundo indígena            | 46 |
| Al rescate de la raíz indígena                               | 48 |
| Lucha actual por las teologías indias                        | 48 |
| Aporte de las teologías indias a las iglesias                | 52 |
| Teología india cristiana                                     | 56 |
| A manera de conclusión                                       | 57 |
| Bibliografía                                                 | 59 |
| <br>CAPÍTULO 3                                               |    |
| LA CIUDAD EN EL ANTIGUO TESTAMENTO: SOMBRAS Y LUCES          | 61 |
| <i>Hervé Tremblay. O.P.</i>                                  |    |
| Introducción                                                 | 61 |

|                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| La ciudad en el mundo del medio oriente antiguo                                       | 62  |
| El valor simbólico positivo de la ciudad                                              | 70  |
| El valor simbólico negativo de la ciudad                                              | 72  |
| Conclusión                                                                            | 82  |
| Bibliografía                                                                          | 84  |
| CAPÍTULO 4                                                                            |     |
| SABIDURÍA ANCESTRAL EGIPCIA E ISRAELITA.<br>DESAFÍOS ÉTICOS PARA EL BUEN VIVIR URBANO | 87  |
| <i>Maricel Mena López</i>                                                             |     |
| Introducción                                                                          | 87  |
| Categorías para el análisis metodológico                                              | 88  |
| Sabiduría en el Antiguo Medio Oriente                                                 | 90  |
| Religión comparada                                                                    | 106 |
| Desafíos éticos para el buen vivir en la ciudad                                       | 108 |
| Bibliografía                                                                          | 111 |
| CAPÍTULO 5                                                                            |     |
| CONSTRUIR CIUDAD EN EL BUEN VIVIR. PERSPECTIVA<br>PEDAGÓGICA EN EL EVANGELIO DE JUAN  | 115 |
| <i>Fernando Torres Millán</i>                                                         |     |
| Introducción                                                                          | 115 |
| Lo urbano característico en el Evangelio de Juan                                      | 119 |
| Pedagogía dialógica para el Buen vivir urbano                                         | 123 |
| Conclusiones                                                                          | 132 |
| Bibliografía                                                                          | 133 |
| CAPÍTULO 6                                                                            |     |
| PABLO Y LA CIUDAD. UN PROYECTO DE BUEN VIVIR URBANO                                   | 135 |
| <i>Mary Betty Rodríguez Moreno</i>                                                    |     |
| Introducción                                                                          | 135 |
| Las ciudades romanas en el siglo I                                                    | 137 |
| Construcción teórica de la <i>Ekklésia</i>                                            | 144 |

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| Perspectivas urbanas de unidad en las<br>comunidades paulinas | 151 |
| El buen vivir. <i>Suma Qamaña /Sumak Kaway</i>                | 158 |
| Conclusión                                                    | 161 |
| Bibliografía                                                  | 163 |

## CAPÍTULO 7

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| SUJETOS SUFRIENTES Y LA PASTORAL URBANA                              | 167 |
| <i>Alberto Camargo Cortés, Pbro.</i>                                 |     |
| Contextualidad urbana                                                | 167 |
| Convergencia categorial y acción pastoral urbana                     | 172 |
| Lugares de la misericordia: una nueva<br>territorialidad existencial | 183 |
| Bibliografía                                                         | 187 |



# Presentación

Este libro es el intento de sistematización de las diversas reflexiones abordadas durante el Diplomado Biblia y Ciudad: pedagogías del buen vivir en contextos urbanos” desarrollado en el marco del convenio interinstitucional entre la Corporación Kairós Educativo – KairEd y la Universidad Santo Tomás - USTA. Se sitúa en el plano de los profundos desafíos que el mundo contemporáneo le presenta a los diferentes movimientos sociales, eclesiales y educativos, escenarios a los que la lectura e interpretación contextual de la Biblia ofrece pautas para aprender una sabiduría de la vida en relación con los otros, con su entorno, el cosmos y lo trascendente. Esa sabiduría bíblica tiene profunda relación con las culturas específicamente andinas, donde emerge la categoría del buen vivir como expresión de una manera de vivir que contrasta con el paradigma occidental dominante.

Con el fin de propiciar un aporte desde la acción social, pastoral y educativa, KairEd y la USTA diseñaron este diplomado articulando la tradición bíblica urbana con las pedagogías del buen vivir en el horizonte de la ciudad humana. De esta manera se consolida la hermenéutica urbana para fortalecer y dinamizar los diversos procesos comunitarios que desde lo dinámico de sus posibilidades y potencialidades urbanas se encaminan a la transformación de la gran ciudad.

Así que, los resultados de las reflexiones hechas comunitariamente están articulando cada uno de los aportes de los investigadores, esto por cuanto que los participantes del diplomado vieron como pertinente la circulación académica de estas intuiciones teológicas que no buscan más que profundizar en las pedagogías que relacionan el actual contexto urbano con el proyecto de ciudad revelado en la Biblia, con el fin de que los lectores puedan definir lineamientos y perspectivas para una misión urbana ya enunciada en el documento de Aparecida, comprometida con el buen vivir en las ciudades. Por tanto, podría decirse que el principio fundamental de esta pedagogía del buen vivir es que es hecha en comunión, en ella están plasmadas las voces de personas comprometidas con diversos procesos educativos y eclesiales.

En el primer capítulo Jaime Alberto Mancera nos invita a comprender el fenómeno urbano como parte de un discernimiento teológico y pastoral en diálogo con las ciencias humanas. En este sentido, al hablar de ciudad la referencia no es a un conglomerado de individuos y estructuras sociales, sino, a la articulación e integración dinámica donde la vida se desarrolla. El autor lanza igualmente una mirada sobre la experiencia religiosa urbana permitiendo evidenciar las transformaciones que han tenido los imaginarios religiosos en la modernidad y la posmodernidad.

El capítulo segundo de Eleazar López Hernández sobre el aporte intelectual de los indios, nos invita a reconocer la teología inherente en las sabidurías ancestrales de los pueblos mesoamericanos. Partiendo del análisis de las raíces de la desvalorización del pensamiento indígena, Eleazar nos introduce en el saber filosófico y teológico ancestral de estos pueblos, al mismo tiempo que nos desafía al diálogo epistémico e interreligioso entre estas sabidurías milenarias con la tradición cristiana católica, como un camino necesario para una adecuada integración vital con la creación y los contextos.

En el tercer capítulo, Hervé Tremblay nos sitúa la ciudad en el mundo del medio oriente antiguo, la cual se diferencia de un pueblo por su sistema de fortificación, estratificación social, producción de bienes y la construcción de palacios templos y murallas. Dentro de los espacios de socialización de estas ciudades está la puerta, la plaza y el mercado de la ciudad, pero para que la vida en la ciudad sea

posible, la pregunta por el agua, fuente de la vida se hace pertinente, es así como el autor, nos conduce al sistema de cisternas como depósitos para el suministro del agua. Cotejando con los aportes arqueológicos el autor retoma las teorías existentes sobre el asentamiento de Israel en la tierra de Canaán, para después de eso introducirnos en el sentido teológico y positivo de la ciudad de Jerusalén en contraste con la crítica negativa a la ciudad del corpus profético.

En el tercer capítulo Maricel Mena López recupera el legado de sabiduría popular expresada en algunos textos sapienciales, partiendo de la metodología de la religión comparada analiza fragmentos de literatura Egipcia e israelita. Teniendo como telón de fondo, la categoría sabiduría: *Maat* y *Hochmah* legada por estos pueblos. El objeto es recuperar la tradición filosófica sapiencial y ancestral, en especial la femenina, como un saber de resistencia alternativa al modelo opresor de las ciudades, con miras a la reconstrucción del tejido social. Este camino metodológico se desarrolló teniendo como desafío el diálogo propositivo con tradiciones ancestrales indígenas contemporáneas y su filosofía del buen vivir.

Fernando Torres Millán a su vez, plantea la reconstrucción de la ciudad en el Evangelio de Juan desde las pedagogías del buen vivir en contextos urbanos. Para el autor, este Evangelio tiene ricas particularidades que nos pueden ayudar en la comprensión de la temática ya que es el más urbano y el más dialógico entre los evangelios; es el que más desarrolla la perspectiva contracultural desde los bordes sociales y existenciales; es el que más ahonda en el protagonismo de las mujeres en la construcción del discipulado de iguales. Hay sin duda muchas otras particularidades igualmente ricas, pero las anteriores son las que más han tenido que ver con nuestras búsquedas y apuestas por una ciudad cimentada sobre el buen vivir comunitario.

En el capítulo quinto Mary Betty Rodríguez nos introduce en el ámbito de la polis grecorromana del siglo I específicamente en el mundo ciudadano del apóstol Pablo, intuyendo que la propuesta teológica de Pablo en torno a Jesucristo crucificado y resucitado, es alternativa al modelo urbano grecorromano. Así que mediante el auxilio de algunos estudios de la arqueología y sociología del mundo Mediterráneo, la autora nos presenta el contexto vital de las comunidades periféricas

urbanas a las que Pablo les ofrece como alternativa la *Ekklesia*, que en cierta medida nos coloca en sintonía con la reflexión del buen vivir en las urbes de hoy.

Para finalizar, Alberto Camargo Cortés nos vuelve a situar en el mundo urbano contemporáneo, situando a los sujetos sufrientes en el horizonte de la pastoral urbana, para intentar encontrar sentido a la dinámica que allí acontece desde el principio compasión-misericordia, donde los ciudadanos no se sitúen como extranjeros en su propia tierra. Esto va en consonancia con el ideal de conquista de una ciudadanía plena, no solo en el plano de las relaciones interpersonales, sino en la apropiación territorial como parte de una red mundial en pro de la dignificación de los marginados.

En resumen, este libro presenta reflexiones de diferentes perspectivas y vivencias de fe desde los sectores menos favorecidos, siendo ante todo crítico con una sociedad que antepone los intereses personales en detrimento del bien común. Es una apuesta teológica liberadora cuyo ideal es la búsqueda de justicia en favor de los pobres y oprimidos de ayer y de hoy, es decir, del sistema tributario israelita y del sistema neoliberal actual. Entendemos el buen vivir de manera genérica como aquellas experiencias o formas de vida que han existido en la historia y que existen hoy, como modelos diferentes y alternativos al modelo de producción tributario y al paradigma civilizatorio del capitalismo predominante occidental y que se ha impuesto en los otros hemisferios del planeta.

*Maricel Mena López*

Bogotá, mayo de 2016

## Capítulo 1

# El desafío de la complejidad urbana. Los imaginarios urbanos y la evangelización urbana

JAIME ALBERTO MANCERA CASAS, Pbro.

## Introducción

La visión renovada sobre el Reino de Dios y la Iglesia, dentro del proceso de recepción y apropiación del Concilio, han ocupado un lugar significativo; sin embargo lo que se refiere a la relación con el “mundo”, ha sido un campo bastante polémico, difícil para discernir y con tendencia a permanecer en posiciones polarizadas, antes que conciliatorias.

Ese mundo, como lugar concreto donde se hace presente el Reino y en donde se encarna la Iglesia como servidora del mismo, halla hoy su expresión más completa en las grandes ciudades, que junto a un proceso de urbanización de las culturas definen hoy la vida de más de la mitad de los habitantes del planeta tierra.

De ahí que el primer desafío para nosotros como evangelizadores, pero también para toda la sociedad humana, sea conocer y comprender el fenómeno urbano, para poder actuar en él desde los criterios del Evangelio, comprendiendo sus implicaciones para el servicio al Reino de Dios y para la edificación de la Iglesia, en medio de él, como sacramento de salvación. ¿Qué es la ciudad?, ¿qué es el fenómeno urbano? o mejor aún, ¿qué es Bogotá? ¿Cómo se define y construye lo

urbano en Medellín? ¿Qué significa ser un ciudadano caleño? Son preguntas que debemos hacernos hoy y que nos lanzan a un exigente proceso de discernimiento teológico-pastoral, y a un ejercicio de interdisciplinariedad con las ciencias humanas, que nos permita tener en cuenta ciertas problemáticas y categorías de análisis pertinentes para realizar nuestra propia lectura teológica y para el planteamiento de nuestra tarea evangelizadora. Compromiso, que se hace mayor, cuando las mismas ciencias humanas aceptan sus límites y se reconocen en estado de búsqueda interdisciplinaria (Ricub, 1997). De ahí también la necesidad de valorar y discernir la multiplicidad de aproximaciones a la hora de los planteamientos pastorales (Bravo, 1994, pp.12-17).

Se reconoce, entonces, que el conocimiento de lo “urbano”, fundamento de la reflexión sobre la evangelización, va más allá de una simple percepción inmediata y de una captación de datos sobre la ciudad, y se abre a todo un proceso epistemológico y hermenéutico complejo que integra diversas categorías geográficas, económicas, políticas, socioculturales y religiosas; que debe atender a los aspectos comunes y a los particulares, a componentes estructurales y coyunturales, así como a los diagnósticos precisos y sistemáticos, globales y sectoriales, seculares y religiosos, y a las proyecciones sobre los mismos. Además, es necesario considerar la ciudad dentro del contexto de la globalización y sus tendencias, pues encuentra en ella su centro de comunicación y expansión privilegiado.

El recurso a la historia de las ciudades como una categoría de comprensión, también es importante, pues al hacer una aproximación a su evolución se van reconociendo los aspectos que marcan la identidad de cada ciudad; los elementos esenciales que le dan sentido, y los que son simplemente transitorios. Es un hecho, que las urbes latinoamericanas encuentran las raíces de su identidad, no solo en el proceso de industrialización vivido en el siglo XIX, sino también en los acontecimientos de su colonización española o portuguesa y en los procesos de independencia y vida republicana, que han dejado su huella en ellas (González, 1983, p. 102). Esta visión histórica es cuestionada por algunos, que desconfían de una reflexión que tenga como presupuesto la continuidad fundamental de la ciudad, desde los tiempos bíblicos hasta hoy, dada la complejidad y la especificidad de la ciudad

contemporánea, y postulan la necesidad de estudiar cada ciudad en su momento histórico, en su dinámica específica, en sus complejas relaciones con el sistema político-económico mundial actual. (Antoniazzi, 1994, pp. 77-79).

Son muchas las categorías y datos que nos podrían hablar sobre la realidad del contexto urbano, dependiendo de las escuelas, de los enfoques que tengamos en cuenta. En este artículo tendremos en cuenta solo a la ciudad en cuanto contexto complejo y sus implicaciones en el desarrollo de la tarea evangelizadora.

## **La ciudad como contexto complejo**

La ciudad no es simplemente la suma de individuos o de estructuras sociales, sino que se configura por la articulación e interacción de muchas coordenadas, dando lugar a un contexto urbano, ambiente o dinámica dentro del cual se desenvuelve la vida diaria. El aspecto más significativo del contexto urbano es la tensión en la que deben vivir los ciudadanos, cuyas características más relevantes (Mongin, 2006), de acuerdo con nuestra intencionalidad evangelizadora, y basado en la opinión de algunos pastoralistas, son:

### **Tensión entre el sistema y el mundo vital, entre lo público y lo privado.**

La vida de los ciudadanos se desenvuelve hoy en medio de la tensión constante entre lo público y lo privado, el sistema y el mundo vital, lo estructural y lo vivencial, lo global y lo local. En la cultura agraria los límites entre estas dimensiones de la vida estaban bien definidos, pero actualmente dichos límites se han perdido y se da una mutua intervención, generando un ambiente complejo en medio del cual los individuos deben construir y dar sentido a sus vidas (Antoniazzi, 1994, p. 80)

- a) *El sistema - estructuras sociales – lo público*: es la esfera de las macroestructuras económicas, políticas, sociales, técnicas, que actúan de manera auto referencial y cuyas actividades condicionan a los individuos. Dichas estructuras se reconocen de acuerdo con indicadores propios que permiten tener una visión del sistema dentro del cual se desenvuelven los ciudadanos (Wanderly,

1994, pp. 56-60); estructuras que viven en permanente alteración y diversificación.

Algunos rasgos que caracterizan el sistema urbano latinoamericano actual, mencionados en los análisis de los teólogos, son:

- El neoliberalismo, como ideología dominante del sistema, ha conducido a la concentración de capitales en ciertos sectores sociales, en detrimento de otros, generando el empobrecimiento de muchos, la falta de un desarrollo humano y social más democratizado, y por tanto dinámicas de exclusión a nivel del trabajo, de la vivienda, de la educación, de la cultura, del comercio, de los bienes y servicios; se ha desarrollado un círculo vicioso de injusticias y violencia que se teje sobre todo en los contextos de la periferia urbana, sin un mayor compromiso de justicia social por parte del Estado y de los demás ciudadanos, y que se complica cuando los centros de decisión se han desplazado a otros contextos, por causa de la globalización de la economía. La falta de inversión económica y social en el campo ha llevado a la migración forzosa hacia las ciudades en busca de mejores oportunidades de trabajo; pero la mayoría de los migrantes o desplazados, al no ser incluidos en los sistemas productivos, terminan en situaciones infrahumanas en las periferias. (Contraloría Nacional de la República, 2002, pp. 3-40).

Detrás de estas situaciones sociales hay también un contexto de desarraigo cultural, ante la imposición de formas de pensar, actuar, sentir y expresarse, por parte de quienes controlan los medios masivos de comunicación y los ponen al servicio de intereses particulares.

- En la vida pública de la ciudad han surgido nuevos actores sociales que hacen parte de las dinámicas urbanas. Actores o sujetos que desarrollan una presencia y un papel activo en la construcción de la ciudad o que reclaman precisamente sus derechos en esa gestión. Trabajadores, desempleados, asociaciones civiles, empresarios, comerciantes, industriales, afroamericanos, etnias indígenas, mujeres, jóvenes, niños de la calle, prostitutas, organizaciones no gubernamentales (ONG) etc. tienen una presencia que día a día va influyendo más en la configuración de las ciudades latinoamericanas (Wanderly, 1994, pp. 52-56).

- Como ya se ha comentado, durante la década de los 60 se afirmó la desaparición de la religión ante el avance del secularismo. Sin

embargo, en los siguientes años se ha tenido que reconocer su protagonismo social y político dentro de la sociedad, en diversos países y circunstancias. Esta presencia pública de las instituciones religiosas hoy está marcada por una polarización de tendencias: una neoconservadora, reivindicando la unidad religiosa de la sociedad, y otra progresista, aceptando la pluralidad e inclinándose por un macro-ecumenismo en el servicio a la sociedad. (Antoniazzi, 1997, pp. 76-79).

- b) *El mundo vital - vida cotidiana – lo privado*: es la esfera de la experiencia subjetiva de los ciudadanos, quienes al trabajar, establecer relaciones, sufrir, gozar, en medio del sistema, van dando un sentido a sus vidas. En la evolución de los análisis sobre la ciudad se ha reconocido al ciudadano inmerso dentro de una cultura, no como un sujeto pasivo ante las estructuras y sus ideologías, sino como un sujeto que afronta, padece, reelabora, y asume desde su propia situación dichas estructuras, llegando a influir sobre ellas.

La vida cotidiana, sus ritmos, sus dinámicas subjetivas, sus ritos y símbolos, adquieren entonces un valor fundamental para el análisis de la ciudad, puesto que permiten reconocer las redes que se tejen, paralelas a las estructuras y que junto con ellas, conforman el entramado de la ciudad. Este reconocimiento no se hace sin referencia a una crítica del sistema, pues puede terminar encubriendo el orden subyacente y objetivo dictado por los intereses económicos y políticos que apoyan una cultura fragmentada.

Al mirar la ciudad desde la óptica de los ciudadanos, se puede reconocer la vida urbana como un drama, en el que ilusiones, anhelos y aspiraciones se ven frustrados o cumplidos con gran esfuerzo. El deseo de lograr mejores niveles de vida, adquirir una mejor educación, disfrutar y admirar la fascinación de la ciudad, arrastra a los hombres del campo hacia la ciudad, introduciéndolos en un contexto que no se entiende y que se experimenta como caos. De ahí la necesidad de encontrar espacios o momentos donde se pueda transformar ese caos en cosmos: se amplía el concepto de vida familiar, se multiplican los compadrazgos, las fiestas, se generan modos alternativos de subsistencia económica (prestamistas, casas de empeño, economía informal

etc.), se “marcan” territorios generadores de identidad, la religiosidad popular adquiere una fuerza particular junto a elementos mágicos, se crean nuevas formas de juego y recreación (Méndez, 1990, pp. 56-59). La ciudad puede ser un caos o un cosmos para sus habitantes; su identidad vive en esa tensión, entre el sentido y el sin sentido:

En este momento, sintiendo la amenaza del caos, el ciudadano pide a la ciudad respuestas, sentidos; le pide que ella misma sea una respuesta a sus exigencias de sentido. Las cosas de la ciudad tienen sentido y por tanto dan respuesta a la ansiedad del ciudadano si sirven para que él se realice más plenamente como hombre. (Méndez, 1990, p. 58)

La ciudad vivida por sus habitantes, también está marcada por una permanente absolutización de las individualidades, al margen de una dimensión social de la existencia. La experiencia individual se pone como criterio exclusivo de las verdades y de las decisiones, al margen de las realidades sociales, creando una ética del instante, de la urgencia y del bienestar personal. Este individualismo también es causa de exclusión y de la falta de solidaridad para con los más pobres y marginados, pues aparta a las personas de todo compromiso real con los otros, de todo punto de referencia absoluto, remitiéndose únicamente a sí mismos como instancia última (Libânio, 1996, pp. 16-18).

Por tanto el habitante de la ciudad desarrolla su existencia inmerso en estas dos esferas: condicionado por el sistema y las estructuras sociales, pero a la vez, en una reelaboración y reapropiación de la ciudad desde su experiencia vital cotidiana, que también llega a condicionar el sistema. Existe una ciudad planeada y simultáneamente una ciudad vivida. Uno de los retos actuales está precisamente en superar la dicotomía que hay entre estos dos ámbitos, buscando que el sistema tenga como punto de referencia las necesidades y finalidades de los individuos y adquiera un sentido más humano; y que a la vez los individuos asuman sus responsabilidades frente a la ciudad. Reto que plantea también a la Iglesia y a todos sus miembros. (Comblin, 1996, pp. 18-30).

## Entre lo individual y lo plural, heterogéneo y multicultural

El pluralismo<sup>1</sup> es un elemento primordial de la ciudad. En ella no se encuentra una única forma o modo de ver la vida y de juzgar el valor de los acontecimientos, pues conviven diversas concepciones y criterios en torno a las mismas realidades. Ya no hay una sola mentalidad o patrón de costumbres desde los cuales se interprete todo, como se hacía en los pueblos. La ciudad presenta variedad de experiencias, nuevos paradigmas, en todas las áreas de la vida. Pero

El pluralismo de modos de vivir y pensar, al mismo tiempo que libera a las personas de rígidos cánones, las desorienta por la pérdida de referencias fundamentales y de relaciones primarias que la ciudad menor tenía, generando fragmentación de la vida y de la cultura. (Libânio, 1997, p. 42).

La heterogeneidad<sup>2</sup>:

La ciudad no es una sociedad homogénea como la aldea; es esencialmente diversidad y heterogeneidad; idealmente es el encuentro de los valores humanos del universo. El humanismo urbano crece por el contacto de las diversidades. La ciudad es unidad de las variedades por la conciliación y la síntesis superior entre los antagonismos. (Comblin, 1967, p. 143).

También se puede afirmar que:

La ciudad es cruelmente heterogénea. Puede guardar lo autóctono, lo raizal, como una huella ciertamente; o como una de sus curiosidades que puede ser mirada con simpatía y nostalgia. Pero su verdadera ley es ir superando e ir dejando atrás (Méndez, 1990, p. 15).

La multiculturalidad<sup>3</sup>: El momento presente camina a una revaloración de las culturas. En la gran ciudad no hay una cultura monolítica,

---

1 Se entiende por «pluralismo», el sistema por el cual se acepta o reconoce la diversidad de doctrinas o posiciones.

2 Se entiende por «heterogéneo», el compuesto de partes de diversa naturaleza u origen.

3 Se entiende por «multiculturalidad», la convivencia simultánea de diversas culturas.

uniforme, sino que va dándose una convivencia de muchas culturas y por tanto de expresiones culturales. Cada cultura exige respeto y participación en la organización social. Se habla entonces de las culturas indígenas, afro-americanas y mestizas; de la cultura de las mujeres, de los jóvenes; de la cultura de los distintos barrios etc. (Comissao Episcopal Regional, 1981, p. 30).

Todo este contexto, de lo múltiple, lo diverso, lo plural, presiona a los habitantes hacia una cierta tolerancia, aprendiendo a convivir con las más diferentes posturas, favoreciendo el respeto de la subjetividad, pero impregnando la conciencia de un relativismo delante de los valores, las verdades y los comportamientos. (Libânio, 1972, p. 233).

Y es en este contexto en el cual deben desarrollarse las individualidades, la originalidad de cada persona, encontrando por un lado un ambiente propicio, pero por otro lado, lo masivo lleva a buscar la originalidad por fuera de las márgenes de la cultura o en una actitud contracultural, y sobre todo en el ámbito del consumo. (Ramos, 2008).

## Entre la libertad y la fragmentación

La primera visión que se tiene sobre la ciudad resalta lo negativo, pero es un hecho que la estructura de la ciudad, su organización, su vida en general tiene aspectos que favorecen la libertad de los habitantes, en cuanto fomentan un mejor ejercicio de la capacidad de autodeterminación, de toma de decisiones. Esa libertad está favorecida por distintos aspectos: Las múltiples ofertas y posibilidades a la hora de tomar decisiones; las posibilidades de escoger las personas para relacionarse; la posibilidad de confrontar ideas con otros; la disminución del control social y religioso; el acceso a mayor información; la mujer en la ciudad se reconoce más independiente; la ciudad se considera el espacio propio de los jóvenes; en la ciudad han surgido los movimientos que luchan por los derechos humanos y sociales.

Este aire de libertad genera por supuesto mucha frustración, al empezar a descubrirse que las posibilidades de elección están condicionadas por muchos aspectos, sobre todo por la condición socioeconómica. Pero ante la posibilidad de regresar la respuesta no siempre es positiva, porque se han respirado ciertos aires que no se quieren perder. El sentido de identidad, de pertenencia entra en crisis, ante el cúmulo de posibilidades que no se quieren dejar.

La multiplicidad de culturas, pensamientos, informaciones y ofertas impide captar la realidad bajo una sola mirada para reconocer su unidad, generando una fragmentación de la identidad personal y cultural. Los ciudadanos participan, con un ritmo acelerado, de diferentes segmentos de la vida de la ciudad: estudio, transporte, recreación, trabajo, grupos de interés, etc., lo cual produce experiencias múltiples, pero efímeras y fragmentadas. Esta experiencia de fragmentación crea un colapso a la hora del ejercicio de la libertad, de dar significado a las cosas y sobre todo a la hora de dar un sentido a la vida, desde la dimensión religiosa. (Cruz, 1993).

## **Entre la red de relaciones y de dependencias humanas**

En una ciudad la especialización de funciones hace que se necesite de un ejército de trabajadores para poder tener cualquier cosa, aun un pedazo de pan. Hora tras hora dependemos de miles de personas. Todos dependen de todos. De ahí que con facilidad se generen conflictos, pero también la posibilidad y necesidad de formar una conciencia comunitaria.

Se necesita de una “ecología urbana”, de un equilibrio, de una preservación del medio ambiente necesario para que haya una calidad de vida (como cuidado de las calles, las plazas, respeto con todo lo que sirve a la comunidad). Dañar lo que es de la comunidad es lesionar al hermano en sus derechos.

Esta dependencia, a pesar de ser fundamental, no es visible de forma inmediata. Ver esta relación exige una educación. El mismo trabajo es un servicio a la colectividad, sin olvidar sus propios conflictos.

La proximidad física o geográfica, sin embargo, ya no es el criterio de las relaciones. Hoy se escoge a las personas con las que se quiere entablar una relación, puesto que es imposible tener intimidad con toda la gente con la que compartimos el espacio. La territorialidad es hoy construida desde lo geográfico, pero también desde los intereses personales. Si no me gusta la parroquia busco otra. Surgen grupos según intereses, los cuales tienden a cerrarse o ser autosuficientes. El gran objetivo de los grupos se vuelve “pertenecer al grupo”, en vez de asumir, con la ayuda del grupo, los proyectos por la construcción de la sociedad.

## **Entre la red de informaciones y desinformaciones**

Los habitantes de las ciudades son bombardeados por una cantidad enorme de informaciones, que no siempre consiguen asimilar, pero que sin duda modifica sus horizontes de comprensión. La carga de informaciones contribuye a formar un espíritu crítico y de controversia. La información contribuye a aumentar las diferencias entre generaciones y entre grupos. La multitud de comunicaciones y de experiencias a las que se tiene acceso en la ciudad, genera una especie de competencia por captar la atención de los ciudadanos. La ciudad es hoy una red de comunicaciones e informaciones, imposible de controlar, o de captar en su totalidad. Únicamente podemos tener percepciones de fragmentos de esta red, de la cual solo somos un nodo más.

## **Entre «lo tiene todo» o «no tiene nada»**

Existe la idea de que en las ciudades se consigue todo; se pueden hacer todo tipo de compras, se va a estudiar en las mejores instituciones; están los hospitales especializados, las posibilidades de trabajo. Las ciudades lo tienen todo para todos. Sin embargo, luego de un tiempo de estar en la ciudad se descubre que la posibilidad de acceder a todo no es tan cierta, pues los bienes y servicios no alcanzan para todos. De ahí que se hable de las dinámicas urbanas de exclusión y de inclusión.

Además, muchos de esos bienes y servicios sirven como marcas de un status o prestigio social, particularmente fascinante para los jóvenes, que están en un proceso de autoafirmación y necesitan de esas señales para sentirse socialmente aprobados.

La tecnología que se halla en las ciudades da un rostro particular a la vida de los ciudadanos, pero no es directamente proporcional a la calidad de vida de los habitantes. Junto a los avances tecnológicos conviven circunstancias anti o inhumanas que no permiten un auténtico desarrollo. Pero es un hecho que la tecnología le da un rostro a la ciudad.

La variedad se tiene también en el campo religioso: religiones, esoterismos, filosofías de la vida se ofrecen como en un mercado de la fe, para que los clientes escojan y hagan combinaciones según sus necesidades. (Benedetti, 1994, p. 70).

Las actividades lúdicas son la mayor oferta, puesto que se convierten en alternativa frente a la rutina y el ritmo pesado de la vida. Las prácticas religiosas entran necesariamente en competencia con esta oferta.

Hombres y mujeres conviven diariamente con ideas y modos de vivir diferentes, en una ciudad multicultural y perciben que hay muchas formas de hacer el bien, diferentes de las que se postulaban como las únicas. La multiplicidad urbana cuestiona los moralismos y los preconceptos. Muchos valores fundamentales y necesarios son relativizados. Pero también nuevas formas de pensar pueden surgir.

## **La ciudad como construcción social que hacen los sujetos**

En el desarrollo de las ciencias que investigan la ciudad, la pregunta por la identidad de la misma se ha ido transformando en otro cuestionamiento: ¿qué es ser urbano en nuestras sociedades urbanas? ¿Qué significa ser ciudadano hoy?, ¿cómo se lleva a cabo este proceso? Se ha dado un desplazamiento de la visión geográfico-espacial, arquitectónica y organizativa de la ciudad hacia una comprensión más antropológica de la misma y comprendiéndola como una red cargada de múltiples relaciones y significaciones en permanente construcción y expansión (Silva, 1997).

La ciudad es un fenómeno que se abre en muchas dimensiones y que actúa en múltiples interacciones tejidas por lo histórico-social. Es una “unidad” socio-espacial que sirve de soporte a la producción cultural, a la innovación social y a la actividad económica de la sociedad contemporánea. Debe ser pensada desde la perspectiva de la complejidad; es un tejido de significaciones heterogéneas inseparablemente asociadas y diferenciadas; presenta la paradoja de lo individual y lo múltiple en la confluencia de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen el universo de lo urbano, como creación (Giraldo, 1996, p. 15).

La ciudad es entonces considerada, no como algo estático o como algo ya dado, sino como una realidad sociocultural en permanente creación o construcción; en ella, lo físico produce efectos en las maneras

de darle sentido a las cosas de la ciudad, lo objetivo sobre lo subjetivo, y a la vez, las representaciones que se hacen los sujetos sobre la urbe afectan y guían su uso social, su concepción espacial. Los ciudadanos dejan de ser vistos como simples objetos pasivos y empiezan a ser reconocidos como actores capaces de dar rostro concreto a la vida de la ciudad, en una interacción compleja de muchos factores.

Tal como cualquier otro ser vivo produce su entorno, en el momento contemporáneo nosotros producimos la ciudad que, a su vez, nos produce para que la reproduzcamos, en un movimiento constante que, sin embargo, adquiere sentido creativo cuando con la imaginación (esto es, la psiquis, el lenguaje, la discusión, la participación) los humanos podemos revolucionarlo para producir una urbe diferente. (Viviescas, 2000, pp. 51-52).

La ciudad vivida, interiorizada e imaginada por los ciudadanos adquiere entonces toda su importancia, pues se convierte en factor determinante del proceso de creación permanente de lo urbano, del rostro concreto de cada ciudad, que se parece a sus creadores, quienes a su vez son hechos por la ciudad.

Lo subjetivo, lo simbólico, lo imaginario, adquiere un valor clave a la hora de comprender la complejidad de nuestras ciudades, pues aunque hay una interacción con lo objetivo, lo racional, lo visible y cuantificable, sin embargo la cultura latinoamericana, se define más por sus fantasías, sus simbolismos e imaginarios sociales, capaces de dar un rostro concreto a nuestras ciudades, tal como lo analiza el antropólogo colombiano Armando Silva en todas sus investigaciones urbanas (Silva, 1997), o como lo expresa muy bien la narrativa latinoamericana, y que García Márquez llama: “realismo mágico”.

Desde este paradigma de comprensión de la ciudad, se reconocen otras categorías significativas de carácter simbólico, no tenidas antes en cuenta, a la hora de comprender al sujeto urbano dentro de su contexto, pero que son pertinentes desde nuestra perspectiva evangelizadora. Particularmente nos fijaremos en los imaginarios sociales urbanos.

## Los imaginarios sociales urbanos

Cuando se habla de los imaginarios sociales urbanos se hace referencia al proceso de construcción social de la realidad urbana, a la manera como los individuos y los grupos sociales entran en la construcción

de lo que llamamos “ciudad” o “lo urbano”, junto al desarrollo y planeación que hacen de ella sus organismos oficiales.

Junto a la realidad física y geográfica, es decir, a la ciudad objetiva, hay que reconocer la ciudad subjetiva, construida por mecanismos psicológicos y simbólicos interactivos, por los territorios virtuales que marcan los ciudadanos con sus usos, recorridos, evocaciones y sueños; por las rutinas y ritmos que establecen; por las redes de significación que se tejen. De ahí que se hable hoy de cómo múltiples ciudades existen simultáneamente en una: la ciudad planeada, la ciudad usada, la ciudad soñada; o la ciudad racionalizada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada, etc. (García Canclini, 1997).

La ciudad aparece como una inmensa red simbólica originada en el deseo e imaginación de sus habitantes, quienes desde sus imaginarios urbanos se apropian de sus espacios, y junto con las realidades objetivas, le dan a la ciudad un estilo particular. Cada ciudad se parece a sus creadores y éstos a su vez son creados por su ciudad. Así lo expresan los antropólogos Néstor García Canclini y Armando Silva:

Ante todo, debemos pensar en la ciudad a la vez como lugar para habitar y para ser imaginado. Las ciudades se construyen con casas y parques, calles, autopistas y señales de tránsito. Pero las ciudades se configuran también con imágenes. Pueden ser las de los planos que las inventan y las ordenan. Pero también imaginan el sentido de la vida urbana las novelas, canciones, películas, los relatos de la prensa, la radio y televisión. La ciudad se vuelve densa al cargarse con fantasías heterogéneas. La urbe programada para funcionar, diseñada en cuadrícula, se desborda y se multiplica en ficciones individuales y colectivas. (García Canclini, 1997, p. 109).

La ciudad corresponde a una organización cultural de un espacio físico y social (...) Podemos decir que lo real de una ciudad no está sólo en su economía, su planificación física o sus conflictos sociales, sino también en las imágenes imaginadas construidas a partir de tales fenómenos y también las imaginaciones construidas por fuera de ellos, como ejercicio fabulatorio, en calidad de representación de sus espacios y de sus escrituras. (Silva, 1997).

La ciudad es entonces el resultado de muchos puntos de vista ciudadanos, el efecto de muchos deseos; de la ciudad vivida, interiorizada y proyectada por los grupos sociales que la habitan, la recorren e

interactúan con ella. La ciudad es creación de los imaginarios urbanos de los ciudadanos, es decir, del conjunto de imágenes mentales y deseos de la colectividad, adquiridos a lo largo de su historia, que organizados por las mediaciones simbólicas (mitos, símbolos, ritos, creencias, mentalidades etc.), expresan una visión del mundo, unos valores, unos significados, existenciales que posibilitan y condicionan la percepción e interpretación de la ciudad; la construcción de sus realidades sociales y sus modos de vivirlas y proponerlas; las instancias críticas y los proyectos de renovación y de futuro, que dan identidad a esa misma colectividad. No existen reglas que definan cómo se da esta dinámica de construcción y reconstrucción, puesto que responde más a conductas espontáneas que se asumen, definen y redefinen diariamente.

Se habla entonces de distintos tipos de imaginarios: de la familia, de la juventud, de la organización política, de la sexualidad, de la educación; imaginarios del espacio, como territorios, croquis, límites, rutas, centros y periferias; del tiempo, de la muerte, del amor; del miedo, de lo religioso; y se habla también de sus mediaciones, como por ejemplo: mitos y ritos urbanos, fábulas urbanas, geografía simbólica, emblemas y fantasmas urbanos. (Silva, 2004, p. 24).

Reconocer los imaginarios urbanos de los habitantes de Cali, de Bogotá, de Tunja y de cada gran ciudad, nos permitirá comprender una de las matrices desde donde se está gestando la cultura, los criterios de juicio desde donde los habitantes entienden y juzgan su propia vida, la viven y la proyectan.

Armando Silva, en su estudios semióticos sobre la cultura bogotana (1989 y 1998) menciona los imaginarios referentes a la ciudad misma, a los ciudadanos, a las otras ciudades, los referentes a la historia de la ciudad, al carácter de los bogotanos, al número de ciudadanos, a las calles de la ciudad, al aseo, la recreación, el sentido cívico, la televisión etc. (Silva, 1997). Es todo un campo por explorar y aprender de las investigaciones que se están haciendo. (Bravo, 2007).

## Los territorios urbanos

Uno de los efectos más interesantes de los imaginarios en la vida de la ciudad lo reconocemos en la manera como se le atribuye al espacio físico sentidos y valores más allá de su realidad, en lo que se ha llamado “territorializaciones y desterritorializaciones urbanas”. (Barbero, 1991).

El espacio físico, como primer referente de la ciudad, asume una nueva realidad cuando es “marcado” por los recorridos de los ciudadanos, quienes le atribuyen diversos significados, estableciendo nuevos centros, límites, periferias, fronteras, que existen como representaciones simbólicas, pero capaces de determinar los usos y los sentidos de la vida de los ciudadanos. (García Canclini, 1997, p. 109). Estos croquis mentales establecen un contexto dentro del cual los sujetos se autoreconocen, se sienten familiares y unos bordes simbólicos por fuera de los cuales se sienten extranjeros. Quien no conoce dichas fronteras y sus códigos se delatará como extranjero. Comportamientos, lenguajes, signos, marcan y reconfiguran el territorio físico y lo hacen ser la base de un territorio virtual con unos usos sociales y unos sentidos invisibles a los ojos de un extranjero. (Silva, 1997).

Un ejemplo claro lo encontramos en la construcción de centros comerciales, que luego de las distintas visitas y usos de los ciudadanos va adquiriendo un valor y un sentido específico. Es el punto de reunión, el lugar de interacción por excelencia; el lugar preferido por el 72,7 % de los bogotanos para hacer compras, de acuerdo con un estudio de Fenalco. (Espejo, 2006). Se habla de un promedio de 40 a 50 centros comerciales en Cali y en Medellín. O se habla de Unicentro de Tunja, de Pasto o de Pereira, los cuales, más allá de simples lugares para comprar son verdaderos territorios significativos para la vida de los que los frecuentan.

En Bogotá un estudio hecho en 1997 sobre la percepción de los ciudadanos frente al miedo, es decir los territorios marcados como generadores de miedo, dio el siguiente resultado: las localidades donde sus residentes viven en sus casas con más miedo son, en orden descendente: Ciudad Bolívar (80.7%), Santafé (67%), Engativá (64.6%), Suba (55.4%), Chapinero (55.2%) y Rafael Uribe (54.6%). Y las localidades en las que la gente trabaja o desarrolla sus actividades laborales con más miedo son: Engativá (63.2%), Santafé (58.4%), Rafael Uribe (55.4%).<sup>4</sup> En las conclusiones de la investigación se afirma:

---

4 En la localidad de Engativá fue muy clara la estereotipación y estigmatización de barrios, en donde se les atribuye algunas características que los desacreditan... Por ejemplo, Las Ferias, desde la década del sesenta se estigmatizó

El miedo es un sentimiento muy marcado en la ciudad, que debilita, fragmenta y aísla a quienes vivimos en ella. Es un sentimiento que se aprende, se propaga y se contagia... Dado que los niveles altos de miedo en la ciudad imaginada resultan bastante frecuentes, más que en la ciudad usada, podemos afirmar que la ciudad es pensada con más miedo de lo que es efectivamente vida; esto tiene dos explicaciones: la ciudad usada es conocida con más detalle y la existencia de la imagen determina el alejamiento cotidiano de dichos lugares...El terror ha paralizado el movimiento y la organización de las comunidades, ha impuesto la desconfianza recíproca y el aislamiento como norma de convivencia ciudadana, ha normalizado y legitimado el abuso del poder y la violencia. (Niño, 1998, pp. 131-133).

Una tarea fundamental para la real interacción con la ciudad está en la elaboración de los croquis que territorializan nuestros barrios y señalan los usos, los límites desde los cuales los ciudadanos construyen la ciudad y se la apropian. Una caracterización o tipología de estas reterritorializaciones la hace el Espacio de Pastoral Urbana de México, identificando una serie de “ciudades invisibles” que nos exigen una diversificación de nuestra acción pastoral. (Bravo, 2008).

## La experiencia religiosa urbana

Al tener en cuenta la dimensión imaginaria y simbólica de la sociedad urbana y su cultura, los pastoralistas han podido establecer la interacción entre la experiencia religiosa y el proceso mismo de construcción social de la realidad. De ahí que el campo de lo religioso refleje también el actual estado de fragmentación y recomposición de la cultura misma.

La mirada de esta realidad, desde la dinámica que crean los ciudadanos con sus imaginarios, y desde la relación de las simbologías religiosas, con las demás simbologías urbanas, ha permitido ampliar el horizonte de discernimiento de la religiosidad popular, como lo señala Seibold (2002); ha permitido reconocer las transformaciones mismas que ha sufrido el imaginario religioso por las transiciones de la

---

como Pueblo Quieto, porque se trancaban las puertas con cadáveres, y el barrio Bachué como Puerto Puñales por la cantidad de agresiones y heridos que allí resultaban...”, pp. 44-45. Cf. (Niño, 1998, pp. 44-45)

cultura moderna y posmoderna; y ha permitido entender mejor cómo los tiempos y espacios sagrados están siendo modificados por nuevos sentidos, de tal manera que las aspiraciones religiosas están siendo respondidas por realidades seculares de la ciudad, como lo reconocía Libânio (1996) también ha permitido entender de manera diferente el pluralismo de ofertas religiosas y el lugar imaginario que ocupa la Iglesia católica dentro del contexto urbano.

Reconocer la complejidad del tejido religioso urbano y su permanente recreación desde las dinámicas subjetivas y sus proyecciones simbólicas, es esencial para poder afrontar el desafío de una convivencia respetuosa de la diversidad religiosa, para el discernimiento de los signos del Reino de Dios en la ciudad y para el desarrollo de la actividad misionera inculturada.

La vuelta sobre los procesos simbólicos ha permitido reconocer, como lo evidencia el sociólogo Cristian Parker, una de las transformaciones más complejas que está viviendo el mundo contemporáneo, pues algunos bienes y servicios de la vida cotidiana, están adquiriendo una cualidad especial, más allá de su uso convencional, al ofrecer la posibilidad de satisfacer necesidades de tipo más profundo, de orden simbólico. Por ejemplo, los objetos desarrollados por las nuevas tecnologías y los sistemas de comunicación, como los celulares, las computadoras, la Internet, se están convirtiendo en verdaderos “íconos electrónicos”, en “mitos”, con una carga simbólica sagrada de *tremendos y fascinantes*, cuya posesión y uso posibilitan una especie de reinención maravillosa del mundo, en una dialéctica entre secularización y resacralización, que rompe la cotidianeidad (percibida como caos) y la resignifica (la hace cosmos). (Parker, 1993, pp. 285-286). Así, los bienes seculares están desplazando a los ritos litúrgicos y las simbólicas de las religiones tradicionales, en una especie de “*camuflaje de lo sagrado*”, como lo menciona Libânio:

Se produce en el mundo urbano un verdadero camuflaje de lo sagrado, al transferir a las realidades seculares estructuras propias del mundo religioso...El camuflaje, teológicamente hablando, dificulta la percepción del trascendente presente en la realidad humana. Establece una relación deformante entre trascendencia e inmanencia... En otros términos, lo religioso (templo) desciende

al nivel inconsciente, cuyas operaciones son incontrolables, mientras que lo profano (el centro comercial) comanda directamente las decisiones. Para una verdadera y auténtica experiencia religiosa, ambas realidades deben estar al nivel de la consciencia y de la decisión. Esta es una de las grandes dificultades teológico-pastorales de la ciudad. Las aspiraciones religiosas, se viven en el inconsciente, sin libertad ni control sobre ellas, ahogadas en un mar de requerimientos seculares. (p. 79).

Otros ejemplos de este efecto de camuflaje de lo sagrado se encuentran en la pasión por el fútbol, por las telenovelas, en la visita a los centros comerciales, en los nuevos parques de diversiones, en las “zonas rosas”<sup>5</sup>, en la pasión por los cantantes de moda y por la música profana en general, etc. Estas realidades-símbolo hacen replantear aquella difundida afirmación o temor, que dice que el problema más grande de la evangelización es la competencia que generan las sectas.

De igual manera, se puede verificar un proceso inverso, por el cual las simbologías sagradas que fueron generadas por el cristianismo, están siendo resignificadas por la sociedad de consumo, puesto que en su dimensión signifiante siguen siendo las mismas, pero en su dimensión significada han cambiado de acuerdo con los intereses de quienes manejan las dinámicas del mercado. El ejemplo más claro se tiene en la celebración de la navidad, resignificada como una temporada de compra y de fiesta, pero lejos de su real sentido cristiano.

El sociólogo colombiano William Beltrán, refiriéndose a este fenómeno de resignificación de la navidad, dice:

Una hipótesis al respecto es que la Navidad está adquiriendo nuevos significados, se mantiene la forma del ritual pero se transforma su contenido, acomodándose a los nuevos dioses y valores de un mundo pluralista, hedonista, consumista y globalizado... La Navidad ya no es una ocasión para fortalecer su fe cristiana, más bien representa un formato social para afianzar los lazos fraternales. La novena se convierte en una disculpa para estar juntos...

---

5 Un estudio semiótico sobre los deseos que mueven a los que frecuentan los bares de la zona Rosa de Bogotá y de otras dos zonas de la ciudad, mostró que se identifican con los deseos de quienes acuden a las diversas sectas que hay en la ciudad. Cf. J. Pérgolis, L. Orduz y D. Moreno, 1998.

Los medios de comunicación generan la percepción social de que la felicidad es directamente proporcional a la cantidad de regalos que se recibe y a su precio... La Navidad está mudando nuevamente para dejar de ser una fiesta cristiana y convertirse en una fiesta secular que rinde culto a nuevos dioses como el consumo y el placer. (Beltrán, 2004).

También se puede constatar la resignificación de las simbólicas sagradas oficiales, como la liturgia, causada por las dinámicas propias de la religiosidad popular o de las nuevas experiencias de religiosidad posmodernas, como la Nueva Era. El sentido original de los ritos litúrgicos, de las devociones a los ángeles, a los santos<sup>6</sup>, etc., convive con otros sentidos, conscientes o inconscientes, seculares o trascendentes, privados o públicos, que provienen de otros ámbitos o intereses. Esta re-significación, permite evidenciar el potencial creativo que siempre ha encerrado la dimensión subjetiva y simbólica de la cultura y de la experiencia religiosa, a pesar de las dinámicas de objetivación de lo religioso o de secularización que hay en la sociedad actual.

En general, toda esta complejidad de la experiencia religiosa en la ciudad ha dejado, luego del discernimiento, un gran interrogante sobre las prácticas pastorales actuales y su adecuación a estas situaciones (Libânio, 1996), pero sobre todo ha dejado un reconocimiento de cómo Dios sigue trabajando por extender su Reino, en medio de las dinámicas subjetivas y objetivas de construcción de la realidad social y del campo religioso, y un reconocimiento de la condición de búsqueda permanente de sentido en que vive el hombre, a través de la vida misma de la ciudad. Igualmente se constata la capacidad profética y crítica que sigue teniendo el Evangelio, al ser generador de imaginarios alternativos desde las dinámicas urbanas cotidianas de lucha por dar un sentido más humano y digno a la vida, sobre todo entre los excluidos, y que se constituyen en un llamado a la comunión y misión de la Iglesia, quien si permanece atenta a las voces y acciones del Espíritu

---

6 Un ejemplo está en el estudio sobre la devoción a San Judas y su imaginario de fertilidad, en México DF, mencionado en las mesas de trabajo del Congreso Interamericano de Pastoral Urbana (México DF, 2001). Cf. EPU, La ciudad: desafío a la evangelización, o.c., 266.

en la ciudad, debe responder con una acción evangelizadora actual, creíble y eficaz. (Trigo, 1992).

## Nueva actitud y manera de acercarnos a la realidad urbana

El principio de Encarnación ha llevado al reconocimiento de cómo la ciudad, entendida ella como una construcción humana, también habla a su manera de Dios; de ahí que evangelizar no sea hablar de Dios a la ciudad, sino primero dejar que la ciudad hable de Dios, del Dios de la historia, del Dios de Jesucristo Resucitado, quien está tejiendo lo humano y lo divino en medio de las sombras y luces de la misma ciudad, en medio de esas múltiples ciudades invisibles, que existen bajo las mismas calles, casas, edificios y nombres, aunque “los dioses que habitan bajo esos nombres y en esos lugares se han marchado sin decir nada y en su lugar han anidado dioses extranjeros”, como decía Ítalo Calvino en su libro sobre las ciudades. (Calvino, 1990, p. 44).

Evangelizar la ciudad exige entonces a todos los agentes reconocerse primero como extranjeros que desean comprender cómo los ciudadanos van dando forma a su ciudad, cómo lo que se ve ha llegado a ser, también desde lo que pasa en la mente y en el corazón de sus habitantes; por eso no basta tener un mapa físico de la ciudad, un diccionario del idioma que allí se habla y un libro de las estadísticas sociales, para llevar a cabo los propósitos pastorales. Es necesario reconocer que el barrio no son solo calles, tiendas y gente, sino que hay una vida interior, una memoria y una imaginación que hace ver cada calle distinta, cada esquina con un matiz particular, pues una es la esquina de los jóvenes y la otra la de los obreros, en esta acera mataron una persona y en aquel lugar fue donde se apareció la Virgen. La “zona Rosa” no es sólo la calle llena de bares, sino que es el lugar de las experiencias que rompen la cotidianidad, el lugar del encuentro y de la espontaneidad que va más allá de todo. El centro comercial no es solo la acumulación de almacenes en un sitio, sino que es la oportunidad de estar seguros, de soñar con las vitrinas, de observar lo bello y tener la oportunidad de sentirse importante al comprar algo. Los problemas de la escuela no son solo los problemas de la falta de estudio, sino que las

dinámicas internas de interacción entre los pares dominan la atención y son la fuente de los conflictos o de las alegrías. El grupo parroquial no es solo la oportunidad de vivir la fe en el compromiso, sino que es la posibilidad de salir de la casa, de interactuar, de ser reconocido por otros, de respirar más allá de los problemas del hogar.

Cuando se está atento a la realidad urbana, en sus dimensiones objetivas y subjetivas, la misma ciudad empieza a decir qué se debe hacer y por dónde se puede hacer. La ciudad empieza a mostrar el drama humano que contiene, y los tesoros de humanidad que guarda; las dinámicas de democracia y justicia que genera, pero también las situaciones de exclusión.

Y si se fija la atención, como lo han analizado los pastoralistas, particularmente sobre la manera como los ciudadanos desarrollan esas dinámicas solidarias o cómo afrontan las de exclusión, con estrategias de supervivencia simbólicas impulsados por sus imaginarios solidarios, se van a ver más en claro los signos de la presencia de Dios y de su obra de salvación o por el contrario de su ausencia. Si se está atento a la manera como la gente en la ciudad, a través de ciertos ritos, símbolos o mitos, da un sentido particular a lo que hace para experimentar seguridad en medio de la fragilidad, o consuelo en medio del sufrimiento, o protección y dependencia de otro más poderoso en medio de la soledad, o redención en medio de la anulación y la injusticia presentes, se podrá empezar a entender por dónde la gente está buscando la experiencia religiosa, la experiencia de salvación, de trascendencia<sup>7</sup>; por dónde está Jesucristo salvando y por qué la Iglesia no está siendo suficientemente significativa para estas búsquedas.

Es interesante y pertinente el diagnóstico que hace J. Mardones de la situación: El diagnóstico... se puede condensar en los siguientes pasos: a) el catolicismo ha vivido una posición de dominio sociocultural que ha conducido a un formalismo sacramental; b) como consecuencia

---

7 También están a la base de esa experiencia religiosa re-significada la búsqueda de aquello que genera un sentimiento de solidaridad con todo el cosmos y su destino, un sentimiento personal de la dignidad moral y de responsabilidad ante los momentos importantes de la vida, un sentimiento de protección frente a lo desconocido y que causa temor.

nos encontramos frecuentemente con un sacramentalismo acartonado o ritualista desadaptado para la sensibilidad simbólica de nuestra sociedad y cultura, especialmente joven; c) de lo que se deduce la insuficiencia o carencia de alimentación simbólica de una sociedad y unos colectivos que buscan saciar esta hambre mediante otros rituales de tipo secular (reencantamiento de la sociedad). (Mardones, 2003, p.175).

Por supuesto ante este desafío se debe aprender a observar con mayor detenimiento, con mayor agudeza, y sobre todo aprender a discernir esas expresiones de búsqueda en medio del mercado simbólico que las ideologías dominantes han generado también para legitimarse a sí mismas y mantenerse. No se pueden hacer juicios *a priori*, sino que se debe escuchar-observar y discernir para poder responder.

Bien lo dice el Papa Francisco al referirse a la evangelización en las grandes ciudades:

Se impone una evangelización que ilumine los nuevos modos de relación con Dios, con los otros y con el espacio, y que suscite los valores fundamentales. Es necesario llegar allí donde se gestan los nuevos relatos y paradigmas, alcanzar con la Palabra de Jesús los núcleos más profundos del alma de las ciudades. No hay que olvidar que la ciudad es un ámbito multicultural. En las grandes urbes puede observarse un entramado en el que grupos de personas comparten las mismas formas de soñar la vida y similares imaginarios y se constituyen en nuevos sectores humanos, en territorios culturales, en ciudades invisibles. Variadas formas culturales conviven de hecho, pero ejercen muchas veces prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo. (S.S. Francisco, *Evangelii Gaudium* 74).

# Bibliografía

- Antoniazzi, A. (1997). Novas reflexões sobre pastoral urbana. En J. Cobo. (Org.), *A presença da Igreja na cidade II, novas abordanges*, (pp. 76-79). Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Antoniazzi, A. (1994). Princípios teológico-pastorais para una nova presenta da Igreja na cidade. En A. Antoniazzi; C. Caliman. (Org.), *A presença da Igreja na cidade*, (pp. 77-79). Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Bobsin, O. (1997) «Processo de urbanização e ação pastoral. Anotações sobre a tese de Rolf Schünemann», *Estudos Teológicos*, 37/ 2, 175.
- Martín Barbero, Jesús, (1991) «Dinámicas Urbanas de la Cultura, en:<http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/080908.pdf>
- Beltrán, W. (Diciembre 26 de 2004). ¿Cuál es el actual significado de la navidad?, *Periódico de la Universidad Nacional*, <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/68/18.htm>
- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). La construcción social de la realidad, Amorrtu, Avellaneda.
- Benedetti, L.R. (1994). A religião na cidade. En A. Antoniazzi; C. Caliman. (Org.), *A presença da Igreja na cidade*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Bravo, B. (1994). Análisis de la urbe (Tipos de). En B. Bravo (Comp.), *Diccionario de la pastoral urbana*, (pp.12-17) s.e., México.

- Bravo, B. *Simbólica urbana y simbólica cristiana. Puntos de convergencia para la inculturación del evangelio en la urbe de hoy*. Universidad Pontificia de México, México, s.f.
- Bravo, B. (2007). Imaginarios urbanos. En J. Legorreta. (Dir.), *Diez palabras clave sobre pastoral urbana en América Latina*, (pp.47-78). Estella, España: Verbo Divino.
- Bravo, B. (2008). *La pastoral urbana (A la luz de Aparecida)*. Bogotá. Colombia: Celam.
- Calvino, I. (1990). *Las ciudades invisibles*. Madrid. España: Siruela.
- Centro de Estudios Ecuménicos (CEE). (2002). *Fenomenología de la urbe. Iglesia: ¿dónde, cómo y con quiénes estás?* En EPU, *La ciudad: desafío a la evangelización*. México D.F. México: Ediciones Dabar.
- Comblin, J. (1967). *Ciudad, teología y pastoral*. En A.A.V.V., *La Iglesia al servicio de la ciudad- Elpu*. Barcelona. España: Dilapsa-Nova Terra.
- Comblin, J. (1972). *Teología de la ciudad*, Estella, España: verbo Divino.158.
- Comblin, J. (1996). *VIVER NA CIDADE*, Paulus, São Paulo 18-30 São Paulo, Brasil: Paulus.
- Comissão Episcopal Regional Sul 1 (CNBB). (1997). *A coordenação pastoral nos centros urbanos*, São Paulo.
- Comissão Episcopal Regional Sul 1 (CNBB), (1981) “*Pastoral Urbana*”, Edições Paulinas, São Paulo.
- Congreso Interamericano de Pastoral Urbana (2001). Cf. EPU, *La ciudad: desafío a la evangelización*, México DF, o.c., 266.
- Contraloría General de la República, (2002) «Colombia: una sociedad excluyente», en *Colombia entre la exclusión y el desarrollo*, CGR, Bogotá, pp. 3- 40.
- Cruz, T. (1993). Da, A catequese e o desafio da cidade. São Paulo, Brasil: Paulinas.
- Cuervo, L M. (1996). Ciudad y complejidad: la magnitud del reto. En F. Giraldo; F. Viviescas. (Comps.), *Pensar la ciudad*. (pp. 21-44). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores-Cenac-Fedevivienda.
- Davey, Andrew, (2003). *Cristianismo urbano y globalización*, Sal Terrae, Bilbao, 53-72.

- Espejo, C. (25 de marzo de 2006). Los nuevos “paseos domingueros” en Bogotá se viven en los centros comerciales. Recuperado de: *El Tiempo*, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1967498>
- Galilea, S. La urbanización y la Iglesia. Reflexión pastoral. (1967). En A.A.V.V. *La Iglesia al servicio de la ciudad- ELP*. Dilapsa-Nova Terra, Barcelona.
- García, C. N. (1997). *Imaginario urbano*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Giraldo, F. (1996). La ciudad: política del ser. En F. Giraldo; F. Viviescas (Comps.), *Pensar la ciudad*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- González, A. (1983). *Una Iglesia más evangelizadora en las grandes ciudades de A.L.* Medellín, Colombia: CELAM.
- Libânio, J.B. (1996). A Igreja na cidade, *Perspectiva Teológica* 28, 16-18.
- Libânio, J.B. (1996). Missão da Igreja na cidade - Pastoral urbana. En J. Cobo (Org.), *A presença da Igreja na cidade II*.
- Libânio, J.B. (2001). As lógicas da cidade, O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé, *Edições Loyola*, São Paulo, 72-74.
- Martín- Barbero, J. *Dinámicas Urbanas de la Cultura*. Ponencia presentada en el seminario “La ciudad: cultura, espacios y modos de vida” Medellín, abril de 1991. Extraído de la Revista Gaceta de Colcultura N° 12, Diciembre de 1991, editada por el Instituto Colombiano de Cultura. <http://132.248.35.1/cultura/ponencias/ponen2faseindice/Jes%C3%BAsmartin.htm>
- Méndez, R. (1990). *El fenómeno urbano*. Bogotá, Colombia: Celam.
- Mongin, O. (2006). *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Niño, F. (1976). *La Iglesia en la ciudad*. Roma, Italia: Universidad Gregoriana.
- Niño, S. (1998). *Territorios del miedo en Santafé de Bogotá*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo editores – Observatorio de cultura urbana.
- Parker, C. (1993). A religiosidade urbana. Impacto da urbanização na religião numa sociedade subdesenvolvida. *REB* 53, fasc. 210. Vozes, 283.
- Pérgolis, J.C., Orduz, L.F. y Moreno D. (1998). *La ciudad de los milagros y las fiestas. Redes y nodos en las creencias y la rumba en Bogotá*. Colombia: Tercer Mundo – Observatorio de cultura urbana.
- Ramos, J. y Segovia, J.L. (2008). Realidad urbana y parroquia: análisis y contraste. En Universidad Pontificia de Salamanca – Instituto Superior

- de Pastoral. *A vueltas con la parroquia: balance y perspectivas*, (pp. 65-120). Estella, España: Verbo Divino.
- Red de Investigadores de Cultura Urbana Sobre Bogotá (Ricub), (1997). *Perspectivas desde un encuentro*, IDCT-Observatorio de Cultura Urbana-Fmpca, Bogotá pp. 45-74.
- Reguillo, R. (2005). *La construcción simbólica de la ciudad*. México D.F., México: Teso-Ibero.
- Romero, J.L. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, Medellín.
- S.S. Francisco, *Evangelii Gaudium* 74.
- Scaralattelli, C. (1995). *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno a luz do pensamento de Mircea Eliade*. (Dissertação de Mestrado) UFMG, Belo Horizonte.
- Seibold, J.R. (2002). Pastoral comunitaria urbana. En EPU, *La ciudad desafío a la evangelización, Segunda Parte*, (pp. 52-62). México D.F., México: Ediciones Dabar.
- Silva, A. (1987). Los escenarios urbanos. En: *Signo y pensamiento* 11, Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 73-77.
- Silva, A. (1988). El territorio: una noción urbana», *Signo y pensamiento* 12, Universidad Javeriana, Bogotá, pp.81-91.
- Silva, A. Imaginarios. Métodos contemporáneos sobre ciudad: tribus, post-ciudades e imaginarios urbanos. En Fondo Mixto Para la Promoción de la Cultura y las Artes de Bogotá, D.C. (Ed.), *Red de investigadores de cultura urbana sobre Bogotá. Perspectivas desde un encuentro*. Bogotá, Colombia: FMPCAB 1997, pp.13-18.
- Silva, A. (1997). *Imaginarios urbanos*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.
- Silva, A. (2003). *Bogotá imaginada*. Bogotá, Colombia: CAB-UN-Taurus.
- Silva, A. (2004). *Imaginarios Urbanos: hacia el desarrollo de un urbanismo desde los ciudadanos*. Bogotá, Colombia: Metodología, ed. Convenio Andrés Bello-UN.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Barcelona, España: Paidós.
- Trigo, P. (1993). *Del Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*. Managua, Nicaragua: Centro Ignaciano de Centro América. pp. 19-32.

- Vergara, A. (2001) (Coord.), *Imaginarios: horizontes plurales*. Ciudad de México D.F., México: Conaculta-Inah.
- Viviescas, F.(2000). Pensar la ciudad colombiana: el reto del siglo XXI. En C. Torres, *et al.* (Comp.), *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*. (pp. 51-52). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.
- Wanderly, L.E. (1994). Pastoral urbana: sujeitos e estruturas. En A. Antoniazzi; C. Caliman (org.). *A presença da Igreja na cidade*. (pp. 56-60). Petrópolis, Brasil: Vozes.



## Capítulo 2

# Aporte intelectual de los indios a la sociedad y a las iglesias

ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ

### Introducción

Al adentrarme en el pensamiento de los antepasados mesoamericanos y lo que queda de ese pensamiento en los indígenas de hoy, descubrí la riqueza intelectual ahí contenida no solo para dar sentido a la vida nativa sino para contribuir con ella al bien de la sociedad en general. Por eso una parte significativa de los descendientes de esos antepasados la estamos retomando ahora dentro de nuestras iglesias en la llamada *Teología India* para dar razón del modo particular indígena de ser, de pensar y de actuar en las cosas de Dios, que nos hace diferentes sin dejar de ser hermanos. Convencidos de la importancia de esta contribución enriquecedora de la diversidad cultural y teológica la aportamos, al igual que Juan Diego, como las mejores flores o verdades ancestrales que podrán servir para ampliar la pluralidad de nuestras iglesias y de la sociedad en su conjunto y para hallar caminos nuevos de superación de los graves problemas que nos aquejan en las urbes actuales.

¿De los indios se puede esperar algo valioso en el campo intelectual? Esta es la pregunta que impregna de manera negativa la relación establecida entre la sociedad nacional y eclesial con los pueblos originarios de México y de América Latina. Y es lo que quisiera profundizar en este escrito de intercambio de experiencias y saberes en busca de caminos para superar ese condicionamiento añejo.

## Valor de la raíz indígena

Muchos piensan<sup>8</sup> que los pueblos originarios de estas tierras nada tienen que aportar al resto de la población no indígena de México o del continente. Porque, según ellos, estos pueblos parecen ir en sentido contrario de la dinámica de la historia y de la sociedad, que busca más ciencia, más progreso, más felicidad, enfrentando con eficacia problemas complejos de la modernidad y postmodernidad; en tanto que los indios siguen con una mentalidad arcaica llena de mitos y supersticiones acerca del mundo, del hombre y de Dios. Mitos y supersticiones que nada dicen ahora a mentes modernas eruditas y secularizadas. Curiosamente es la misma actitud que muchos tuvieron ante Jesús con la pregunta: ¿De Nazaret puede venir algo bueno? Jn (1:46)

Así puestas las cosas, desde luego, no se puede esperar nada de los indígenas. Y lamentablemente de esa manera actúan algunos sectores de la sociedad mexicana y de las iglesias olvidando que la población indígena es la humanidad más antigua y, en consecuencia, la que más sabiduría ha acumulado en siglos y milenios de caminar por la historia y por la experiencia humana; y, por ello, la que puede tener claves fundamentales de solución de los problemas que actualmente nos aquejan y nos llevan a derroteros de deshumanización y de destrucción de la vida del planeta.

La sociedad moderna ha basado su progreso en la idea de la superioridad y poder humano sobre la naturaleza, sobre la vida y también sobre Dios. Y su expresión actual es la globalización o mundialización de la economía de mercado neoliberal que no solo no resuelve los problemas sino que nos ha llevado a la crisis que ahora padecemos en todas partes. Y es que este modelo de economía y de sociedad, en última instancia, no funciona con valores humanos o religiosos. Por eso, en el momento en que Dios y la ética de los valores de la vida ya no le son necesarios o le estorban, esta globalización simplemente prescinde de ellos o actúa como si no existiesen.

---

8 Recojo aquí las reflexiones vertidas en la inauguración del VII Encuentro Continental de Teología India realizado en Pujilí, Ecuador, en 2013.

Los pueblos indígenas, especialmente los mesoamericanos, es decir, los de la cultura del maíz, ciertamente van en sentido contrario de esa lógica neoliberal que, en el fondo, es la lógica del dinero, del aprovechamiento depredador de la naturaleza y del descarte de los humanos que termina en la muerte de muchos para que unos pocos vivan. Los descendientes de los antiguos mesoamericanos amamos la vida, nos unimos a la humanidad y nos comprometemos con Dios por la vida y por la humanidad.

Los olmecas, toltecas, teotihuacanos, mayas, zapotecas, mixtecas y demás pueblos mesoamericanos, que construyeron altas civilizaciones y sociedades globalizadas, caminaron -no sin contradicciones-, hacia ideales que asumían como criterio fundamental de comportamiento, con todas sus implicaciones, el respeto y la colaboración mutua<sup>9</sup> para la armonía de la vida en la madre tierra, en la familia humana y con Dios. Esa concepción del mundo, de la humanidad y de Dios, que tenían nuestros antepasados, unida a los valores morales y pautas de vida, que los guiaba, puede ser hoy la mejor contribución indígena que de nuevo es ofrecida a los demás como las flores que Juan Diego llevó al obispo Zumárraga a fin de que él se percatara de la verdad o propuesta del indio y así se sumara a la construcción de un nuevo estilo de vida simbolizado en el *teocal-li* o templo donde sean oídos y remediados todos los lamentos, las miserias, penas y dolores del pueblo y éste reciba todo el amor, la compasión, el auxilio y defensa que merecen los macehuales por ser hijas e hijos de Dios.

Estas flores del indio a la sociedad mexicana y continental solo se pueden recibir, como dice el documento de Aparecida, si renovamos nuestra mente y corazón descolonizándolos de todo prejuicio y rescollo de racismo y demás complejos ante el nativo de estas tierras. De lo contrario, las sociedades nacionales y las iglesias del continente se pierden esta sabiduría milenaria de los pueblos que podría ser el remedio a los muchos males que han caído sobre la humanidad.

---

9 Es el sentido que tienen todos los mecanismos de solidaridad que existían y existen todavía en el mundo indígena. Por ejemplo la Guelaguetza zapoteca se apoya en la guetza, gúna o colaboración entre hermanos y amigos.

## Análisis de la desvaloración del mundo indígena

Cuando en 1956, Ángel María Garibay K., -apasionado conocedor y divulgador de la sabiduría indígena prehispánica contenida especialmente en los libros de Bernardino de Sahagún- prologaba la publicación de la tesis doctoral de Miguel León Portilla intitulada ‘La Filosofía Náhuatl’, escribió lo siguiente, que sigue afectando nuestras vidas:

La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia trasmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadores de novela, todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.

Ilógico, porque es natural admitir que quien pudo esculpir la llamada Piedra del Sol, gala de nuestro Museo de Arqueología, y quien pudo elevar construcciones como las Pirámides, podía ciertamente enlazar sus pensamientos y dar a conocer sus emociones. Pero en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura. (Portilla, 1956).

La razón de esa sonrisa maliciosa frente a la capacidad intelectual de los indígenas, como explica Octavio Paz en su ensayo ‘Laberinto de la Soledad’, hunde sus raíces en la compleja conformación de la identidad mexicana que no logra hacer síntesis armónica de sus componentes prehispánicos y posthispánicos. La sobrevaloración de lo que vino de fuera, motivada por el deseo de ser como el padre conquistador, llevó al mestizo a menospreciar lo que de aquí recibió y que está representado por la madre indígena violada. Al echarle la culpa a ella de no haber sido totalmente blanca, termina rechazándola y al final, como dice el vulgo, se queda sin padre ni madre, en el sentido más trágico de esta expresión. Es esto lo que lleva a la mayoría de los mexicanos a quedar

empantanados en una identidad no asumida de manera gozosa; y así nos mantenemos en medio de una anomía cultural pues ni llegamos a ser lo que simboliza el extranjero, por hallarnos en desventaja al jugar en su campo y con sus reglas, ni conservamos lo propio porque lo rechazamos visceralmente por considerarlo primitivo y salvaje.<sup>10</sup>

Esta actitud surgida del modo en que fuimos conquistados material y espiritualmente hace 500 años, se consolidó después con la Ilustración liberal que nos llegó también de Europa en los siglos XVIII y XIX. Con la razón científica como palanca de progreso, la Ilustración enfatizó el poder intelectual del blanco europeo frente a la insignificancia racional de negros, indígenas y mestizos tanto de África como de América.

En un texto clásico de la época se declara sin ambages que la mejor manera de definir la diferencia entre Europa y América era como contraste entre fuerza y debilidad, entre civilización y salvajismo. Y se conminaba al lector a considerar a los indios americanos como “una raza de hombres que tienen todos los defectos de un niño, como especie degenerada de humanidad, cobarde, impotente, sin fuerza ni vigor físicos y sin elevación de espíritu” (Cornelius, 1771). En esas investigaciones filosóficas se ubicaba a los naturales de América como un pueblo cuyo lenguaje era incapaz de captar las sutilezas de la filosofía europea, y cuyo pasado había sido deformado por una adicción a la ‘falsedad histórica’. Es lo que explica, según estos pensadores, que no se haya escrito en América, hasta ese momento, ningún libro digno de ser leído en Europa. (Brading, 2003, p. 463).

Estos condicionamientos ideológicos son los que siguen marcando la relación desastrosa de la sociedad mexicana y latinoamericana con su población nativa, con la que —quiérase o no— conserva vínculos de sangre y de idiosincrasia cultural que, como analiza Bonfil Batalla para el caso de nuestra patria, constituye “el México Profundo” que lleva dentro todo mexicano y que sigue dando sentido a nuestra vida.

---

10 Es lo que explica por qué se le da una carga tan discriminatoria a la palabra “naco” para señalar a un paisano de procedencia indígena o campesina, cuando probablemente ese término viene de totonaco, que es uno de los pueblos de mayor desarrollo cultural en el pasado.

## Al rescate de la raíz indígena

Miguel León Portilla, con su tesis doctoral que se apoya en una investigación documental incuestionable, respondió afirmativamente, a la pregunta que él se puso:

¿Hubo un saber filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre? (Portilla, 1956, p. 4).

Y para llegar a esa afirmación contundente hizo hablar de nuevo a los sabios tlamatinime de la antigüedad y a sus estudiosos más preclaros. De Eguiara y Eguren retoma, por ejemplo, la afirmación segura:

No conocieron los indios ciertamente el empleo de las letras... mas, no por esto debe decirse que eran rudos e incultos, carentes de toda ciencia, sin Códices ni libros... no juzgamos a los antiguos indios alejados del estudio de la física... y si nos ponemos a examinar sus códices redactados en figuras jeroglíficas, encontraremos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos... siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para que, con igual razón que a los egipcios, los llamemos versados en un género superior de sabiduría..." (Portilla, 1956, pp. 32-34).

## Lucha actual por las teologías indias

Los descendientes actuales de los pueblos indígenas hemos asumido, sobre todo en nuestras iglesias particulares, la tarea de rescatar y hacer valer la convicción existente desde antiguo de que en nuestros pueblos había filosofías y teologías con las que ellos y también nosotros ahora entablamos diálogo con el resto de la sociedad y con la fe cristiana. El modo de encauzar esta tarea ha sido no solo acudir a los textos escritos en el pasado, sino leer hoy los libros vivos de las sabias y sabios de nuestros pueblos. De esa manera, hemos abierto caminos nuevos dialogando a menudo y debatiendo a veces con nuestros hermanos mayores constituidos en autoridad eclesial para lograr el reconocimiento de este pensamiento indígena en la Iglesia.

La primera complicación con que hemos topado es respecto al uso de la palabra “teología” aplicada al mundo indígena que, según nuestros interlocutores, no estaría en condiciones de manejar ese nivel de pensamiento como lo hace Europa; precisamente por no ser pueblo de escritura, de libros y de abstracciones teóricas.<sup>11</sup> Ante lo cual hemos mostrado que no fuimos nosotros los primeros en aplicar esta categoría al pensamiento indígena. Antes de la llegada de los 12 emblemáticos franciscanos, Juan de Tecto usó la palabra teología para hablar del pensamiento. Así lo escribe Fray Gerónimo de Mendieta:

Cuando llegaron los doce apostólicos varones, que fue el de mil y quinientos y veinte y cuatro, viendo que los templos de ídolos aún se estaban de pié, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios, preguntaron a este padre Fr. Juan de Tecto y a sus compañeros, qué era lo que hacían y en qué entendían. A lo cual el Fr. Juan de Tecto respondió: ‘Aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín’ llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar. Era este religioso varón doctísimo; tanto, que se afirma de él no haber pasado a estas tierras otro que en ciencia se le igualase. Leyó la santa teología, antes que pasase a las Indias, catorce años en la universidad de París” (Mendieta, 1980).

Varios años después de la llegada de los Doce, Fray Bernardino de Sahagún, en su libro VI de la Historia General de las Cosas de la Nueva España, usó esas categorías occidentales cuando se propuso tratar “De la Retórica y Filosofía y Teología de la gente mexicana”. Lo mismo hizo Bartolomé de las Casas al hablar de la “Teología Indorum”, es decir, la teología de los indios como sujetos, no como objetos de reflexión.

Es lo mismo, que desde 1990, estamos haciendo abiertamente indígenas cristianos para mostrar en nuestras iglesias la validez del uso del término “Teología” en orden a expresar las conceptualizaciones

---

11 En varios documentos oficiales de la Iglesia se percibe todavía hoy ese resabio de menosprecio de la capacidad intelectual indígena. Por ejemplo en la Carta del Cardenal Arinze donde exige a la Iglesia de San Cristóbal de las Casas rehacer el Directorio para la Formación de los Diáconos Indígenas

de Dios que existían en los pueblos originarios antes de la presencia cristiana y continúan reformuladas hasta nuestros días.

Emplear hoy términos occidentales como ciencia, filosofía y teología para hablar del saber indígena implica debates que en otros tiempos eran interminables, pero ahora no lo son en demasía, pues hemos avanzado lo suficiente tanto en la academia civil como eclesiástica para poder echar mano de esas categorías conceptuales elaboradas por los griegos y romanos y emplearlas –con ajustes– en la expresión de la verdad de nuestra vida y de la manera en que captamos nuestro entorno; al mismo tiempo vamos introduciendo en el diálogo los esquemas epistemológicos propios de nuestros pueblos pugnando por el reconocimiento de los múltiples caminos emprendidos por la humanidad hacia el conocimiento más pleno de la verdad filosófica y teológica.

Es un hecho innegable que la presencia indígena en las iglesias cristianas tiene ahora nuevas connotaciones tanto por su número como por su beligerancia teológica y pastoral. Muchos indios ocupamos ahora puestos de dirección, de formación o de servicio en nuestras iglesias, que nos ponen más allá de lo que tradicionalmente se nos había asignado, que eran los atrios de los templos y los espacios de la religiosidad popular reducidos a asuntos periféricos o marginales de la vida eclesial y eclesiástica. Ahora podemos hablar de tú a tú con quienes habían sido nuestros misioneros y maestros, e incluso cuestionarles los esquemas occidentales con que ellos han construido e implantado los cristianismos particulares que ahora vivimos. Es claro que gana terreno en nosotros el deseo de no seguir siendo imagen y semejanza de ellos, sino creyentes en Jesucristo, que no renunciamos sino que llevamos a plenitud la identidad indígena heredada de nuestras abuelas y abuelos. Lo que nos lanza a retomar elementos fundamentales de esa raíz ancestral de nuestros pueblos para recrearlos dentro de la Iglesia y en los nuevos contextos civiles que ahora nos toca vivir.

Esta actitud indígena en las iglesias ha sido causa de muchos malentendidos, sospechas y reproches de un sector de hermanas y hermanos en la fe cristiana, sobre todo de quienes son nuestras autoridades eclesiásticas. Pero también ha suscitado solidaridad y comprensión de

otros que se han unido a nosotros para impulsar transformaciones audaces e innovadoras de las estructuras eclesiales a fin de dar cabida a estas voces y exigencias nuestras y de otras/os impulsoras/es de renovaciones radicales. Es lo que nos hace creer que también la Iglesia se puede mover en sentido favorable a nuestra causa.

Sabemos que la aplicación del término *teología* al pensamiento religioso de nuestros pueblos no está exenta de problemas. Esto sucede no sólo porque en la Iglesia sigue prevaleciendo la idea de que la palabra de los pobres acerca de Dios es tan imperfecta y está tan contaminada que no merece ser considerada como verdadera ciencia teológica; sino también porque en los intelectuales indígenas de hoy hay serias reservas para aceptar que se aplique a la producción intelectual de nuestra gente las categorías del pensamiento occidental, de donde surgió la palabra teología. Por lo tanto, en el fondo está, por una parte, el prejuicio (eclesiástico) respecto al valor de las herramientas gnoseológicas populares; y, por otra, el miedo (indígena) a usar categorías de pensamiento, que, como punto de partida, desvalorizan el ser y conocer indígenas.

Para superar este impase, un sector importante de los pueblos indios, que ya somos cristianos, nos hemos atrevido a reiniciar hoy el diálogo interreligioso que hace 500 años no fue posible entablar directamente al interior de la Iglesia. En ese tiempo la teología del vencido fue descalificada y condenada rotundamente por el vencedor como palabra diabólica, aún después de los primeros intentos de comunicación en que los nuestros dieron muestras de su saber profundo sobre Dios. (Abya Yala, 2004, pp. 275-276)

Creemos con optimismo que ahora hay condiciones propicias para que nuestros pueblos puedan salir de las cuevas para mostrar a plena luz la riqueza de su sabiduría milenaria. Aún con riesgo de equivocarnos, consideramos que vale la pena intentar abiertamente el diálogo de teologías. El clandestinaje y el enmascaramiento ya no son la mejor estrategia de sobrevivencia. Hemos insistido que hay que abrirnos y hacer alianzas críticas y provechosas. Las culturas indígenas pueden hoy reformularse y recrearse en el diálogo con las demás culturas y con la Iglesia para seguir no sólo vivas, sino más dinámicas en el futuro.

## Aporte de la teología india a las iglesias

La teología prehispánica que dio sentido y orientó la vida de nuestros antepasados tiene uno de sus mejores exponentes en el poeta, filósofo, político y teólogo Netzahualcōyotl. Los principales nombres y atributos que Netzahualcōyotl daba a Dios son:

- Es Dios único y verdadero (*In huel nelli Téotl*), que no vive en templos ni en palacios, sino en el corazón de mi hermano el hombre. En otras palabras: Él está en todas partes.
- Él es *Moyocoyani* o *Moyocoyotzin*, es decir, Árbitro Supremo de todo o Inventor de sí mismo; Él es *Teyocoyani*, es decir, todo fue creado por Él y a Él nadie lo creó. Por eso, en todas partes es venerado.
- Él es *Ipalnemohuani*, Dador de Vida, Aquel por Quien Vivimos; Fuente de toda vida.
- Es *In Tloque Nahuaque*, Dueño del Cerca y del Junto.

Cada una de estas líneas del pensamiento de Netzahualcōyotl comporta un contenido teológico amplísimo, que los sabios y sacerdotes de aquella época trataban de dilucidar y dosificar para el conjunto del pueblo sencillo. No tenemos muchos escritos de esas explicaciones de los Tlamatinime, pero podemos olfatearlas en los Huehuetlatoli y en los poemas de Netzahualcōyotl que las plantea en el contexto de las particulares circunstancias de su vida como poeta, teólogo y dirigente político del pueblo: a Dios lo relaciona con la verdad como raíz y fundamento de todo, con la creación de la que Él/Ella es origen y fuente sin que esto lo reduzca necesariamente al tiempo y al espacio, con la vida en cuanto que la da y la sostiene siempre, con nosotros la humanidad, para la que se hace presente y acompaña de una manera muy cercana.

## Tensión teológica de Netzahualcōyotl

Aunque Netzahualcōyotl se queja de la fragilidad de la vida en la tierra, pues parece como que Dios nos hubiera abandonado en ella y nos enloquece haciéndonos anhelar las flores verdaderas que se hallan donde Él está, Netzahualcōyotl termina reconociendo:

Tu corazón y tu palabra, Oh Padre nuestro, son como las cosas más hermosas de la tierra. Tú compadeces al hombre que sólo

un brevísimo instante está junto a ti en la tierra... Con tu piedad y con tu gracia, Oh Dador de la Vida, puede vivirse en la tierra. Aquí se muestra tu gloria, aquí vuelas tú y te explayas como lumincentes pájaros. Por eso éste es mi lugar, ésta es cabalmente mi casa y mi morada. (Martínez, 1972).

Netzahualcóyotl resalta la paradoja de Dios; pues aunque Él/ Ella (*Ometéotl*) se mantiene siempre trascendente, sin embargo su amor de Madre-Padre lo impulsa a meterse en todo lo que existe poniéndose a nuestro lado, –adelante y atrás, a la izquierda y a la derecha, arriba y debajo de nosotros– para comunicarnos y asegurarnos la vida. Para nada es un Dios lejano y distante, aunque a menudo pareciera jugar con nuestro destino en la tierra.

## Credo tolteca

Las ideas teológicas centrales de Netzahualcóyotl retoman el pensamiento ancestral de los Toltecas que, un milenio antes, elaboraron un credo profundo con base a lo más antiguo que tiene que ver con *Ometéotl* (Dios dual o Dios de la dualidad) y con lo nuevo de *Quetzalcóatl* (Serpiente Emplumada), Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra, metido en el cosmos y en la realidad humana. Esta teología entiende a Dios al mismo tiempo como *Yóhualli- Ehécatl* (Noche-Viento) invisible impalpable, también como *Tloque Nahuaque*, Señor/a del Cerca y del Junto, la que/el que se mete en la historia de las personas y de los pueblos; y se hace coate (amigo, hermano) de nosotros. *Quetzalcóatl* se convirtió así en el paradigma teológico más refinado de los pueblos de la cultura del maíz, que los llevó a las cimas mayores de desarrollo civilizatorio, cultural y religioso durante la época anterior a la conquista.

Nos convendría estudiar más a fondo este aporte teológico quetzalcoáltico que sigue vigente de muchas maneras hasta nuestros días; porque con él nuestros antepasados elaboraron en el pasado remoto las mejores propuestas de vida en armonía; porque con él recibimos la fe cristiana y afrontamos hasta el día de hoy las circunstancias diversas de la vida. El Papa Juan Pablo II reconoció que *Quetzalcóatl* es verdadera “Semilla del Verbo” (Discurso en el Estadio Azteca de México, 2002).

# Otros credos mesoamericanos

Estos mismos contenidos están en los credos de los demás pueblos mesoamericanos. Habría que rastrear lo que queda de ellos en la memoria de los ancianos o en los mitos fundantes de los pueblos que se conservan en relatos y leyendas que todavía se siguen contando o cantando. Del pueblo zapoteca puedo testimoniar que lo que escribió Fr. Juan de Córdoba en su Vocabulario Zapoteca (1578) al hablar de Dios, coincide perfectamente con ese pensamiento de Netzahualcóyotl y de los toltecas. Ahí se dice claramente quién era Dios para mi pueblo:

Dios vivo y verdadero, que es padre de todos y que sustenta a todas las criaturas y las rige, que es principio de las cosas y creador de ellas y él increado, que es infinito y sin principio, regidor o gobernador con todos los atributos que a estos se ayuntan, que pone término y límite a todas las cosas; Señor del inframundo, de las lluvias, de los temblores de tierra, de los animales, de los niños, de la generación, de las gallinas, de las riquezas, ganancias, dicha y ventura; de las miserias y pérdidas y desdichas; de las mieses, de la caza, de los agüeros, de los sueños y del amor. (Córdova, 1578).

# Credo guadalupano

Algunos investigadores piensan que Netzahualcóyotl, por alguna razón tal vez sobrenatural, intuyó al Dios cristiano. Lo que pasa es que toda esa corriente teológica que viene desde los toltecas se halla en la misma perspectiva cristiana. Es lo que los teólogos náhuas en el Coloquio de los Doce pretendieron dar a entender a los misioneros y lo que posteriormente se rescató en la presentación de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, cuando ella afirma, Yo soy la madre de:

| Nican Mopohua (26o. versículo)<br>En 1531                                                                                                                                                             | Diálogo de los Doce<br>(C. 455; 360-370) en 1524                                                                                                                                                                                                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"><li>• In Huel Nelli Téotl Dios,</li><li>• In Ipalnemohuani,</li><li>• In Teyocoyani,</li><li>• In Tloque Nahuaque,</li><li>• In Huilcagua In Tlalticpaque</li></ul> | <ul style="list-style-type: none"><li>• In vel nelli Teutl, tlatoani,</li><li>• In nelli teiocoianij,</li><li>• In nelli ypalnemoani,</li><li>• In nelli tloque, nahuaque</li><li>• In Ilhuicava Tlatipaque,</li><li>• Ioa in mictlan</li></ul> |

Lo que los Doce no pudieron entender ni incorporar en 1524, pues consideraban que en el credo indígena no se trataba del mismo Dios cristiano, sino del Diablo, - a quien los macehuales tenían que ‘*aborre- cer, despreciar, pisotear y escupir*’- la Virgen de Guadalupe lo asumió sin tanto problema en 1531. Y es que, al traducir la argumentación de los Doce al náhuatl, lo que los traductores hicieron fue construir un puente de comunicación entre las dos propuestas religiosas que, a la postre, hizo posible la articulación de ambas en una nueva síntesis teológica; no rechazando lo indígena para imponer lo cristiano, sino afirmando lo indígena identificado con lo cristiano y viceversa. Al usar para la propuesta misionera los nombres náhuas de Dios, es decir, al usar la teología náhuatl prehispánica para hablar del Dios cristiano, se estaba incorporando en la Iglesia no sólo la terminología, sino también su sentido. Y así en adelante *In Huel Nelli Téotl* (el verdadero Dios) se aplicará al Dios de nuestro señor Jesucristo, y por lo tanto, Él también es el verdadero Dador de la Vida (*In Nelli Ipalmemohuani*), el Creador de las personas (*In Nelli Teyocoyani*), el verdadero Señor del Cerca y del Junto (*In Nelli Tloque Nahuaque*).

Dada la cercanía y la similitud de las concepciones teológicas me-soamericanas con el Credo cristiano, - que los primeros teólogos indios metidos en la Iglesia inmediatamente percibieron - muy pronto se amalgamaron las dos vertientes religiosas en la mente del indígena; no así en la mente del misionero. El Dios de nuestros padres y abuelos seguía vivo en el Dios de Jesucristo. En adelante todo lo que afirmaban los antepasados de Dios, se afirmará también del Dios cristiano y de Jesucristo.

Este diálogo teológico impulsado o tolerado por los misioneros, pero llevado a cuentas concienzudamente por los discípulos del Seminario Indígena de Tlatelolco, rápidamente se extendió generando procesos de yuxtaposición, sobreposición, sustitución y síntesis de las dos vertientes religiosas que conformaron en adelante el alma de nuestros pueblos. Fruto de ello es la llamada religiosidad popular de clara factura indígena, pero compartida también por mestizos y hasta por buena parte de la población no indígena de México, de América Latina y el Caribe.

## Teología india cristiana

Ante las autoridades de nuestras iglesias, los indígenas cristianos de hoy seguimos sosteniendo que el Dios de nuestros abuelos prehispánicos no es otro sino el mismo Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha acompañado ancestralmente como lo hizo con los pueblos de la Biblia y con los europeos que vinieron a evangelizarnos. En consecuencia lo que llaman y llamamos Teología India no busca otra cosa, sino compartir con los demás los modos particulares como nosotros conocemos y nos relacionamos con Dios a través de nuestra historia, cultura, lenguaje y ritualidad. Con esta teología recibimos la fe cristiana y la inculturamos.

En un diplomado de Teología India organizado por el Instituto de Estudios Interculturales, Inesin, en el 2010, las hermanas y hermanos indígenas de Chiapas sintetizaron lo que para ellos es esta teología hoy: *Hacer teología es mostrar cómo se mueve el espíritu de Dios en nosotros, en la comunidad, en la naturaleza*. Y lo explicaron de la siguiente manera:

En nuestras comunidades tenemos una gran experiencia de Dios. En la vida de todos los días, en la casa, en la milpa, en la comunidad hacemos la experiencia de Dios. Cada día nos encontramos a Dios, vivimos junto con Él cuando sembramos la milpa, cuando vamos a un río, cuando hacemos celebraciones, cuando vamos a la cueva o al monte. En otras culturas sólo encuentran a Dios en los templos o en los libros, pero para los pueblos indígenas Dios está muy cerca de nosotros en todas partes.

Y cuando queremos expresar de manera más fuerte esa presencia de Dios, hacemos celebraciones especiales. Buscamos un lugar que pensamos que es más adecuado (no necesariamente más sagrado): un cerro, la cueva, un ojo de agua, el templo. O elaboramos un altar para hacer la *seña* de que Dios está presente con nosotros en todo tiempo y lugar. Ese espacio, donde hacemos nuestra celebración, es cómo una puerta de entrada al mundo de Dios, donde todas las cosas son verdaderas. Al hacer ahí nuestra celebración ritual entramos en contacto profundo con Dios, con los antepasados, con los espíritus, con todo lo que está en esa dimensión divina. Ahí sentimos más fuerte su presencia. Es decir que, para tomar conciencia de que Dios está con nosotros

siempre, escogemos un lugar especial y un tiempo especial y hacemos ahí nuestra ceremonia.

Cuando tenemos problema o necesidad o algo que nos alegra mucho y nos da vida, para que eso tenga toda su fuerza, vamos a ese espacio especial y ahí vivimos junto con Dios y experimentamos que Él está ahí y en todas partes. Es el acto más fuerte de nuestra vida. Cuando salimos de ahí, venimos transformados porque ya fuimos por la fuerza de Dios, de nuestra tradición y cultura, y regresamos trayendo lo que Dios desea y lo compartimos en nuestra comunidad para vivirlo. (Inesin, 2010).

## A manera de conclusión

Como exigencia de la interculturalidad que enriquece, los descendientes de los pueblos originarios podemos poner nuestras palabras en esquemas no indígenas para que los demás las entiendan; pero los demás deberán así mismo abrir su mente y corazón para recibirlas con gozo a fin de que unidos todos como hermanos superemos el caos producido por la injusticia de unos cuantos y construyamos pronto la *teocatzin* o casa de Dios querida por la Virgen de Guadalupe y por quienes, como Juan Diego, asumieron y siguen asumiendo en estas tierras los ideales de vida que Dios les entregó en herencia a través de sus culturas y vivencias religiosas.

Las preguntas que se nos plantean, el intercambio de experiencias y saberes entre las teologías indias y las teologías cristianas en la perspectiva del buen vivir urbano, ciertamente nos motivan para lanzarnos al ruedo y debatir cuestiones que tocan profundamente la acción misionera de nuestras iglesias: ¿Qué significa para nosotros los seguidores y discípulos de Cristo ‘evangelizar’? ¿Es una acción venida totalmente de fuera para implantar una propuesta foránea o es también una acción que surge desde dentro de las comunidades para descubrir y asumir una buena noticia que ya está presente y actuando en ellas? ¿Cuándo hablamos de Evangelio que quiere decir ‘buena noticia’ nos estamos refiriendo a un mensaje o verdad doctrinal que hay que aceptar y –en consecuencia también imponer– como condición para salvarse o se trata de una propuesta de vida a la que las personas y los pueblos pueden adherirse libremente con su mente y corazón para así

sumarse a una transformación profunda de la realidad personal, social y cósmica según el proyecto de Dios? ¿Frente al Evangelio de la Iglesia qué pasa con las otras flores o verdades teológicas de los pueblos contenidas en sus mitos, creencias, religiones y prácticas ancestrales? ¿Se tienen que hacer a un lado para imponer como verdad única la impulsada por las iglesias?

Este es un debate que atraviesa los 500 años de acción misionera de los cristianos en este continente y que ha recibido respuestas diversas según la actitud intolerante o dialogante de los actores que en ella han intervenido. Hoy, inmersos en el mundo moderno que enfatiza mucho más la libertad humana frente a cualquier propuesta social, cultural o religiosa, se vuelve imperativo para las iglesias poner en la mesa de la discusión el análisis de nuestros presupuestos misionológicos a fin de superar la idea prevalente hasta ahora de que la verdad de Dios solo está en un lado –el eclesial y eclesiástico– y que del otro únicamente hay errores o, en todo caso, atisbos de verdad o aproximaciones vagas e imperfectas de ella. Al superar este obstáculo podremos echar a andar mecanismos efectivos de diálogo simétrico intercultural e interreligioso, que haga justicia a las búsquedas legítimas de Dios en otras religiones y procesos religiosos; y que recupere la apertura que tuvo el Fundador de la Iglesia ante los gentiles en quienes encontró más fe que en los hijos de Abraham, sus paisanos.

# Bibliografía

- Abya Yala. (2004). En busca de la tierra sin mal. Mito de origen y sueños de futuro de los pueblos indios. Memoria del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India. Ikua Sati, Asunción, Paraguay, 6 al 10 de Mayo de 2002. *Iglesia, Pueblos y Culturas* (No. 60)
- Aelapi (2013). Sumak Kawsay y Vida plena. Memoria VII Encuentro Continental de Teología India realizado en Pujilí, Ecuador del 14 al 18 de octubre 2013. Recuperado de: <http://www.padrenello.com/wp-content/uploads/2014/01/VII-Encontro-Continental-de-Teologia-%C3%8Dndia-Ebook-em-Espanhol.pdf?iframe=true&width=90%&height=90%>
- Brading, D. (2003). *Orbe Indiano*. 3ra ed. México, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Córdova, J. (1578). Vocabulario en Lengua Zapoteca, páginas 140-141
- Gorski, J.F. (1998). El desarrollo histórico de la “Teología India” y su aporte a la inculturación del Evangelio. En: *Desarrollo histórico de la Teología India*. (pp. 9-34) Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Instituto de Estudios Interculturales (Inesin), (2010). Memoria del Diplomado de Teología India para servidoras/es de comunidades indígenas.
- Judd, S.P. (1993). M.M. From Lamentation to Protect: The Emergence of an Indigenous Theological Movement in Latin America. En: A.T. Hennelly. (Ed.) *Santo Domingo and Beyond*, (pp. 226-235). New York, United States: Orbis Books.

- López, E. (1998). *Los indios ante el tercer milenio*. México, México D.F. Cenami.
- Mardones, José María (2003). La vida del símbolo, la dimensión simbólica de la religión. Sal Terrae, Santander.
- Martínez, J.L. (1972). *Netzahualcóyotl, Vida y obra*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Mendieta, G. (1980). *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro V, Pte. I, Segunda edición facsimilar México: Porrúa.
- Nebel, R. (1992). El rostro mexicano de Cristo. En: F. Damen; Zanon J. *Cristo Crucificado en los pueblos de América Latina; antología de la religión popular* (pp. 59-82). Cayambe, Ecuador: Ediciones Abya - Yala IPA.
- Pauw, C. (1771). *Recherches Philosophiques sur les Americains*. Londres, Inglaterra I, IV, XII.
- Portilla, M. L. (1956). *La Filosofía Náhuatl*. México D.F., México: Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.
- Sarzuri, A. (Marzo de 2001). *Teología India y pastoral inculturada*. Trabajo presentado en Simposio Hacia una Teología y Pastoral Inculturada. Vinto-Cochabamba, Universidad Católica Boliviana. Bolivia.
- Seibold, J.R. (2002) «Pastoral comunitaria urbana», en EPU, La ciudad desafío a la evangelización, Segunda Parte, Ediciones Dabar, México, 52-62.
- Valencia, N. (2001). Los Pueblos y Culturas de Abya-Yala: reto y Prioridad para la Misión en el Siglo XXI. En: *La misión en el umbral del Tercer Milenio*. Simposio Latinoamericano de Misionología. (pp. 114-118) Cochabamba, Bolivia: edición provisional, UCB 22-26 de mayo de 2000.

# Capítulo 3

## La ciudad en el Antiguo Testamento: sombras y luces

HERVÉ TREMBLAY, O.P.

### Introducción

Sabemos lo que es una ciudad, no es necesario dar una definición o características. El problema se da cuando empezamos a leer la Biblia con una idea más o menos preconcebida. En el caso que nos ocupa, sabemos cómo son nuestras ciudades actuales y lo que vivimos ahí, pensamos que así mismo en los textos bíblicos encontramos lo urbano de manera clara, inmediata o sencilla. Después de todo, hubo también algunas “ciudades” en el mundo bíblico.

Es acá que empieza el problema. Por supuesto que hubo “ciudades” en el mundo antiguo pero un estudio serio muestra rápidamente que ellas no tenían tanto en común con la problemática actual. Eso significa que antes de buscar una enseñanza bíblica sobre la ciudad, hay que dar un rodeo histórico y arqueológico y preguntarse qué fue de la ciudad en el mundo antiguo. Eso será la primera parte de nuestra contribución, que nos traerá claridad indirecta sobre nuestro objeto.

Ya expuesto ese aspecto, podremos pasar a otro nivel, simbólico y ver lo que llamamos el lado luminoso y después el lado oscuro de la ciudad en los textos bíblicos.

## **La ciudad en el mundo del medio oriente antiguo**

### **Arqueología y urbanización: las primeras ciudades del mundo**

A pesar de lo que dice Génesis (4,17) “Caín empezó a construir una ciudad y llamo a la ciudad con el nombre de su hijo Henoc” sabemos bien que no es Caín quien fundo la primera ciudad. (Herzog, 1992). Fue solamente una primera mención en el Génesis del progreso en la civilización. En vez de hablar sobre la aparición del fenómeno urbano los especialistas prefieren hablar de un proceso cíclico que alterna con periodos de vida pastoral y de nomadismo que van desde la edad del bronce antiguo hasta la edad del hierro. Es decir desde el 3000 hasta el 1000 antes nuestra era.

El proceso empezó en la edad de bronce (cerca del 3500 a.C.), no antes por el carácter imprevisible de la agricultura, el deterioro de condiciones económicas y los templos y sus roles en la gestión de los bienes. En el mundo bíblico, las primeras ciudades serian Megidó y Arad (y no Jericó...). Así pues es un fenómeno bastante reciente en la historia de la humanidad.

### **Lo que fue una ciudad antigua**

Estamos de acuerdo generalmente que en la antigüedad la diferencia entre un pueblito y una ciudad viene de la presencia o no de un sistema de fortificación. Pero así añadimos de la misma manera la “estratificación” social, la producción de bienes y la construcción de “monumentos” (palacios, templos). Así un pueblo fue una aglomeración no fortificada mientras que la ciudad fue fortificada (poner en comparación (Lv 25:29) y (25:31). Los pueblos estaban en los alrededores de una ciudad principal. Ciudad y pueblos forman un reino independiente que vivió más o menos en autarquía, llamado “ciudad-estado”. Sí varios textos hablan de una ciudad “con sus pueblos” incluso “con sus chicas” (ver: Jos 15:41-47; 17:11). Eso significa que poca gente vivía dentro de la ciudad. La mayor parte trabajaba en el campo o en los pueblos. (De Vaux, 1960, p. 31-47).

Las ciudades fueron fortificadas obviamente para protegerse de los enemigos (1 S 31:10-12; 2 S 11:18-25; 2 R 14:13; 18:26-27) o para afirmar su independencia Neh (2-4). Con seguridad conocemos esas gigantescas paredes de las grandes ciudades antiguas pero las paredes de las ciudades de las que hablamos fueron hechas regularmente de piedras no talladas o de ladrillos no muy altos pero gruesos [algunos pasajes como los de (Nm 13:28) ; (Dt 1:28) ; (3:5) o (1 R 4:13) exageran un poco]. El Antiguo Testamento (A.T.), habla varias veces de la construcción de sistemas de fortificación (2 S 5:9), o del sentimiento de seguridad procurado por las paredes (Dt 28:52); (Ez 38:11). Eso fue lo más sólido en esa época (Jr 1:18); (Jr 1:18); (15:20). Parece también que construyeron casas encima de las paredes (Jos 2:15).

Las ciudades antiguas tenían dos tipos de torres. La primera era una torre que hacía parte de las paredes, algunas de las cuales tenían un nombre (Jr 31:38). En este punto, la pared era más alta y hacía parte del sistema de fortificación. Desde ahí era más rápido para visualizar un ejército enemigo y defender más fácilmente la ciudad. (2 R 9:17); (2 Cr 26:9-10); (27:4); (Is 6:26). La puerta era a menudo también una torre para dar así la posibilidad de controlar las idas y venidas.

Las torres eran normalmente construidas en las esquinas, para controlar más territorio y reforzar la pared (2 Cr 26:15). El segundo tipo era una torre o una fortaleza edificada independientemente de las murallas o sobre una colina que servía para defender la ciudad y donde una guarnición de soldados podía quedarse (Jue 9:50-55); (2 M 1:33); (4:2.41).

Las puertas de las ciudades antiguas hacían parte de la pared. Eran hechas generalmente en madera o piedras (Sal 107:16); (Jue 16:1-3) y llevadas por dos porteros (2 S 21:14); (Is 45:1), eran cerradas por barras de hierro o por pestillos (1 S 23:7); (Lm 2:9); (Sal 147:13). Ciertas ciudades más grandes tenían doble pared. Es decir un espacio vacío entre dos muros poco distantes (2 R 25:4) también usado frecuentemente para colocar cosas o para otros propósitos (Is 22:11).

La doble puerta, algunas veces, tenía forma de codo (2 S 18:24) que formaba un ángulo de 90 grados para frenar los posibles conquistadores. Eran bien guardadas por su importancia estratégica (2 R 7:17); (11:5-6); (Is 28:6). Las puertas eran abiertas por la mañana

(Pr 1:21) y luego cerradas por la noche (Jos 2:5); (Is 60:11); (Ap 21:25). Las puertas de los textos bíblicos son bastante conocidas como lugares de agrupación para discutir (Gn 34:20.24); (Jos 20:4); (1 S 9:18); (2 S 3:27); (15:2); (Sal 127:5); (Pr 24:7); (31:23) o para concluir negocios (Gn 23:10.18); (Rt 4) o para pasear (Gn 19:1). En esa época, cuando no había teléfono, estábamos casi seguros de encontrar alguien que queríamos ver en un momento u otro (Est 2:21). Era un lugar para hablar (Jb 29:7); (31:21); (Sal 69:12) donde los ancianos se reunían (Lm 5:14).

Por la ausencia de televisión, de radio o de Internet y de micrófono las puertas eran un lugar para los discursos y proclamaciones (2 Cr 32:6) y también para los profetas (Jr 7:2); (17:19-21).

Las puertas eran también el lugar donde se reunía el rey (1 R 22:10) o el tribunal constituido por ancianos de tal manera que la “puerta” se llama a menudo juzgado (Gn 19:1); (Dt 16:18); Is (29:21); (Am 2:6); (5:10-15); (Za 8:6); (Jb 5:4).

Esa importancia de la puerta hizo que la palabra se volviera sinónimo de “ciudad” (Gn 22:17); (Ex 20:10) // (Dt 5:14). Enterraron muertos fuera de la puerta (Jos 8:29); (Jr 22:19) y fue donde varias batallas sucedieron durante la guerra (Jc 9:35.40.44); (1 S 17:52); (2 S 10:8); (11:23); (Is 22:7). La puerta tenía un carácter público así que exponían los cadáveres de los torturados 2 R (10:8) o a los presos (Jr 20:2). En caso de estado de sitio de una ciudad, los enemigos intentaban forzarla con arietes (Ez 21:27). Las puertas recibían de pronto un nombre por su función o por el lugar adonde ellas conducían (2 R 11:19); (14:13); (Jr 19:2); (26:10); (31:40); (36:10); (37:13); (38:7); (39:3); (So 1:10); (Za 14:10).

Las calles de las antiguas ciudades no eran como las grandes avenidas que tienen varios carriles llenos de carros y aceras para peatones. La mayoría de las calles eran estrechas, largas y sinuosas Pr (7:8). Los cruces o también las calles situadas cerca de las puertas o de los monumentos especiales eran más anchas (Ne 8:1). La mayoría eran de tierra, es decir sensibles a las ruedas de carrozas o a los cascos de animales y también a las lluvias, de manera que hay que imaginarlas sucias y embarradas (Sal 18:43); (Is 10:6).

Entenderán que las ciudades antiguas no tenían generalmente ningún espacio en exceso. Pero había que dedicar algunos para las tareas

necesarias. Sobre todo pensamos en la plaza del mercado donde cada uno podía vender y comprar. La plaza del mercado, como la puerta, era también un lugar de reunión donde había largas discusiones antes o después de los negocios (Pr 1:20); (7:12).

Como las carrozas no entraban en la ciudad, las mercancías tenían que ser llevadas a cuestras (Jr 17:19-27). Los textos hablan de dos tipos de personas presentes en las plazas. Los hombres que estaban para hacer negocios (vendedores o trabajadores) y los paseantes. Los que buscaban trabajo o un lugar para dormir (Gn 19:2); (Jc 19:15-20); (Jr 5:11) (9:20); cf. (Mt 20:3-4). Algunos textos hablan de la presencia de los ancianos y de los niños jugando (Za 8:4-5). A veces, también estaban los magistrados (Jb 29:7).

Después de lo que dijimos, tenemos la capacidad de entender como el emplazamiento de una ciudad era escogido. Dos elementos parecen esenciales: la altura y el aprovisionamiento del agua. No es útil insistir sobre la altura necesaria. Además de que no había que ocupar indebidamente las tierras agrarias, la altura ofrecía todas las ventajas necesarias para protección o defensa.

La pregunta principal siempre fue la del agua. Hay mucha lluvia en Israel pero esa lluvia es concentrada en algunos meses del año. Había entonces que encontrar una fuente de agua constante o que tener una manera de conservar el agua de lluvia.

Las dos soluciones fueron explotadas en la Antigüedad. El pueblo de la Biblia no dejó monumentos tan importantes como los de los romanos pero se destacó por el arte de conservar el agua. El mejor ejemplo es la misma ciudad de Jerusalén. Hay un río, el Gihôn, que pasa por los lados de la valle de Cedrón. Parece que la gente cananea cavó un primer túnel (2 S 5:8) cambiado después por un canal abierto (Is 7:3); (8:6); (22:9-11). El rey Ezequías cerca del año 701 hizo cavar un túnel debajo de la ciudad para hacer pasar el río hasta el estanque de Siloé dentro de los muros (2 R 20:20); (2 Cr 32:20); (Si 48:17).

Con 533 metros de largo es el trabajo más impresionante del antiguo Israel que podemos hoy en día visitar. Había solamente que perforar pozos para conseguir agua como el famoso pozo de Warren. La causa de ese ingenio y de esa labor inmensa era la importancia del agua en caso de estado de sitio. Si el sitiador podía encontrar y cortar

la fuente de agua, los sitiados se rendían en pocos días. Si no, el sitio podía durar meses incluso años.

Para conservar el agua de lluvia o el agua de riego construyeron también cisternas inmensas sobre todo desde el momento que descubrieron una capa impermeable. Esas cisternas son como huecos redondos cavados en la roca con escaleras para acceder. Sin embargo es posible imaginar la cantidad de agua después de semanas de calor, incluso varios meses.

En caso de guerra las poblaciones cercanas tenían el tiempo suficiente para refugiarse en las ciudades fortificadas porque los ejércitos avanzaban lentamente y eran vistos mucho antes de su llegada, lo que dejaba tiempo para acumular los máximos víveres posibles, para así resistir el mayor tiempo posible. Cerraban las puertas solamente en el último momento... (Jr 4:5); (8:14). Ya dentro defendían la ciudad o esperaban un socorro exterior o que los sitiadores se fueran por algo (2 R 19:35-37 // Is (37:36-38). Por supuesto podían también rendirse. Podremos leer textos que hablan de sitios en (2 S 20:14-22); (2 R 6:24-31); (25:1-4); (Jr 39:1-4); (Ez 26:8-9).

¿Quiénes vivían en la ciudad? Relativamente poca gente. La mayoría de la labor se hacía en el campo cercano, entonces había que tener una causa para ir a la ciudad. Pensamos sobre todo en el rey y el gobierno y también en los sacerdotes y vendedores. Era más un lugar de paso que de residencia para la mayoría de la gente. Por eso la ciudad tenía monumentos y especialmente palacios y templos.

Sin embargo, no hay que imaginar esos palacios como el de Versalles o los templos como nuestras grandes catedrales. Sus dimensiones eran muchas más sencillas. Las religiones politeístas suponían una pluralidad de templos. Cuando hablamos de un rey pensamos de manera destacada en el rey de Francia, de España o de Inglaterra. Pero hay que recordar lo que dijimos sobre la extensión geográfica y de la composición de las ciudades antiguas con sus territorios cercanos. Había un “rey” a la cabeza de todas esas ciudades-Estado. Por eso encontramos muchos reyes en los textos bíblicos (por ejemplo Gn 14 o Jos 10) y sus territorios eran pequeños.

Varios especialistas afirman que un componente esencial de la ciudad es la estratificación social. Es decir la presencia de ricos y de

pobres. Así que hablamos a menudo de los mendigos en las ciudades (Sl 109:10); (Mc 10:46); (Hch 3:2). Podemos ver en los textos bíblicos una evolución de la ciudad hasta la urbanización con sus sombras y sus luces. Ahora podemos seguir esa evolución en la legislación de Israel. Hay tres corpus principales de leyes en el Pentateuco.

En orden cronológico probable: el código de la alianza (Ex 20:22–23,19) del siglo ix-viii, el código deuteronomico (Dt 12–26) del fin de la época monárquica cerca de 620 y la ley de santidad (Lv 17–26) de los medios sacerdotales de la época posexílica, cerca de 550 / 450. Así es posible ver un reajuste de la ley a medida que la sociedad se urbanizaba y que la economía cambiaba. La pobreza fue el mejor ejemplo de eso. Así en la época cuando cada familia tenía un pedacito de tierra para cultivar o animales que les permitían una subsistencia de base, la pobreza casi no existía por la solidaridad de la familia, que desempeñó un gran rol.

Así pues el código de la alianza solo permitió una protección legal baja (Ex 22:24); (23:6.10-11). Sin embargo la diferencia entre ricos y pobres se acentuó y empezó a haber problemas sociales por la presión de factores ligados a la sedentarización y a la urbanización. El endeudamiento provocó que varias gentes tuvieran que vender sus tierras para ponerse al servicio de los dueños ricos, quienes obviamente abusaron de la situación. El código deuteronomico tenía en cuenta ese cambio a una sociedad sedentarizada y centralizada a pesar de que su aspecto idealista fuera demostrado por varios (Dt 15:4). Así que el deuteronomico pidió solidaridad entre “hermanos” y generosidad hacia los pobres (Dt 15:11).

No es una sorpresa saber que los sacerdotes de la ley de santidad no tuvieron la misma sensibilidad social que sus predecesores salvo la “ley del rincón del campo” (Lv 19:9-10); (23:22). Si interpretamos bien, mientras que el código de la alianza y el código deuteronomico pidieron tener en cuenta el pobre sobre todo con limosna, esa ley “del rincón del campo” regaló al pobre la posibilidad de participar en el acto de producción.

Desde una época vemos aparecer leyes al respecto de los empleados. Las vicisitudes de la historia hubieron provocado el acaparamiento de las tierras por parte de los ricos o sus pérdidas a causa de las

conquistas de los grandes imperios como de Mesopotamia desde el siglo VIII. El resultado fue que varios tuvieron que hacer una labor salarial sobre todo agrícola (Rt 2). Los textos no dan muchos conocimientos sobre las condiciones o el salario de esos peones [ver (Mt 20:2)] pero es cierto que sus situaciones no fueron fáciles (Dt 24:14-15). Como la llegada del salario fue bastante tardía no es una sorpresa que el código de la alianza no habla de eso. Sin embargo el código deuteronomico exigió el respeto del asalariado (Dt 24:14-15) como la ley de santidad (Lv 19:13); (25:6).

También podemos ver una evolución del préstamo con interés porque el endeudamiento fue la causa principal de pérdida de propiedad familiar y de la esclavitud. Si el código de la alianza habló poco de eso (Ex 22:24) es porque el país aún estaba organizado en comunidades tribales sin división de clases y sin poder del estado bien estable. Su economía se componía casi solo de la ganadería y la agricultura. La prohibición del préstamo con interés fue establecido con más claridad en el código deuteronomico (Dt 23:20).

La diferencia entre los dos códigos podría ser porque las dos épocas eran muy distintas. Desde la primera parte del siglo VIII, la situación del país fue cada vez peor y se notó por un incremento de la codicia, pero también por el desarrollo importante del *latifundium* y un aumento de los impuestos. El proceso de diferenciación social con el declive económico y cada catástrofe golpeaban duro a los que estaban abajo en la escala social. Los ricos aprovechaban para enriquecerse más. Los pobres tenían que pedir préstamos con condiciones desfavorables. La repetición de la ley, en la ley de santidad mostró que el problema estaba todavía presente (Lv 25:35-37).

## Teorías modernas sobre la emergencia de Israel

La arqueología revolucionó totalmente desde los años 1990 la manera de concebir el nacimiento del Israel antiguo. Para los expertos actuales es obvio que Israel no llegó del exterior sino de una división de la sociedad cananea. No tenemos que mostrar acá esas nuevas maneras de ver (Tremblay, 2008). Para nuestro estudio sobre la ciudad es posible que las teorías que explican esa división sean interesantes. Pensemos

sobre todo en la teoría de la insurrección campesina (Finkelstein, 2004, pp. 144-148). Israel Finkelstein explicó:

Esas teoría dice que los primeros Israelitas no eran invasores que estaban en merodeo y tampoco eran nómadas infiltrados sino campesinos rebeldes que huyeron de las ciudades de Canaán para refugiarse en las tierras altas que tenían muy poca población (Finkelstein, 2004, p. 126).

El primero que habló de esa teoría fue el norteamericano George Mendenhall, (1973) luego Norman K. Gottwald. Esa tesis está basada en el antagonismo entre el centro urbano de la ciudad-Estado (que era el centro del poder político y económico pero que no produjo bienes o servicios, tornándose así “explotador”) y el pueblito rural que produjo una gran parte de la riqueza sin disponer de esa plata. Así hubo una lógica de rebeldía. A. Soggin, (2004) escribe:

Pero según Mendenhall la conquista de Israel tal vez fue la consecuencia de insurrecciones cuyos actores en el campo fueron reforzados por la llegada de contingentes del desierto también al nivel de la ideología. Es probable que luego se unieran con una alianza (p. 146).

Esos “campesinos rebeldes” tal vez se reunieron en una sociedad más igualitaria y dividida en clases de manera menos rígida. Así, llegaron a ser israelitas (Finkelstein, 2004, p. 127). N. Gottwald, (1979) no aporta nada más realmente nuevo salvo algo sobre la religión: la conversión al Dios de Israel traída por el pequeño grupo venido de Egipto.

La tesis tiene obviamente ventajas e inconvenientes cuyos lectores interesados tienen que explorar en libros especializados. Solamente decir que N. Gottwald reaccionó al frente de las críticas y presentó variantes abandonando “rebeldía campesina” hacia una “sociedad igualitaria”, por “la revolución social agraria” hacia “modo de producción comunitario” (Shanks y Dever, 1992, p. 70).

William G. Dever, (1992) a quien le gustó su teoría, muestra que el problema de esa proposición calificada de “tendencia marxista” es la manera de entender el marxismo de hoy, es decir tomar un concepto moderno que no gusta a todos y usarlo para una realidad muy diferente varios siglos atrás. Nadie podrá encontrar una hipótesis completa según él, si no salimos de muestras estrictas arqueológicas que no dicen

todo. N. Gottwald escogió una lectura social del conflicto. ¿Su lectura social permitió darse cuenta de los descubrimientos arqueológicos más que con otras teorías? Quizás no. Pero hay que tener un mejor diálogo entre los expertos de Historia, de Arqueología y de exégesis (p.73-74).

Para nosotros esa nueva pelea entre expertos es interesante. Parece así que, en términos de desigualdades sociales, el aspecto opresivo de la ciudad es un elemento muy antiguo incluso constitutivo de la ciudad. Pero reaccionaron muy temprano con proyectos correctivos incluso, ideológicos.

## El valor simbólico positivo de la ciudad

Sobre la metodología es necesario definir el símbolo porque las definiciones cambian según los autores y los conocimientos. Ya podemos decir que la diferencia entre un signo y un símbolo es la siguiente. Los dos muestran una realidad que significan otra. Pero mientras que el signo nos llega en otra realidad del mismo nivel (el humo signo del fuego), el símbolo nos llega en otra realidad porque hace un salto cualitativo (el agua símbolo del bautismo, las alas como de libertad). Para desarrollar aspectos simbólicos de la ciudad hay que aislar algunos aspectos.

Pensamos de manera positiva que las paredes dan idea de protección. Así que hablamos de la ciudad como un símbolo “matricial” es decir un vientre caluroso y protector que reforma (Girard, 1992). En esa categoría ponemos las ciudades de refugio (Nm 35:9-34); (Dt 19:1-13); (Jos 20) de las cuales no vamos a hablar y sobre todo los cánticos de Sion. Algunas ciudades evocaron de manera negativa los grandes imperios opresivos que se volvieron símbolos del mal. En esa categoría hablaremos de los oráculos por los profetas contra las naciones y del famoso relato de la torre de Babel.

## Los cánticos de Sion

El género de himno se encuentra a través de toda la historia de la poesía religiosa en Israel y se encuentra en una gran parte del salterio. (Sal 8; 19; 29; 33; 67; 100; 103; 104; 105; 111; 113; 114; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150). Lo que caracteriza el himno es el tono de

alabanza y de glorificación desinteresada que no pide nada en favor del orante. Sin embargo, el género de himno fue hace algunos años muy discutido porque fue contestada la división clásica entre “salmo de acción de gracia” (agradecimiento para una gracia recibida) e “himno” (alabanza gratuita). No es nuestro papel desarrollar esa pregunta.

Su estructura es muy sencilla. 1- Una introducción expresa en algunas palabras invitando a alabar a Dios, de pronto uno o varios imperativos, y luego la indicación de los que son invitados a unirse en la alabanza. 2- El desarrollo expresa de manera más amplia los motivos de alabanza. Generalmente Él es introducido por el “porque” o algo así. Él proclama y describe los atributos de Dios y habla de sus acciones en favor de Israel o de los humanos. 3- Una conclusión termina brevemente los himnos. Se trata de la retoma más o menos personal o desarrollada de la introducción o de una corta expresión de bendición, voto, plegaria o de un sencillo “que alaben YHWH” o “AMÉN”.

De pronto YHWH es el objeto de esa alabanza pero también hay veces que los himnos son para Sion o que la alabanza para Dios sea mezclada a la glorificación del santuario o de la ciudad santa. Es lo que llamamos “salmos de Sion” que son cinco (Sal 46; 48; 76; 87; 132; otros ponen también Sal 84 y 122). Son himnos de estructura bastante clásica pero enfocados sobre una idea original: ellos empiezan con la proclamación de la elección de Sion por Dios como lugar protegido con su presencia y como centro de su culto y afirmación de la protección cuyos habitantes se benefician. Luego siguen con el desarrollo de varios temas que expresan sentimientos de veneración y de confianza del pueblo de Israel para su santuario nacional.

Todos los hechos atribuidos a los reyes orientales ya transferidos a YHWH, el “gran rey” ahora son puestos con su ciudad Sion. Es la presentación de Sion como “montaña de Dios”, también “montaña del templo”. Es la invitación para ir a ver en Jerusalén las maravillas llevadas a cabo por YHWH Sl (122:1) y el eco de los creyentes que dicen que vieron a YHWH (Sal 48:9); (84:8) proteger la ciudad. Además en tres de esos cánticos (Sl 46); (48); (76) aparecen perspectivas escatológicas: en la Sion ideal el salmista ya ve la Jerusalén mesiánica, hacia donde los pueblos afluirán para encontrar la salvación (Is 60); (66:10-16), la que será triunfante de las luchas escatológicas. La teología de

esos salmos fue estudiada entre otros, por H. J. Kraus que reaccionó fuerte contra una manera de poner todo sobre la escatología y prefirió hablar de tradiciones culturales (Kraus, 1986).

# El valor simbólico negativo de la ciudad

## Los oráculos contra las naciones

Sabemos que los libros proféticos fueron editados en dos partes:

- 1- Los oráculos contra Judá / Israel;
- 2- Los oráculos de esperanza. Pero aún hay una tercera parte bastante desconocida: los oráculos contra las naciones. Vale la pena durante nuestra búsqueda sobre la ciudad mirar esos textos porque las naciones representan las ciudades y viceversa (Nínive o Babilonia).

Primero una tabla que muestra donde hubo oráculos:

**Tabla 1** *Registro de los oráculos contra las naciones*

| Profetas y fechas | Oráculos contra las naciones   | Naciones apuntadas                                                                   |
|-------------------|--------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------|
| Amós (750)        | Am 1,3–2,3                     | Aram, Filistea, Fenicia, Edom, Ammon, Moab                                           |
| Oseas (750)       | [Os 5,13-15; 7,8-13; 8,8-10]   | [Egipto y Assur]                                                                     |
| Isaías (740-700)  | Is 10,5-19; 13–23; [30-31]; 34 | Asiria, Babilonia, Filistea, Moab y Ammon, Damasco, Kush, Egipto, Edom, Árabes, Tiro |
| Miqueas (736)     | Mi 4,11-13; 5,4-5              | Oráculo general; Assur                                                               |
| Sofonías (630)    | So 2,4-15                      | Filistea, Moab y Ammon, Etiopía, Assur                                               |
| Nahúm (612)       | completamente oráculo contra   | Nínive                                                                               |

|                          |                                     |                                                                     |
|--------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| Habacuc (600)            | oráculos contra las naciones        |                                                                     |
| Jeremías (627-587)       | Jr 25; 46-51 TM (LXX 25-32)         | Egipto, Filistea, Moab, Ammon, Edom, tribus árabes, Elam, Babilonia |
| Abdias (550)             | Los 21 versículos oráculo contra    | Edom                                                                |
| Deutero-Isaías (540)     | Is 43,14-15; 46-47; [52]            | Babilonia                                                           |
| Ezequiel (593-571)       | Ez 21,33-37; 25-32                  | Babilonia, Ammon, Moab, Edom, Filistea, Tiro, Sidón, Egipto         |
| Ageo, Zacarías (520-515) | Ninguno oráculo contra las naciones |                                                                     |
| Trito-Isaías (520)       | Is 63,1-6                           | Edom                                                                |
| Malaquías (450)          | Ninguno oráculo contra las naciones |                                                                     |
| Deutero-Zacarías (332)   | Za 9,1-17; 10,10-11                 | Fenicia, Filistea, Asiria, Egipto                                   |
| Joel (350)               | Jl 4                                | Filistea, Fenicia                                                   |

Es importante precisar que los oráculos contra las naciones son una parte entera de la enseñanza profética. Sus números necesitan no olvidarlos pero sobre todo no aislarlos indebidamente porque sería falsear la enseñanza de los profetas (Gosse, 1981, p. 145). Lo que se nota, es que los oráculos contra las naciones toman los temas preferidos de cada profeta como su vocabulario propio (Barton, 1980). Acá una segunda tabla según las naciones señaladas por los oráculos.

| País                        | Amós/<br>Oseas        | Isaías I                                         | Mi /<br>So           | Jr              | Ez                         | Joel            | Otros                                                       |
|-----------------------------|-----------------------|--------------------------------------------------|----------------------|-----------------|----------------------------|-----------------|-------------------------------------------------------------|
| Siria/<br>Damasco           | Am 1,3-5              | Is 17,1-14                                       |                      |                 |                            |                 | [Eliseo<br>2 R<br>6,8-<br>7,20;<br>8,7-14;<br>13,22-<br>25] |
| Filistea                    | Am 1,6-8              | Is 14,28-<br>32                                  | So<br>2,4-7          | Jr 47,1-<br>7   | Ez<br>25,15-<br>17         | Jl<br>4,4-<br>8 | Za<br>9,6-7                                                 |
| Fenicia<br>(Tiro/<br>Sidón) | Am 1,9-10             | Is 23,1-18                                       |                      | Jr 47,4         | Ez<br>26,1-<br>28,23       | Jl<br>4,4-<br>8 |                                                             |
| Edom                        | Am 1,11-12            | Is 11,14;<br>21,11-17;<br>34,1-17                |                      | Jr 49,7-<br>27  | Ez<br>25,12-<br>14         | Jl<br>4,19      | Abdias<br>e Is<br>63,1-6<br>[Ml<br>1,2-5]                   |
| Ammon                       | Am 1,13-15            | Is 11,14                                         | So 2,8-<br>11        | Jr 49,1-<br>6   | Ez 21,<br>33-37;<br>25,1-7 |                 |                                                             |
| Moab                        | Am 2,1-3              | Is 11,14;<br>15,1-<br>16,13                      | So 2,8-<br>11        | Jr 48,1-<br>47  | Ez<br>25,8-<br>11          |                 |                                                             |
| Babilonia                   |                       | Is 13; 14;<br>21                                 |                      | Jr 25;<br>50-51 | Ez 21,<br>1-32             |                 | Is 43;<br>46-47                                             |
| Asiria /<br>Nínive          | Os 5,13-15;<br>7,8-13 | Is 10,5-<br>13;14,24-<br>32;30,27-<br>33; 31,4-9 | So 2;<br>Mi<br>5,4-5 |                 |                            |                 | Nahúm<br>Dt-Za<br>10,10-<br>11                              |
| Kush                        |                       | Is 18,1-7                                        | So<br>2,12           |                 |                            |                 |                                                             |

|                     |            |                                |                                     |             |                                   |
|---------------------|------------|--------------------------------|-------------------------------------|-------------|-----------------------------------|
| Egipto              | Os 5; 7; 8 | Is 19                          | Jr 46                               | Ez<br>29-32 | Dt-Za<br>10,10-<br>11; Jl<br>4,19 |
| Israel /<br>Samaria |            | Is (17,1-<br>14) ; 28,1-<br>29 | Mi<br>1,2-7;<br>(6,16)              |             |                                   |
| Tribus<br>árabes    |            | Is 13,20;<br>21,13-17          | Jr<br>25,23-<br>24;<br>49,28-<br>33 |             |                                   |
| Elam                |            |                                | Jr<br>49,34-<br>39                  |             |                                   |

Algunos constreñimientos de espacio nos impiden conocer más de esas naciones (Odelain, 1988); pero ya podemos decir algunas cosas. Si la mayoría de los profetas profetizan contra naciones amenazadoras, algunos oráculos son incomprensibles de manera cronológica.

Hay dos posibilidades: que ciertos nombres hubieron tenido un valor simbólico, o que algunos oráculos fueron puestos en el corpus de los oráculos contra las naciones de ciertos profetas. La primera posibilidad es apoyada por Duane L. Christensen (Christensen, 1992, p. 1038) quien habla de enemigos paradigmáticos.

Ese aspecto fue mostrado sobre todo por Bernard Gosse que insiste en el uso de redacción de los oráculos contra las naciones en la época post-exílica. El análisis de los oráculos contra las naciones por John B. (Geyer, 1986, pp. 129-145) muestra la existencia de dos formas distintas. La primera que es la más importante, parece ser la forma tradicional en la cual el profeta expresa su mensaje a sus contemporáneos. Esos oráculos muestran temas mitológicos y no se refieren a ningún acontecimiento en particular.

La otra forma que es minoritaria, está únicamente presente en Am (1-2) y Ez (25). Hay una ausencia total de mitología en esos últimos oráculos. En cambio, tienen formulas estereotipadas y una referencia a un crimen específico. Así, el carácter general de la mayoría de los oráculos contra naciones es impresionante como también el hecho de sus vocabularios estereotipados, incluso repetitivos. Tenemos la sensación

que el odio a las naciones no es realmente justificado y que los males profetizados son siempre los mismos. Esos datos dan una nueva lectura para la siguiente pregunta:

¿Pero cómo entender esos oráculos en sus contextos originales? Entreveamos cuatro posibilidades.

- 1- Como de verdaderas profecías que tienen que realizarse. ¡Pero ya sabemos que algunas de ellas no fueron realizadas (Is 47); (Ez 26); (29–32) sobre todo (29:10-11.17-20); (30:10-12.26).
- 2- Como oráculos de salvación para Israel. Seth Erlandsson dice que los oráculos contra las naciones no son un anuncio de castigo como tal, sino un anuncio de salvación para Israel en la condición que Israel tuviera confianza en Dios (Erlandsson, 1970). Sin embargo, nada realmente escrito apoya esa hipótesis. ¡No obstante hay que notar que los oráculos contra las naciones no se dirigían... a las naciones apuntadas! En efecto, nada hay en esos oráculos que indique que los pueblos apuntados escucharon las profecías lanzadas contra ellos. Entonces, esos oráculos fueron pronunciados únicamente a los Israelitas y solo para ellos. Eso no significa que los oráculos contra las naciones son oráculos de salvación para Israel pero sí que ellos conciernen sobre todo Israel.
- 3- Como indicaciones de la soberanía universal de YHWH.
- 4- Como armas políticas o de guerra. Para los ancianos la religión era una arma como otras y la palabra eficiente de los profetas pedía a las divinidades ayudar a los ejércitos. Así, los comentaristas admiten un *background* cultural y militar de los oráculos contra las naciones (Hayes, 1989, p. 179) porque se apoyan sobre el oráculo muy interesante del libro de los Números en el episodio de Balaam (Nm 22–24).

Por eso Duane L. Christensen consideró los oráculos contra las naciones como una transformación de la profecía de guerra (Christensen, 1975). En efecto hay textos antiguos de oráculos de guerra (Ex 17:16); (Nb 10:35-36); (24:15-24); (Jos 10:12-13); (Jg 1,1-2); (4–5); (18:5-6); (20:18.23.26-28), (Blenkinsopp, 1983, pp. 61-68) y luego otros de Elías y Eliseo (1 R 20); (2 R 3:4-19); (6:8–7); (13) y de Miqueas hijo

de Yimlá (1 R 22) luego de profetas clásicos (Isaïe 7,7-9; 10,27c-34; 14,28-32; 17,1-6; Jérémie (Egipto Jr 46,3; 46,13; Filistea 47,1; tribus árabes 49,28; Élam 49,34). Za 2,1-15; Ab 1b-6a; Na 1,2-8; 2,2.14-34). Si lo que decimos es verdadero, los oráculos contra las naciones son ante todo anhelos u oraciones en contexto de guerra, de conflicto o de peligro.

Así los oráculos contra las naciones tenían una función de estimulación social. En efecto la identificación de un enemigo permitía también consolidar la identidad propia del pueblo. Es decir que los extranjeros nos permitían precisar quiénes somos. Los oráculos contra las naciones reflejan un pueblo que necesita definirse en relación de un conflicto con otro.

### **La ciudad y la torre de Babel (Gn 11:1-9)**

El famoso texto llamado “la torre de Babel” quiere explicar la dispersión geográfica de los pueblos de Gn (10) y la diferenciación de los idiomas. Si el relato se encuentra después de las tablas de las naciones y no antes, es porque esa tabla de naciones está dentro de la bendición divina de (Gn 9:1.7).

En caso contrario, las tablas de naciones fueron puestas antes de la maldición de (Gn 11:9). El autor del relato de Babel pone una nota más sombría que el optimismo del relato sacerdotal que miró la proliferación de los pueblos como una consecuencia del orden y de la bendición divina al momento de su creación (Gn 1:26-28), pero tampoco sin negar esa visión.

La estructura del relato pone en oposición la acción humana con la acción divina:

- |                                       |                  |
|---------------------------------------|------------------|
| a. Unidad de idioma                   | Génesis (11:1)   |
| b. Los seres humanos hablan y actúan  | Génesis (11:2-4) |
| c. Dios baja para ver                 | Génesis (11:5)   |
| b' Dios habla y actúa                 | Génesis (11:6-8) |
| a' Diversidad de idiomas y dispersión | Génesis (11:9)   |

El relato de la torre de Babel es perfectamente escrito desde el centro, que es la frase de v. 5 donde YHWH baja del cielo para ver la ciudad y la torre construida por los humanos. Dos citas van delante

y después de ese versículo, como dos monólogos internos. El primero, uno de los constructores de la torre y el segundo, el monólogo de YHWH (v. 3-4 et v. 6-7). Podemos notar que esos dos personajes nunca se hablan, no hay comunicación entre ellos dos. Un proyecto humano es sencillamente opuesto a un proyecto divino. Esas dos citas son también rodeadas por dos afirmaciones, la del principio habla de la instalación y la del final de la dispersión (v. 1-2 y v. 8-9). Cada una tiene los mismos términos principales de la otra. Entonces toda la historia tiene ironía y se muestra al final como un juego de palabra satírico cuanto al nombre de Babilonia. No como “puerta de los dioses” (*bab-ili*) sino “lugar de confusión” (*bll*).

Hagamos brevemente un comentario del relato. El texto empieza con la descripción de la unidad lingüística, percibida como un signo de armonía, en oposición a la confusión del final: “La tierra entera utilizaba el mismo idioma y las mismas palabras” (Gn 11:1). Podría sorprender el lector porque la diferenciación de los idiomas entre los pueblos fue mencionada explícitamente en la tabla de las naciones (Gn 10:5.20.31). El enfoque diacrónico resuelve sencillamente el problema porque afirma que (Gn 10) viene de la fuente sacerdotal (P) mientras que (Gn 11) viene de la fuente yahvista (J). Pero un enfoque sincrónico tiene que ir más allá. El redactor final decidió dejar el relato de la torre de Babel después de la tabla de las naciones. No antes, como parecería más lógico. Quizás quiere decir que no es la diferenciación de los idiomas en sí-misma que impide a los humanos entenderse. Varios pueblos que hablan más de un idioma se entienden muy bien mientras que los pueblos que hablan solo una nunca coinciden...

Ahora, empieza la acción. “Así, al ir al oriente, los hombres descubrieron una pampa en el país de Senaar [es decir, Mesopotamia; (Gn 10:10)] y residieron” (11:2). El texto hace la descripción de los movimientos nómadas que descubren una tierra interesante y se quedan. Cuando él habla de la Mesopotamia y Babel, el texto pasa del mito a la historia. A pesar de que ningún episodio de (Gn 1-11) pueda dar informaciones claras de su fecha y las circunstancias de composición, esa pequeña historia puede ser considerada como una sátira contra el imperio de Babilonia, como en Deutéro-Isaías (Is 44:9-20); (46:1-2.5-7); (47:1-15).

Ahora bien, esos recién llegados quieren construir su mundo (Gn 11:3-4) y todos participan del proyecto: “Se dicen uno al otro: ¡Vamos! Hagamos ladrillos y cozámoslos en el horno. [...] ¡Vamos! Dijeron ellos, construyamos una ciudad y una torre cuya cima toque el cielo. Hagámonos un nombre”. Se muestran más y más inventivos: como no hay piedras en la pampa, ellos hacen ladrillos; como no hay argamasa, utilizan el betún. En la última redacción, vimos que otros antes que ellos construyeron una ciudad (Gn 4:17); (10:11), pero nadie antes construyó una torre. Parecen tener varios argumentos para esa construcción.

Primero, quieren construir una torre “cuya cima toque el cielo” (11:4). Eso significa que ellos quieren ingresar en el mundo divino. Esa ambición recuerda el deseo humano de sobrepasar sus límites, como Adán y Eva que pretendían ser como Dios mientras que comieron el fruto defendido (Gn 3:5-6). Eso recuerda también la mezcla de los mundos humano y divino por la unión de los “hijos de Dios” con las “hijas de los humanos” (Gn 6:1-4).

Otro motivo, los constructores afirman: “hagámonos un nombre” (Gn 11:4); 2 S (8:13). Quieren ser famosos y tener una gran reputación para el presente y el futuro, como las ciudades que tienen sus nombres por un rey o un emperador (Alejandría, Antioquia, Constantinopla o Ramsés) que guardan viviente el nombre de sus fundadores.

Un tercer motivo explica la construcción de la torre: “para no estar dispersos en la tierra entera” (Gn 11:4). Esos hombres llenos de optimismo y de sueños de grandeza conocen también el miedo de estar diseminados, como aparece en todo el relato (Gn 11:4.8.9). Dios bendijo la humanidad diciendo: “que sean fecundos y prolíficos, llenen la tierra y domínenla” (Gn 1:28); (9:1); (10:18.32). En efecto, los humanos se multiplicaron y llenaron la tierra pero ahora la dispersión les da miedo. Les gustaría guardar su unidad en la base de una centralización que parece dar más seguridad y protección. También Dios quiere la unidad de la humanidad pero una unidad en la diversidad y el pluralismo. Por eso hizo una sola especie humana, al contrario de las numerosas especies animales.

Sabemos que la historia de los orígenes mostró que los progresos técnicos de la humanidad van creciendo con la extensión del mal

(Gn 4:17-26). El relato de la torre de Babel no está contra el progreso humano o contra el desarrollo de las técnicas; no transmite una visión negativa de la ciudad con respecto al campo. Tampoco condena la erección de santuarios. El texto afirma sencillamente que ninguna cultura o ninguna religión, puede reemplazar a Dios; él advierte contra cualquier tentación de imperialismo para que haya un justo pluralismo. El texto no hace la descripción de la realización del proyecto de esos hombres, pero la continuación del relato muestra que en efecto ellos intentaron sin lograr, llegar más allá de los límites de los cielos. No hay ninguna mención de Dios como si la humanidad construyera su propio mundo y ella-misma sin Dios. Pero, repentinamente ese nuevo personaje que fue olvidado aparece: “Dios bajó del cielo para ver la ciudad y la torre construida por los hijos de Adán” (Gn 11:5). ¡Qué paradoja! Dios tiene que “bajar” para ver la torre mientras que según sus constructores, la torre tenía que llegar más allá de los cielos. Como Adán no aceptó esos límites impuestos por Dios, sus hijos tampoco aceptaron el límite celeste (el mundo divino). Pero nunca fue posible para ellos lograrlo y tampoco acercarlo.

El texto hace la descripción de cuatro acciones de Dios: “ver, pensar, decidir, actuar”. Lo que Dios ve le hace pensar: “¡Oye, dice Dios, no todos son solo un pueblo y solo un idioma, así es su primer trabajo! Ahora, nada de sus proyectos será inaccesible.” (Gn 11:6). A pesar de que otros fueron los primeros que hicieron nuevos descubrimientos, (Gn 4:26); (6:1); (9:20); (10:8), los hombres del relato son los primeros que querían construir un mundo que pudiera sobrepasar los cielos con un poder central que suprimiera cualquier pluralismo. Dios ve muy bien que ese deseo imperialista que quiere sobrepasar sus límites se va a volver un día una potencia mundial que podría dominar las otras naciones con violencia. Dios sabe, por su experiencia, que el rechazo de los humanos de aceptar sus límites conduce a la destrucción de la armonía y a la violencia: ya los vimos en el hombre que domina a su mujer (Gn 3:6), también en Caín que mató a su hermano Abel, Génesis (4:8) y en Lamed que no controla su violencia (Gn 4:23-24) y en los hijos de Dios que abusan de sus poderes (Gn 6:2).

Después de reflexionar en eso, Dios toma una decisión que no es un castigo sino una acción preventiva. Así como los humanos tienen

sus proyectos: “vamos, construyamos...”, así también Dios tiene su proyecto: “vamos a turbar sus idiomas para que no se entienden más entre ellos” (Gn 11:7). Dios decide romper la unidad buscada por la humanidad en la centralización y el imperialismo, y actúa inmediatamente: “de ahí, Dios disemina los humanos en toda la tierra” (Gn 11:8a). Lo que la humanidad temía fue realizado. La dispersión de ellos es similar al desalojo de Adán y Eva del paraíso (Gn 3:23) y también el desalojo de Caín de la tierra fértil (Gn 4:14). Es el fin de ese nuevo imperio: “Y dejaron de construir la ciudad” Génesis (11:8b). No es necesario destruir la ciudad y la torre, porque de todas maneras se volverá una ciudad fantasma, testigo de una civilización desaparecida...

Esa gente quería tener un nombre famoso (Gn 11:4) con la construcción de la ciudad. La llamamos “Babel”, “porque es aquí que Dios turbó el idioma de la tierra entera” (Gn 11:9a). El autor escogió Babel que significa probablemente “puerta de Dios”, porque esa ciudad fue el símbolo del orgullo Is (14:13-14). Así se permite un juego de palabras con un verbo hebreo bastante osado que significa “confundir” (lo que no es probado muy a menudo en hebreo). Entonces es el orgullo humano que conduce a la confusión de todos los humanos de la tierra, invirtiendo así la situación original cuando “la tierra entera utilizaba el mismo idioma y las mismas palabras” (Gn 11:1). Además, los humanos no viven más en el mismo lugar (11:2) porque es “aquí que Dios dispersó los hombres en la tierra entera” (Gn 11:9b).

La historia de los orígenes habló de la alienación entre el hombre y la mujer (Gn 3), entre hermanos (Gn 4:1-16), entre padres y niños (Gn 9:20-27), y ahora entre los pueblos. La diversidad de los pueblos con sus idiomas y sus culturas obviamente es una gran riqueza para la humanidad entera (Gn 10:1-32), pero al mismo tiempo es una causa de división, de conflictos y de confusión. ¡Aquí esta otra ambigüedad! El deseo de dominar aniquila el respeto a los demás. Como lo prometió después del diluvio, Dios no destruye la humanidad y tampoco sus “construcciones”. Mientras que el diluvio no dejó una marca permanente sobre la humanidad porque después ella siguió creciendo y desarrollándose, la dispersión de la humanidad después de Babel tuvo efectos permanentes. No hay sobrevivientes de Babel, en el sentido de que lo que es destruido es la comunidad humana como familia.

Mientras que las diferentes genealogías experimentaron la humanidad como una sola familia – lo que el diluvio acentuó – el castigo o la consecuencia de Babel divide los seres humanos de manera irrevocable.

Así, el texto del relato de la torre de Babel no incluye realmente una nota de esperanza como es el caso de otros relatos de orígenes (3:21); (4:15); el relato termina en una confusión total. ¿Ahora, cómo la humanidad podrá reencontrar su unidad perdida en la diversidad? ¿Cómo la humanidad va salir de esa situación? La respuesta canónica viene con la historia de la salvación que empieza ya con Abraham.

## Conclusión

Es posible pensar que el A.T. tenga una visión negativa sobre la ciudad. Pero vimos que no es realmente el caso. La afirmación del (Gn 4:17b) “Caín empezó a construir una ciudad y la llamó con el nombre de su hijo Henoc” podría hacer pensar que la fundación de la primera ciudad va con la maldición del primer asesino, su fundador. Pero el nombre que dio a la ciudad, Henoc, evoca la raíz “dedicar”. Pensemos en la fiesta de Hanuka que tiene la misma raíz y que hace recordar la consagración del segundo templo después de la profanación de la crisis Macabea. El texto al mostrar una paradoja de la extensión del mal a través del progreso en la civilización, revela la ambigüedad de la ciudad. En efecto, la ciudad es fundada por un hombre maldito pero está consagrada. Luces y tinieblas, así es lo que enseñamos en esa contribución. Del estricto punto de vista histórico, el A.T. no presenta en efecto las ciudades de una manera distinta de los otros textos antiguos. Pero, lo que aporta el A.T. es una reflexión sobre la ambigüedad de la ciudad.

En efecto, la ciudad es ambigua en el sentido que es un proyecto abierto a varias posibilidades. Según la elección de sus habitantes, la ciudad puede tener el bien o el mal, ser una fuente de alegría como de desgracia y dar vida o muerte. Sobre todo, la ciudad es el resultado de lo que hacen sus habitantes.

Para nosotros hoy, es importante empezar a leer la Biblia con cuidado y tener consciencia de los puntos tratados y de las diferencias entre las ciudades antiguas y nuestras ciudades modernas para no reproducir nuestros esquemas actuales sobre las ciudades antiguas. Así, recordaremos el aspecto positivo o luminoso de la ciudad porque la

ciudad da protección y permite las relaciones interpersonales. Del aspecto negativo, recordaremos el peligro que es la explotación a las clases más frágiles o la clasificación de los demás para condenarlos. Entonces, aunque nuestro camino fue demasiado rápido, el resultado tiene su importancia. ¿La ambigüedad del fenómeno urbano no es lo que experimentamos? ¿Y no es el desafío de nuestro tiempo?

# Bibliografía

- Barton, J. (1980). *Amos's Oracles against the Nations*. Cambridge, England: University Press.
- Hamborg, G.R. (1981). *Reasons for Judgment in the Oracles against the Nations of the Prophet Isaiah*. *Isaiah. Vetus Testamentum*. Vol. 31, Fasc. 2, pp 145-159.
- Beentjes, P. (1989). *Oracles against the Nations: A Central Issue in the "Later Prophets"*. *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* No. 59.
- Bentzen, A. (1950). The Ritual Background of Amos i: 2–ii: 16. *Old Testament Studies* 8, pp. 85-99.
- Blekinsopp, P. (1983). *A History of the Prophecy in Israel*. Philadelphia, United States: Westminsterpress.
- Christensen, D.L. (1975). *Transformations of the War Oracle in the Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles against the Nations*. Missoula, United States: Scholars Press.
- Christensen, D.L. (1992). *Nations, Anchor Bible Dictionary*. New York, United States: Doubleday, t. 4.
- Erlandsson, S. (1970). *The Burden of Babylon: A Study of Isaiah 13:2–14:23*. Lund, Sweden: Gleerup.
- Finkelstein, I. (2002). *La Bible dévoilée*. Paris, France: Bayard. Geyer, J.B. (1986). *Mythology and Culture in the Oracles against the Nations*. *Vetus Testamentum* No. 36, pp. 129-145.

- Girard, M. (1992). *Les symboles dans la Bible*. Montréal, Canadá: Bellarmin París. Ed. Du Cerf.
- Gosse, B. (1995). L'usage rédactionnel des oracles contre les nations à l'époque post-exilique, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 96, pp.18-24.
- Gottwald, N.K. (1979). *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. New York, United States: Orbis Books.
- Hals, A. (1989). *R.M. Ezekiel*. Michigan, United States: Eerdmans.
- Hamborg, G.R. (1981). *Reasons for Judgment in the Oracles against the Nations of the Prophet Isaiah*. *Vetus Testamentum* No. 31, pp. 145-159.
- Hayes, J.H. (1986). The Usage of Oracles against the Foreign Nations in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature* 87, pp. 82-83.
- Herzog, Z. (1992). Cities in the Levant. En: *Anchor Bible Dictionary*. New York, United States: Doubleday. t. 1.
- Kraus, H.J. (1986). *Theology of the Psalms*. Minneapolis, United States: Augsburg, Fortress.
- Mendenhall, G. (1973). *The Hebrew Conquest of Palestine*. *Biblical Archaeologist* No. 25 pp. 66-87.
- Odelain, O. y Séguineau, R. (1988). *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Paris, France: Cerf, sub voce ou un atlas biblique.
- Oswalt, J.N. (1986). *The Book of Isaiah*. Michigan, United States: Eerdmans.
- Ryou, D.H. (1995). *Zephaniah's Oracles against the Nations: A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1-3,8*. Leiden / New York, United States: Brill.
- Soggin, A. (2004). *Histoire d'Israël et de Juda*. Bruxelles, Belgium: Lessius.
- Shanks, W., Dever, W.G., Halpern, B., Mc Carter, P.K. (October 26, 1991). *The Rise of Ancient Israel*. Trabajo presentado en Symposium at the Smithsonian Institution de Biblical Archaeology Society, Washington DC, United States: BAS Library.
- Tremblay, H. (2008). Yahvé contre Baal? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal? Jalons pour la naissance d'un monothéisme. 1. Le conflit entre Canaan / Baal et Israël / Yahvé selon l'archéologie, *Science et esprit* No. 60 pp. 205-227.
- Vaux, R. de. (1960). *Les institutions de l'Ancien Testament*. Paris, France: Cerf, t. 2 p.
- Vogels, W. (1992). *Nos origines. Genèse 1-11*. Montréal, Canadá: Novalis.



## Capítulo 4

# Sabiduría ancestral egipcia e israelita. Desafíos éticos para el buen vivir urbano

MARICEL MENA LÓPEZ

*Si el pobre te debe mucho  
divídelo en tres partes:  
perdona dos y deja sólo una.  
Esto, ya verás, es lo mejor de esta vida;  
a partir de entonces dormirás bien y por la mañana  
todo te parecerá maravilloso;  
porque es mejor ser apreciado por amor al prójimo  
que tener riquezas almacenadas;  
mejor saborear el pan con buena conciencia  
que tener riquezas cargadas de reproches*

**Instrucciones de Amenemope XII (Finales del II milenio A.C)**

## Introducción

El objetivo de este escrito es recuperar el legado de sabiduría ancestral del antiguo oriente expresada en algunos textos sapienciales, partiendo de los estudios de religión comparada analizaremos fragmentos de literatura egipcia en relación con textos sapienciales israelitas. Teniendo como telón de fondo, la categoría sabiduría legada por

estos pueblos. El objeto es recuperar la tradición filosófica sapiencial y ancestral, como un saber de resistencia alternativa al modelo opresor de las ciudades, con miras a la reconstrucción del tejido social. Este camino metodológico ciertamente nos impone como desafío el diálogo propositivo con tradiciones ancestrales indígenas contemporáneas y su filosofía del buen vivir. No obstante, entendemos el buen vivir de manera genérica como aquellas experiencias o formas de vida que han existido en la historia y que existen hoy, como modelos diferentes y alternativos al modelo de producción tributario y al paradigma civilizatorio del capitalismo predominante occidental y que se ha impuesto en los otros hemisferios del planeta. (Romero, 2011).

Buen vivir implica el hablar de vida, de ética, de orden, de armonía entre los seres creados, es una forma de aproximación al ámbito de la experiencia religiosa humana. Así pues, el análisis de pequeños fragmentos, de narraciones orales o escritas, de omisiones, silencios presentes y ausentes en las construcciones literarias antiguas, es un camino de aproximación a prácticas históricas, arquetípicas, míticas de liberación. Este es justamente el desafío de este estudio, al ver en algunos escritos sapienciales ciertas formas de subjetividad, de normas, leyes, de tipos de saber, que definen modelos éticos de convivencia ciudadana aplicables en los días actuales.

## **Categorías para el análisis metodológico**

### **Estudios de la religión**

Los estudios de la religión son un amplio campo de estudio multidisciplinar que abarca el análisis de tradiciones orales y escritas, bien como de ritos, valores, actitudes y normas, cuyo objeto es la descripción e interpretación de fenómenos religiosos.

Dentro de los estudios religiosos, la metodología de religión comparada - entendida como aquella que nos posibilita una aproximación a las características de determinado hecho religioso dentro de su propio horizonte religioso, para establecer a partir de allí los puntos de encuentro o de unidad con otros - es un camino viable en la búsqueda de valores éticos aplicables incluso en contextos tan distantes de los hechos originales, y tan próximos a la comunidad del intérprete. Así pues

La realidad está imponiendo el convencimiento de que, en el mundo pluralista actual, no es posible conocerse del todo a uno mismo, su propia religión, sin conocer a los demás, las otras religiones. Sin contrastes, sin claroscuros, no es posible la pintura ni la realidad misma. (Guerra 1999, p. 50).

Utilizamos esta categoría en este ensayo como una rama particularmente rica en la que es posible penetrar en la naturaleza existencial y relacional de experiencias religiosas pasadas y al mismo tiempo iluminar el presente proyectándose hacia un futuro próspero. (Eliade y Kitagawa, 2010).

## El buen vivir

El buen vivir *sumak kawsay* es un concepto de la filosofía política cuyo nombre proviene de la sabiduría ancestral quechua. En la cultura Aymara se conoce como “vivir bien” *suma qamaña*<sup>12</sup> y entre los guaraníes como “el buen modo de ser y de vivir” *teko pora o teko kavi*.

El Buen Vivir alude a un estado de plenitud y a una armonía con todo lo existente. Implica por tanto una realidad cualitativa del ser y del estar, ajena a la tensión del “tener más” como necesidad del “vivir mejor” que marca la lógica del progreso que ha prevalecido en la cultura occidental. Su paradigma es esencialmente comunitario. (Valdeavellano, 2012, p. 4).

Según este enfoque, la parcialidad complementariedad, equivalencia y reciprocidad de todos los seres es la relación esencial que mantiene unido el mundo. Así pues, las jerarquías quedan suprimidas, pues todos los humanos incluyendo la naturaleza estarían en iguales condiciones, pues todos necesitamos de todos. Esta filosofía reivindica el derecho a la tierra, al hábitat, a los ecosistemas, a las ciudades y aldeas, como derechos y no como meras mercancías. Promueve la dimensión comunitaria y relacional, esto es un componente altamente político en cuanto promueve nuestro derecho al ejercicio de una ciudadanía plena, por tanto, impulsa derechos colectivos y no individuales. (Zárate 2010).

---

12 Incluido como principios éticos en las Constituciones políticas de Ecuador y Bolivia.

## Sabiduría en el Antiguo Medio Oriente

La sabiduría en el antiguo medio oriente puede definirse como un conjunto de textos literarios cuyo interés gira en torno a una ética comunitaria. Según María Eugenia Muñoz, en un sentido más estricto es “un género literario que busca transmitir las normas de conducta y comportamiento necesarias para poder llevar una buena vida” (Muñoz, s.f.). Este género era común en todo el oriente, era entre otras cosas una manifestación cultural cuyo objeto, como lo advierte Pérez, (1971):

Es en general hallar una vida feliz; muchas veces se trata de consejos a los hijos en orden a conseguir de ellos una buena educación que viene a consistir en el dominio de sí mismo, como diremos en la sabiduría israelita. De ahí que aparezcan con frecuencia recomendaciones de orden moral respecto del comportamiento con los padres, amigos, en relación con la búsqueda de una buena esposa como algo muy importante para la felicidad; se recomienda incluso cierta renuncia ascética frente a los placeres para no ser decepcionado por ellos. (p.29)

La renuncia vinculada a la idea de retribución, justicia y misericordia, aparece también en la literatura sapiencial, no obstante, esta idea hace parte de la evolución y del contexto en el que se sitúa tal o cual literatura, y no es una norma de todos los escritos sapienciales, que, en primera instancia apelaban al buen vivir como un imperativo ético y de convivencia ciudadana.

## Sabiduría en Egipto

En el Egipto Antiguo la “sabiduría, enseñanza” - *sbayt* se desarrolló inicialmente en virtud de los saberes basados en la experiencia de vida que se transmiten culturalmente porque son útiles para regular el comportamiento social. Por tanto su finalidad es ante todo educativa. Estos saberes eran una especie de códigos éticos que regulaban la vida en sociedad.

No obstante, el verbo *sebajt* - “instruir, enseñar” en el ámbito cortesano tiene un sentido didáctico más elaborado, en cuanto su finalidad es instruir a los jóvenes de las clases dirigentes. La estructura de la enseñanza era prácticamente la misma. Un hombre experimentado le da

consejos a un joven, que apenas se inicia en la vida, sobre el buen comportamiento, la urbanidad, el protocolo y la jerarquía social. “Todos ellos presentan el mismo patrón: un tutor, un hombre —ya sea padre, maestro o rey—, alecciona a su pupilo —hijo, alumno o príncipe— sobre cómo debe comportarse en sociedad.” (Orriols-Llonch, 2012, p. 18).

En este contexto “... el acatamiento de estas normas de conducta acarrea, para el vivo, el triunfo en la vida social; para el muerto, la vida en el más allá” (Muñoz, s/d, p.2). No obstante, hay que tener en cuenta que las enseñanzas egipcias tuvieron su evolución debido principalmente a la crisis social de pérdida de valores, a finales del Nuevo Reino (1570-1063). Es así como los textos sapienciales de Amenemope, retoman una dimensión más holística de la vida, en relación con actitudes a favor del fortalecimiento del corazón más que en cosas materiales, su énfasis es colocado principalmente en cuestiones actitudinales con el prójimo, de allí que apele constantemente a la lengua, como uno de los instrumentos utilizados para causar la muerte por calumnia de su semejante.

El derecho y la justicia son dos conceptos básicos de la vida diaria del Egipto faraónico que sirven de puente para la interpretación del derecho como norma y como principio de justicia. Las normas son el camino para la consecución de la justicia, es decir “de aquello que es”, de aquello que la comunidad entiende que “es lo justo”. (Alonso – Royano, 1988, p. 23) Tales normas de conducta definen los modelos de “leyes”, que no son más que formulaciones del pensamiento religioso, moral o filosófico.

### ***La Maat egipcia***

Las enseñanzas egipcias del tercer milenio tienen su fundamento en la *Maat*. La diosa *Maat*, personifica una realidad que abarca principios y fundamentos sociales de “verdad” y “justicia”, y principalmente establece el “orden del mundo”. (Lichthem, 1992)

Los egipcios desde las primeras dinastías disponen de la *Maat*, diosa de la justicia y rectitud, que equivale a lo que conocemos hoy como justicia, equilibrio, norma, orden, verdad, acción recta y correcta. *Maat* (Kayatz, 1996, p. 147) es antes que todo la diosa de un orden

justo. Esta idea del orden era importante en la concepción egipcia de la eterna felicidad.

El egipcio faraónico tenía en la *Maat* un modelo normativo de conducta a través del equilibrio armónico que impide el dominio del mal, del caos. Por eso cuando el equilibrio se rompe, cuando el armónico se difumina, “*Maat*” queda oculta y hace su aparición el caos, es decir la injusticia. De ahí que la injusticia social se produce por el desequilibrio entre ambas fuerzas. (Stone, 1994, p. 177)

Este aspecto normativo de la conducta humana, debe entenderse dentro del concepto fundamental de creación, orden y armonía del universo, como bien lo apunta Posener (1921): “El equilibrio del universo entero, la coexistencia armoniosa de sus elementos y la cohesión esencial es indispensable para mantener las normas creadas” (p. 155).

*Maat* es la fuerza cósmica que garantiza la armonía y establece el orden y la seguridad. Es la cualidad de organización de los seres creados, definida como orden universal. Es al mismo tiempo, el resultado de la primera creación y parte de la estructura inherente de la creación. Su función inicial es la de mantener la unidad del cosmos y la antítesis del caos.

El concepto contrapuesto a *Maat* es *Isfet*, situación de ilegalidad, poder y opresión. El orden social de la *Maat* no es democrático sino jerárquico. No obstante, el derecho que ella representa, es un derecho que da oportunidad al débil, de este modo, se pasa la idea de una solidaridad vertical (jerárquica) de los acomodados con respecto a los otros sectores de la sociedad. A pesar de ser jerarquía, la *Maat* es ante todo, la diosa del orden justo, ella ocupa un lugar especial dentro del conjunto de divinidades egipcias. Ella está presente como testimonio en el juicio de los muertos. *Maat* representaba el orden, el ritmo y la verdad del universo. La idea de orden era extremadamente importante en la concepción egipcia de la eterna felicidad.

No obstante, esta diosa fue convertida en una abstracción del lenguaje faraónico. La *Maat* es esencial en la vida de la corte, pues, el faraón, que es considerado como un dios, es el encargado de velar porque la verdad, la justicia y la rectitud sean aseguradas. La diosa femenina *Maat* se convierte así en la patrona de la realeza, es decir, permanece en la vida cultural, como código legal que legitima la soberanía y el poder del faraón.

Así pues, en Egipto la ética o mejor dicho la *Maat* es instituida por los dioses y es garantizada por el faraón, quien tenía la obligación de establecer y reafirmar la *Maat* en el momento de ascensión al trono. Las fuerzas del caos podían transformar la *Maat*, así, al ascender el nuevo monarca, el orden debía ser restablecido. El medio por el cual el rey podía establecer la *Maat* era la expresión oral, ella garantizaba el entendimiento. La responsabilidad primaria del faraón era consolidar el *status quo* de *Maat* y mantener el orden de la creación a lo largo de su reinado.

La *Maat* tuvo un papel central en la religión. En los textos de Pirámide, Snofrus es llamado de “dios de la *Maat*” y Userkaf fue nombrado como el intérprete de la *Maat*. Las tareas de restablecer y mantener la armonía eran primordiales para el faraón egipcio, el ofrecía la *Maat* en el culto como ofrenda a los dioses.

Para garantizar el equilibrio político, económico y social, el rey delega a un *tchaty* “visir o ministro de la justicia” de su majestad faraónica. Entre las obligaciones del visir están los cumplimientos de los derechos privados, públicos y religiosos en general. Las instrucciones constituyen una *sebayt* “enseñanza o doctrina”, y a veces se puede traducir como sabiduría, cuando los preceptos están más elaborados.

Otra referencia al comportamiento ético se encuentra en el libro de los muertos, cuyo mismo título está de hecho equivocado, pues la traducción literal del título original es “Capítulos sobre lo que ha de venir”, y parece ser que la única razón de que se le conozca como “El libro de los muertos” se debe a su profunda preocupación por la vida después de la muerte y por la necesidad de prepararse para la misma. Su título egipcio original era REU NU PERT EM HRU, y tal como ha llegado hasta nosotros hoy en día, solo algunos fragmentos de este libro se ocupan expresamente de rituales mágicos, mientras que partes enteras del mismo se refieren al estado del alma que ha pasado a mejor vida y a sus pruebas y existencias en otras dimensiones. En el cap. 125, por ejemplo, aparece una confesión de 42 pecados cometidos por un hombre a 42 jueces. (Barguet, 2000).

Cuando una persona moría, en uno de los platillos se colocaba el corazón del muerto, y en el otro a la diosas “*Maat*” caracterizada por una pluma ceñida en su cabeza, como símbolo de la verdad, cuyo peso

era tan liviano como el de una pluma “Para que el difunto pudiese ser “justificado” y no ser arrastrado a los infiernos del “fuego interior”, su corazón no tenía que pesar más que la pluma de *Maat*” (Alonso y Royano, 1988 p.24). De esta forma, *Maat* determinaba la aptitud de la persona hacia la felicidad divina, pues la vida después de la muerte, también requería la armonía, la estabilidad y el orden (Curríd, 1997, p.118). Un ejemplo del significado de *Maat* en la vida de las personas se encuentra en una inscripción de la V dinastía egipcia:

Yo vengo de mi ciudad,  
Yo fui de mi nombre  
Yo seré enterrado en esta tumba,

He dicho Maat: el deseo diario de Dios es el bien  
Yo le conté al rey, aquel quien sirve a las personas,  
Que yo nunca dije algo malo contra las personas,  
Para la majestad de mi señor.

*Inscripción de Ssm-nfr n. 479* (Lichthem, 1992, pp. 9-19).

Se entendía así, que las acciones humanas eran consecuencia natural de la virtud y, por lo que la idea de retribución póstuma se desarrolló desde muy temprano. Los experimentados magos ofrecían fórmulas funerarias con el fin de evitar que el juicio divino desembocase en el infierno. Enseñaban normas de buen comportamiento: no hablar mucho, no realizar gestos ofensivos, tener acciones moderadas. Todo en exceso es perjudicial: aquel que se deja llevar por la emoción perturbaba a los otros y provocaba su propia perdición.

Se puede decir que la *Maat* es una fuerza dinámica no limitada solo a los inicios del ser, de la creación, ya que es un concepto de ideal para la vida cotidiana, es un modelo de comportamiento que se perpetúa incluso después de la muerte. Los humanos deben luchar por mantener el equilibrio cósmico en la tierra. La adherencia rígida a la *Maat*: “Permitió a los egipcios una cierta seguridad en el mundo y en relación con el plan divino de toda la creación, *Maat* era entonces, la verdadera esencia de la creación” (Bunson, 1995, p. 239).

En síntesis, el derecho faraónico tiene como fundamento un término femenino que corresponde a la antigua diosa *Maat* “justicia, equidad”.

Las instrucciones son dadas por el rey, pero el visir es el encargado de aplicar las leyes. El derecho egipcio es para todos sin distinciones sociales o de sexo. Ese derecho garantiza la salvación individual pero requiere de acciones comunitarias.

Aunque el ideal de vida de la mujer egipcia en los diferentes ámbitos de la vida familiar, laboral y social en general, contemplado en las enseñanzas sapienciales es un ideal que los hombres proyectan de las mujeres. Tal como lo advierte Orriols-Llonch

Las referencias a las mujeres dentro de la literatura sapiencial son accidentales. La mujer no tiene ningún tipo de participación en estos documentos, ni como emisora ni como receptora, por lo que es difícil conocer, de manera directa, qué se esperaba de la mujer ideal. (Orriols-Llonch, 2012, p. 18).

Es importante resaltar que en el derecho egipcio sí se promovió la emancipación de las mujeres

La mujer egipcia no está legalmente en situación de inferioridad. Posee bienes propios, de los cuales es dueña y señora; dispone de ellos con libertad, y en ocasiones delega a su marido como administrador, en tal caso él es considerado como administrador responsable de ella. (Théodotidés, 1992, p. 119).

Fueron reivindicadas más allá del poder materno o marital y sus capacidades fueron notables. En la vida egipcia antigua, las mujeres gozaban casi que de total igualdad con respecto a los varones, su situación fue cambiando según la Dinastía y la época en la que nos situemos. Tuvieron acceso a la educación, desempeñaron diversos cargos: maestra, médica, funcionaria administrativa, empresaria, bailarina, cantora, etc. Ellas fueron escribas e inclusive sacerdotisas.

Desempeñaron estos roles de escribanas y sacerdotisas al interior del palacio real, estos grupos de mujeres al interior de la corte con el tiempo fueron equiparados al harén. La palabra harén a través de la historia fue portadora de muchos fantasmas, cargada de muchos estereotipos sexuales, de jóvenes educadas para satisfacer los deseos de los machos. (Jacq, 2000, p. 169) ¿Pero será que esta es la intención de esta importante institución del Egipto faraónico? La confusión parece provenir del significado del término *Kheneret*, “lugar cerrado” (Jacq, 2000, p. 244), que los eruditos tradujeron por “harén”, porque allí se

encontraban comunidades femeninas. Pero no reclusas. Además, el harén no era formado estrictamente por comunidades femeninas, en él eran admitidos altos funcionarios, administradores, artesanos, siervos y campesinos. Las mujeres del harén celebraban rituales en honor de las divinidades protectoras del harén, por ejemplo: Hator, Isis o Bastet (Allam, 1963). Las sacerdotisas que vivían en los harenes, discípulas de la diosa Hator, aseguraban ritualmente la supervivencia del alma y la irrigación de la tierra mediante la energía celeste. (Jacq, 2000, p. 169).

El carácter cerrado del harén está ligado a su aspecto secreto. El término *Khener* también significa “tocar música, mantener el ritmo”, y las clases de música eran, efectivamente, una de las funciones de los harenes egipcios. Del mismo modo, la danza era una actividad sagrada, criada por la diosa Hator, y su finalidad era la de abrir las puertas del cielo. Durante toda la noche las bailarinas del harén se comunicaban con el espíritu de Hator, ellas celebraban la unión de Hator con la luz divina. Ese fulgor derramaba alegría y fertilidad por toda la tierra. Me pregunto ¿cómo es posible que un baile sagrado sea reducido a una simple seducción de su majestad el faraón?

La esposa real dirigía esa institución en su totalidad: se preocupaba con los programas educativos, nombraba profesores, velaba por la buena salud económica del harén y por la práctica de los ritmos (Jacq, 2000, p. 245). En cada harén una encargada representaba a la reina, como directora o delegada o como asistente de un director, muchas veces jefe de provincia o sumo sacerdote. Las reinas y las esposas “secundarias” del faraón, mandaban a criar a sus hijos en los harenes, donde recibían una educación de calidad. El harén como institución de enseñanza e instrucción, es un lugar privilegiado para el desenvolvimiento de la sabiduría de los egipcios. Las extranjeras que vivían en Egipto en la cualidad de “esposas diplomáticas” eran huéspedes privilegiadas en los harenes<sup>13</sup>.

---

13 Para una mayor amplitud de este tema vea Maricel Mena López. Narraciones míticas sobre el origen del derecho y la justicia egipcia e israelita. En: Revista Anatéllei, v.1 pp.33 - 46, Argentina, 2011.

### *Las instrucciones de Amenemope*

“Presta tu oído y atiende a lo que digo y aplica el corazón para aceptarlo, pues bueno es situarlas en tu corazón, que seguras descanses en el cofre de tu barriga para que puedan actuar como una clavija sobre tu lengua”.

“Considera estos 30 capítulos que deleitan e instruyen. Conocimientos para contestar al que hable y cómo dar un informe sobre alguien a quien te lo pida”.

“Líbrate de robar al pobre y oprimir al afligido”.

“Un escriba que conoce su oficio se considera digno de ser un cortesano”.

“No comas en presencia del que manda y no te echas hacia adelante con la boca ante un gobernante cuando estés lleno con eso a lo cual derecho no tienes; solo será una delicia para tu saliva. Mira el manjar que tienes delante y deja que [solo] tu necesidad satisfaga...”

“No vuelques en nadie lo hondo de tu alma, ni malgastes [así] tu sabiduría”.

*La Sabiduría de la instrucción de Amenemope* es una obra literaria compuesta en el Antiguo Egipto, probablemente durante el período Ramesside, contiene treinta capítulos de consejos para una vida exitosa, supuestamente escrito por el escriba Amenemope hijo de Kanakht como un legado para su hijo. Un producto característico del Imperio Nuevo, la obra reflexiona sobre las cualidades internas, actitudes y comportamientos necesarios para una vida feliz en situaciones, circunstancias sociales y económicas cada vez más difíciles. Es ampliamente considerado como una de las obras maestras de la literatura antigua sabiduría casi oriental.

Estas enseñanzas han despertado gran interés por los estudiosos del A.T., cuando Budge en 1922 publicó la inscripción, se notó inmediatamente la similitud con el libro de Proverbios.

Esta sabiduría fornece importantes elementos para la comprensión de la antigua visión antropológica de los egipcios y también de los israelitas, quienes veían en el corazón el lugar privilegiado para el entendimiento. Hay pues una relación estrecha entre los oídos, el

corazón y la lengua, es un ir y venir. Los oídos escuchan lo que el corazón dice y a su vez lo guardan en la barriga, solo si el discernimiento pasa por las entrañas, será posible el asegurar la lengua para que no difame al prójimo.

La sabiduría manifiesta en esos treinta consejos, son la ayuda necesaria para contestar a aquel que hable más de la cuenta, y para instruir al que no los conoce. Estos consejos de la vida práctica deben ser aplicados para una sana convivencia. Llama la atención su opción preferencial por los débiles y los afligidos. Y contrario a lo que muchos argumentan, el texto hace una crítica sutil a los gobernantes, a aquellos que no merecen escuchar tu sabiduría, para el autor, esto solo ayudaría a desahogarnos en el paladar, pero, más que hablar ante los gobernantes, lo que hay que hacer es actuar delante de los que son maltratados por el sistema.

### *Sabiduría en Israel*

Para los israelitas, según G. Von Rad (1972) la sabiduría es ante todo, un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia (p. 508). Esa experiencia es objetivada por el lenguaje, siendo la palabra el instrumento que permite contener las verdades recibidas por la experiencia (Pr 11:24); (13:24); (25:1). La sabiduría se codifica a través de leyes que rigen la vida de las personas, y la mejor forma de expresarlo es mediante las instrucciones o enseñanzas.

La palabra *torah*, designa originalmente, la enseñanza de la madre (Pr 1:8); (6:20); (31:26) y del padre (Pr 4:1ss) que introduce a los hijos por los caminos de la vida advirtiéndoles sobre los peligros de la muerte. La palabra también contiene los siguientes significados: instrucción, norma, promesa, desafío. Así pues, la palabra se convierte en un término técnico para las instrucciones de sacerdotes y laicos (Jr 18:18); (Ez 7:26). Pero también las palabras de los maestros de la sabiduría (Pr 7:2); (13:14) o del profeta (Is 8:26.20); (30:9). En el Deuteronomio la Torá se transforma en el concepto más importante de la voluntad universal de Dios (Dt 4:44); (30:10); (31:9). Aquí la Torá abarca tanto narraciones (Dt 1:15) como leyes (Sl 78:1.5.10), más tarde ese concepto deuteronomico designa la ley en Esdras (Ne 8:1), el Pentateuco

y la palabra escatológica de Dios para los pueblos (Is 2:3); (Mq 4:2); (Is 42:4). (Crüseman, 2002).

Tal como se ha visto, la sabiduría no es simplemente ciencia (conocimiento): es ante todo, el arte del vivir bien en armonía con el Creador y su creatura.

Si queremos captar lo más objetivamente posible el fenómeno sapiencial en Israel, hemos de recurrir necesariamente a los conceptos de «orden» (creación) y de «socialización». El primitivo israelita se autocomprendía dentro de un todo ordenado. Tanto el cosmos como el mundo inmediato, experimentado personal y socialmente, estaban divinamente programados. El orden y la estabilidad cósmicos eran fruto de una actividad creadora y conservadora por parte de Yahvé. (Morla, 1994, p. 843).

Por lo que podemos inferir de los escritos sapienciales, el origen y desarrollo de la literatura sapiencial tuvo lugar así: en un principio fueron los padres y los ancianos quienes, instruidos por la propia experiencia, quisieron transmitirla a sus hijos en consejos de sabiduría o máximas sapienciales. Todo esto era importante porque también existía el peligro de que las fuerzas del caos reinaran, por tanto como lo describe Morla (1994).

...Existían fuerzas negativas que podían poner en peligro dicho orden; el caos era una realidad amenazante, siempre presente en la conciencia del israelita e indisolublemente unida a su autocomprensión. Entendemos así el sentimiento de inseguridad del hombre del Antiguo Testamento ante fenómenos como las tormentas devastadoras, los terremotos, las sequías, etc. (p. 844).

Así pues, la literatura sapiencial israelita tiene como lugar de origen la casa, la aldea, la vida cotidiana del pueblo, quien por medio de dichos y sentencias nos advierte de las armadillas de la vida que nos conducen a la muerte. Estos dichos o sentencias sapienciales sufrieron un proceso de apropiación por parte de la corte de Israel, allí los escribas y sabios tomaron este lenguaje coloquial y popular y lo adaptaron al estilo de la élite intelectual y cortesana. Este es el motivo principal por lo que este tipo de literatura cayó en descredito, se le tacha de literatura de corte universalista y que defiende los interés de las élites. Pero en el trasfondo de esta literatura, inicialmente transmitida por la oralidad,

hay una teología crítica y liberadora. Hay un fuerte componente crítico a una sociedad que antepone sus intereses personales en detrimento del bien común. La teología liberadora se evidencia en su ideal de búsqueda de justicia en favor de los pobres y oprimidos del sistema tributario israelita. Así lo advierte Rolando López, (2001): “La crítica de la opresión y el reclamo de liberación están presentes en la Literatura Sapiencial del Antiguo Oriente desde tiempos muy antiguos, cuando todavía no habían aparecido los profetas en la escena histórica”. (p.9).

### La Hochmah israelita

A partir de los años 70, la teología feminista se ha dedicado intensamente al estudio de la sabiduría personificada en los textos bíblicos hebreos y griegos. El gran interés se fundamenta en las experiencias de la *Hokmah* y de la *sofia*, documentadas en las comunidades judaicas posexílicas y cristianas primitivas. La mayoría de estos estudios centran su atención al libro de Proverbios. Pero creo que es pertinente remontar este estudio a los orígenes de la sabiduría contemplados en las memorias antiguas del siglo X a.C., sospecho como bien argumenta Judith E. McKinlay, (1996) y Claudia Camp, (1990) que la tradición de la sabiduría es tan antigua como la misma mitología cananea (Albright, 1919, pp. 258-294) y que la imagen de la diosa Aserá, Astarte en Israel, no es más que la presentación de la sabiduría femenina. Y esa influencia se acentúa en Israel desde los orígenes del propio yavismo, con Séfora la esposa de Moisés y más específicamente, a partir del contacto de la corte egipcia y etíope con el imperio salomónico, es decir, desde su influencia con el horizonte afroasiático.

“Hochma” es la palabra hebrea para la sabiduría, y en la literatura sapiencial es la personificación de Yahveh. En los proverbios, atribuidos tradicionalmente al rey Salomón, ella está en todas partes hablando en voz alta para que la gente la escuche. Yahveh creó el mundo junto con la Hochma Prov. (3:19); (8:30-31). En Proverbios 31, Hochmah se describe después a la manera de la diosa *Paghat* de los hititas. También, el libro erótico de la Biblia “el Cantar de los Cantares” se puede entender como canción entre Yahveh y Hochmah. (Prv 8:1). En (Eclo 15:2) “Hochmah” se encuentra en ocasiones como sinónimo de “ruah”.

Desde sus orígenes la sabiduría en Israel tiende a fundamentar la acción de Dios en el mundo. Pero no sólo personifica a Yahveh, sino que también desempeña la función de intermediaria entre la creación y el creador (Pr 8:30-31).

La interpretación de su origen y significado dentro de la literatura y la fe monoteísta judaica da origen a posiciones eruditas diferentes. Algunos consideran la sabiduría como la personificación del orden cósmico. Otros afirman que la personificación de la sabiduría es aprendida en las escuelas de Israel. Otros aplican este símbolo a un atributo de inteligencia divino. Algunos más creen que se trata de una hipótesis divina casi independiente e intermediaria entre el mundo y Dios, independiente también del monoteísmo judaico.

A veces es descrita como una forma superior de criatura, por lo que trasciende los límites humanos ejerciendo un poder divino en la creación y salvación. La comunión con ella en la vida posibilita que los individuos lleguen a su destino y que su historia sea debidamente establecida mediante la justicia y la paz. La sabiduría tiene un significado mitológico, ella es una experiencia profunda que va más allá de las palabras, es un toque, una imaginación (Johnson, 1995, p. 139).

Según Silvia Schrorer (2000) la relación entre la sabiduría y la justicia en general con la Hokmah personificada, tiene orígenes en las representaciones egipcias antiguas, en cuyo centro se encuentra la diosa egipcia *Maat*. Rosemary R. Ruether, (1993) al estudiar la diosa Marduque, madre primordial de la antigua civilización Sumeria del Antiguo oriente próximo, concluye que las diosas no son solamente representaciones de fertilidad impersonal, ellas representan la sabiduría, la unión del orden divino y humano. La diosa también es creadora y redentora, restauradora y protectora de la armonía cósmica.

Mary Grey, (2001) rescata el rol de la Sofía “sabiduría” en otras culturas antiguas del Oriente Próximo, para ella la sabiduría es la figura de Diosa que aparece en las religiones y cosmogonías de muchos lugares, ella puede ser asociada a Isis del Egipto, a *Istar* y *Astarte* de Mesopotamia y Babilonia, a *Aserá* del religión cananea. La gran mayoría de ellas están presentes en el transformado del imaginario bíblico. Ella es tanto la reina del cielo de Jeremías como la mujer vestida como un sol en el Apocalipsis. Sofía ha sido comparada con Isis a través de

rol de salvadora de su pueblo. La conexión entre Isis y Sofía es muy significativa ya que revela la relación existente entre el imaginario de las diosas en las culturas antiguas. Isis es una Diosa salvadora por excelencia, una combinación de elementos de las Diosas negras de las filosofías helenistas que criaron la Sofía definitiva (Mathews, 1991, p. 65).

No es suficiente rescatar la herencia de estas diosas en las tradiciones patriarcales, es importante como lo advierte Elizabeth Schüssler Fiorenza, (1992) mirar su proceso de apropiación por el monoteísmo patriarcal “la divina Sofía es el Dios del Israel en el lenguaje y en la figura de la Diosa” (p.167). La sabiduría es comúnmente femenina, ella fue proyectada como hermana, madre, bien amada, dueña de casa, misionera, juez, liberadora, promotora de justicia y una infinidad de roles femeninos con los cuales ella simboliza el poder transcendental que gobierna y trae encantamientos a este mundo. Se percibe así un proceso de negación, de apropiación y suplantación por el universalismo del Dios único de los judíos. La Diosa que antes representaba la sabiduría, la unión del orden divino, y que tenía una función restauradora y protectora de la armonía cósmica, ahora pasa a ser secundaria en su relación con el Dios patriarcal.

La personificación de la sabiduría refuerza los dualismos de naturaleza/civilización, sexualidad/espiritualidad, nutrición/domino, immanencia/transcendencia, feminidad/masculinidad y al mismo tiempo el poder de los hombres sobre las mujeres. Pese a esto es importante observar cómo para la religión de Israel, las imágenes femeninas son imprescindibles dentro del lenguaje sapiencial.

Claudia Camp, (1990) ha señalado que en el libro de Proverbios la “sabiduría mujer” juega un papel mediador entre Yahvé e Israel, un papel que tenía el rey de Israel antes del exilio (p. 124). En la atmósfera secular de la corte de Salomón donde muchos de los pensamientos de la sabiduría tradicional se desarrollaron, la posición de la mujer fue de subordinación. En muchos textos las mujeres están ausentes. No obstante, el lenguaje femenino es muy fuerte, Yahvé aparece semejante a una madre o a una mujer en trabajo de parto. Estas referencias ocurren particularmente cuando los autores desean describir el amor incondicional y la fidelidad de Dios con el pueblo pese a los pecados de este. En el texto de las dos mujeres prostitutas, o mejor

dicho independientes, (1Re 3:16-18) es una mujer quien a partir de su experiencia visceral “útero que quema”, ayuda al rey en su toma de decisión. Por tanto, es ella y no él la sabiduría personificada, como bien lo advierte Phillis Tribble, (1978) el término para designar ideas de compasión y misericordia en hebraico es *rehem*, el “útero” (p. 48). De las entrañas surge la compasión de Dios e incluso de los profetas.

La Sofía que aparece en la literatura sapiencial de la Biblia hebrea siembre es imaginada como fémina divina. Ella evoca la cara femenina de Dios. Aparece con el fin de la monarquía, cuando los profetas exhortan al seguimiento de Dios. En el período del postexilio, la sociedad israelita tuvo que revisar desde un punto de vista teológico la pérdida de la monarquía. Los cambios se dan del paso de una sociedad monárquica, administrada de modo centralizado, a una sociedad orientada a las necesidades e intereses de las familias dispersas. En este contexto familiar la sabiduría expresó positivamente una imagen de mujer ideal israelita (Pr 31) y en honor a la Mujer Sabiduría que construye su hogar cósmico (Pr 9) (Camp, 1990). El papel del rey como proclamador de la bondad de Dios, administrador de la justicia divina, representante del reinado universal de Dios, consejero y garante del orden cósmico, ahora es ejercido por la Mujer Sabiduría (Fiorenza, 2000, pp. 189-190). Así la imagen de Sofía que pone una mesa e invita al banquete de carreteras y caminos secretos (Pr 9) continúa en el Nuevo Testamento con la comensalía del banquete mesiánico. Teniendo esto en vista, muchas feministas rechazan la idea de la personificación de la sabiduría como el mismo Dios, puesto que esa apropiación puede entenderse como un mecanismo de silenciamiento del rol femenino por parte del patriarcado judaico.

## Proverbios 22

El Libro de Proverbios en su riqueza lingüística presenta una serie de instrucciones y enseñanzas que tienen el objetivo no solo de ser leídas y reflexionadas, sino fundamentalmente vividas, ya que por tratarse de sentencias morales evocan al buen vivir con uno mismo, con los demás y con Dios. Por tal razón, propongo analizar lingüística y poéticamente los versículos 17-29 del capítulo 22 de este libro, logrando

así, captar el mensaje de sabiduría que el autor quiere transmitir, identificando además de su contexto literario, sus figuras literarias.

17. Presta oído y escucha las palabras de los sabios, y aplica tu corazón a mi ciencia,
18. porque te será dulce guardarlas en tu seno, y tener todas a punto en tus labios.
19. Para que esté en Yahveh tu confianza también a ti hoy te enseñaré.
20. ¿No he escrito para ti treinta capítulos de consejos y ciencia,
21. para hacerte conocer la certeza de las palabras verdaderas, y puedas responder palabras verdaderas a quien te envíe?
22. No despojes al débil, porque es débil, y no aplastes al desdichado en la puerta,
23. porque Yahveh defenderá su causa y despojará de la vida a los despojadores.
24. No tomes por compañero a un hombre airado, ni vayas con un hombre violento,
25. no sea que aprendas sus senderos, y te encuentres con un lazo para tu vida.
26. No seas de los que chocan la mano, y salen fiadores de préstamos:
27. porque si no tienes con qué pagar, te tomarán el lecho en que te acuestas.
28. No desplaces el lindero antiguo que tus padres pusieron.
29. ¿Has visto un hombre hábil en su oficio? Se colocará al servicio de los reyes. No quedará al servicio de gentes oscuras.

A primera vista, se evidencia en los versículos 17 y 18; 20 y 21; 22 y 23; 24 y 25; 26 y 27; 28 y 29 paralelismos sintéticos (Morla, 2009, p. 110), que son figuras literarias y elemento de la métrica de la poesía hebrea, que consiste en que la segunda línea añade a la primera un pensamiento, que de alguna manera complementa o intensifica. En sintonía con los proverbios de Amenemope, se apela al oído y al corazón como los órganos de la conciencia, y al seno, como el lugar que guarda la sabiduría que será expresada por la boca.

Otro aspecto que se resalta, aunque en su origen se trate de proverbios populares, es su parafraseo consciente y culto, denotando una fase de elaboración propia de las escuelas sapienciales israelitas.

También, las variantes estilísticas como: “mejor... que” y la comparación “cuánto más” (o “cuánto menos”) son algunas de las formas de paralelismo de este capítulo.

Según el contexto histórico literario de Proverbios, se podría afirmar que ésta es una obra de sabiduría. Entendiendo el término “sabiduría” como una cualidad de origen intelectual orientada hacia la práctica. Por ende, la sección propia del 22, 17-29 evidencia tres características fundamentales (Robert, 1970, p. 578), con respecto a esta sabiduría.

1. Los asuntos que trata están relacionados con los deberes con el prójimo, y las reglas de templanza a propósito de la pereza. Por lo tanto, son temas que giran en torno a las situaciones comunes y cotidianas.
2. Las formas literarias son los tetrásticos con paralelismo sinónimo. Es decir, el análisis literario evidenciado en estos versículos presenta una combinación métrica de cuatro versos.
3. Todas estas características ya expresadas, demuestran que la redacción definitiva de estos versículos, en definitiva, corresponden a los trabajos de los escribas de la corte. Lo cierto es que por el estilo y el vocabulario de este Libro, se refleja una fuerte comunicación y contacto con la sabiduría de Oriente. Un claro conocimiento y vivencia de la vida sapiencial.

A nivel contextual lingüístico, valdría la pena resaltar que esta parte del libro de Proverbios (22:17-29), está relacionada o tomada casi literalmente de las instrucciones de Amenemope. Así, los Proverbios representan “la sabiduría oriental en su expresión israelita-judía” (J. Fichter, 1933).

Continuando con el análisis lingüístico, los imperativos y la solicitud de escucha (Pr 22: 17), así como la motivación (Pr 22:18) y la oración final (Pr 22:19) son también típicos de la instrucción. A pesar de sus semejanzas con Amenemope, la mención del Señor implica una reinterpretación Yahvista, que sitúa el interés educativo bajo el patrocinio del Dios de Israel. La unidad en su totalidad responde a la formación de quienes aspiraban a un puesto en la administración pública. A los educandos se les exige actitud de escucha (Pr 22:17), asimilación de la enseñanza -guardar dentro-, (Pr 22:18a), para tenerla a punto

(Pr 22:18b) y ejercer correctamente la tarea de mediador del pobre (Pr 22:21b). La función de diplomático exige transmitir con corrección y prudencia los mensajes que se le confían.

En conclusión, (Pr 22:17-29) en su análisis de la poesía deja ver que la figura literaria que se resalta es la del paralelismo sintético, además, de la fuerte influencia de la instrucción de Amenemope. Esto indica que, son versículos con una gran fuerza lingüística y poética en cuanto a que es una exhortación sapiencial, además que, expresa situaciones cotidianas que se vivían en el momento, expresiones que en la actualidad invitan y motivan a una mejor y sana convivencia. Una sabia, moral y religiosa relación interpersonal.

## Religión comparada

### La Hochmah como heredera de la *Maat*

Existe una analogía entre la *Maat* egipcia y la *Hokmah* “sabiduría” israelita. La *Hokmah* debe entenderse a partir de dos palabras hebras *Mispat* “derecho” y *Sedakah* “justicia”, que sin duda remiten al ejercicio de la justicia y que son traducidas por rectitud, honradez, integridad, honestidad o juicio. Estas palabras se relacionan principalmente con aspectos sociales de justicia y también incluyen ideas de ordenamiento divino del mundo, de la naturaleza y el cosmos. La *hokmah* personifica, así como la *Maat*, esos ordenamientos fundamentales. De este modo, la sabiduría del A.T., no se puede separar de la noción de orden justo global y de la práctica de la justicia.

Esta noción es introducida de manera vehemente en los tiempos del rey Salomón, quien representaría la sabiduría divina que es capaz de intervenir en los problemas cotidianos del pueblo. Salomón desde el inicio de su gobierno pide a Dios un corazón para reinar con justicia y rectitud (1 Re 3), presentándose así como un rey justo. Esta idea de justicia va en sintonía con el ordenamiento del universo creado por Dios, y con la posibilidad poder vivir sabia y honestamente en este mundo (1 Re 10:9) (Mena, 2006). Esta ética es abordada ampliamente en los libros posteriores de Job, Coelet, Salmos y Sabiduría.

La sabiduría es indispensable para el conocimiento del justo, hablar de justicia es vivir con rectitud (Pr 1:2); (8:1-12). Según

(Dt 4), (5), la sabiduría y la inteligencia de un pueblo se manifiesta en la propia legislación (Jr 8:8-9). Puesto que son los reyes, los encargados de administrar justicia a los pobres (Pr 8:15). Estos son quizás los anhelos profundos de un pueblo que en el post-exilio acude a la imagen de un rey justo que garantice la salvación. Paralelo a esta imagen real, se encuentra también en el postexilio, como ya se ha dicho, la *hokmah* personificada en figura de mujer como hacedora de justicia (Schroer, 2000). Así como en el derecho egipcio, la *hokmah* no puede apartarse de la noción de orden justo global y como práctica de la justicia. Los conceptos israelitas de *mixpah* y *sadaquah* se relacionan con aspectos sociales de justicia, e incluyen ideas del orden cósmico y natural. Estos órdenes fundamentales, presuponen la mutua dependencia de la armonía cósmica y social. Si el derecho se corrompe, irrumpe una sequía sobre el país (Os 4:2), el enviado de Yahvé debe restablecer la justicia, de este modo se ordena también la creación (Is 11:1-9).

**Proverbios 22, 17-25 como reminiscencia de las instrucciones de Amenemope**

La sabiduría del egipcio Amenemopé y la Colección de los sabios (Pr 22:17-24,22), presentan importantes similitudes las cuales han sido objeto de estudio por diversos investigadores.

| Los proverbios de Amenemope<br>Imperio Nuevo (1542-1069)                                                                      | La colección de Proverbios<br>(22:17-25)                                                                                                                                        |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| “Considera estos treinta capítulos [de los que consta la enseñanza], que instruyen y educan” (XXVII,7-8)                      | “¿No he escrito para ti treinta capítulos de consejos y ciencia, para hacerte conocer la certeza de las palabras verdaderas” (22:20-21)                                         |
| “Presta tus oídos, escucha lo que se te dice, aplica tu corazón a entenderlos. Vale la pena guardarlos en tu corazón” (I,1-3) | “Presta oído y escucha las palabras de los sabios, y aplica tu corazón a mi ciencia, porque te será dulce guardarlas en tu seno y tener todas a punto en tus labios” (22:17-18) |

|                                                                                                                                                        |                                                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| “Guárdate de robar a un desdichado y de enfadarte con un débil” (IV 4-5) “Dios prefiere al que honra al pobre más que el que adula al rico” (XXVI,13s) | “No despojes al débil, porque es débil, y no aplastes al desdichado en la puerta porque YHWH defenderá su causa y despojará de la vida a los despojadores” (22:22-23) |
| “No fraternices con el impulsivo; No te acerques a él para conversar” (XI 13-14)                                                                       | “No tomes por compañero a un hombre airado, ni vayas con un hombre violento, no sea que aprendas sus senderos, y te encuentres con un lazo para tu vida” (22:24-25)   |
| “No ambiciones un codo de terreno, ni traspases los linderos de una viuda” (VII,14s)                                                                   | “La casa de los soberbios la destruye YHWH, y mantiene en pie los linderos de la viuda” (15:25)                                                                       |

Este paralelismo entre los dos textos como lo afirma Adolf Erman, “el decano de todos los egiptólogos”, quien en 1924 publicó una extensa lista de correspondencias entre los textos de Amenemope y el libro bíblico de Proverbios, con la mayor parte de ellos se concentra en Proverbios (22:17 - 23:11). Él concluye que Proverbios dependía de Amenemope, una minoría está dividida entre la visualización del texto hebreo como la inspiración original para Amenemope y la visualización de ambas obras como dependiente de una fuente semítica hoy perdida.

Basta leerlas en columnas paralelas para notar la similitud entre la antropología egipcia y la israelita. Su énfasis es educativo y pedagógico. Partiendo de una antropología visceral y de los sentidos, los proverbios, cuidan del pobre, del huérfano, de la viuda y condenan aquellas actitudes que no contribuyen a la vida plena tales como: el impulso, la ira, la codicia, la soberbia, etc.

# Desafíos éticos para el buen vivir en la ciudad

El recorrido hasta aquí realizado me permite vislumbrar algunas pautas, como desafíos pedagógicos y de convivencia ciudadana en la perspectiva del buen vivir en las ciudades de hoy. Se destacan cinco de ellas

sin la pretensión de establecer un orden jerárquico entre los ítems, cada uno de ellos participan de una danza en la que los cuerpos hablan como constructores de saber y conocimiento desde las periferias humanas y en sintonía con el orden universal de la creación.

1. **La sabiduría ancestral:** La recuperación de la sabiduría como memoria corporal y ancestral de nuestros pueblos, y específicamente de los excluidos, es fundamental en ese diálogo e intercambio de saberes, ya que contribuye al desencubrimiento del otro y al reconocimiento de otros saberes. Esto es importante reconocerlo y tener conciencia que somos herederos de una religión presentada como superior, de otros tiempos, de sabios y poderosos en la jerarquía religiosa y que engañosamente nos han enseñado que solo ellos son poseedores del saber, por lo que solo a ellos les corresponde hablar de Dios. El estudio presentado, nos revela otra cosa, que el hablar de Dios también es cuestión de los pequeños, de los aldeanos, de las mujeres en su proceso de socialización.
2. **La representación mítico-simbólica de la realidad:** La recuperación de los mitos, ritos, lenguaje, etc., como elementos importantes para una adecuada recontextualización de la historia en aras a un vivir mejor a partir del reconocimiento de los saberes de los otros. Esto es importante visto que, para entender los mitos originarios israelitas se impone cada vez más el estudio comparado de las religiones, pues el autor de los mitos del Génesis ciertamente se basó en la tradición babilónica, y según estudios recientes también en otras tradiciones como la egipcia y cananea.
3. **La ecojusticia como ética imperativa del buen vivir:** La ecojusticia es la búsqueda de relaciones armoniosas con la naturaleza con los otros y otras y con nosotras y nosotros mismos. Así construimos una ética donde el análisis del contexto implica una manera distinta de obrar, muy alejada de ser una teoría a la que hay que llegar. Es el espíritu de vida entre nosotros y nosotras las que nos lleva a una relacionalidad diferente. Es la relacionalidad una ética para todas y todos que exige una

contextualización de cada acto superando principios supuestamente universales. Nos hace responsables de nuestras propias acciones para ir más allá de la violencia.

4. **El diálogo y pluralismo religioso:** las teologías de la liberación y las teologías del diálogo interreligioso, que intentan responder al doble desafío del gran número de pobres y del gran número de religiones en el mundo, han caminado en paralelo, sin apenas diálogo. Durante los últimos años se ha iniciado una etapa de fecunda colaboración entre ellas, centrada en el sufrimiento humano y medioambiental como lugar epistemológico, comprometidas con la liberación de las distintas opresiones por razones de género, etnia, religión, clase social, y en sintonía con el pensamiento crítico, los movimientos sociales y las organizaciones de resistencia global.
5. **La tierra como derecho fundamental:** retomar la tierra como principio y derecho fundamental de toda experiencia religiosa y social. La tierra tanto ayer como hoy es fundamental para que la vida sea plena, pues es un derecho de nuestros pueblos. Se necesita entonces conocer de otra forma, partiendo del cuerpo, introduciendo la cuestión de género y las cuestiones ecológicas. Reconociendo que el cuerpo de la Tierra y el cuerpo de las mujeres están sometidas a una mirada androcéntrica y antropocéntrica.
6. **Antropologías unitarias:** construir poco a poco nuevos modos de conocer que se relacionen íntimamente con las nuevas cosmologías y cosmovisiones, y con las antropologías más unitarias. “Necesitamos superar las divisiones dualistas y jerárquicas de nuestra forma de conocimiento y acentuar la conexión e interdependencia entre ellas” (Gebara, 1998, p. 26). Somos parte del cuerpo del Cosmos y este Cosmos es una tela de relaciones.

# Bibliografía

- Albright, W. (1919). The Goddess of Life and Wisdom. *American Journal of Semitic Languages and Literature* 36, pp. 258-294.
- Alonso y Royano, F. (1988). *El derecho en el Egipto faraónico, Espacio, Tiempo y Forma, Serie II*, Historia Antigua t.1, pp. 19-62.
- Assman, J. (2001). *Ma'at -Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München, Germany: Beck Verlag.
- Barguet, Paul. (2000). *Libro de los muertos de los antiguos egipcios: Introducción, traducción y comentario*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.
- Bunson, M. (1995). *A Dictionary of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press.
- Budge, E. A. W. (1922). *Recueil d'Études Égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-Francois Champollion* Paris, France: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- Camp, C. (1990). The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature. En J. Gammie et L. Perdue. (Eds), *The Sage in Ancient Israel*. Winona Lake, United States: EisenbrAuns.
- García, A. (Comp.) (2012). Construyendo el buen vivir. I Encuentro Internacional del Programa de Cooperación Científica, Pydlos Ediciones, Ecuador.
- Conzelmann, H. (1971). The Mother of Wisdom. En J. Robinson (Ed.), *The Future of Our Religious Past*. (pp. 230-243) New York, United States: Haper & Row.

- Crüsemann, F. (2002). *A Torá, Teología e história social da lei do A.T.* Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Currid, J.D. (1997). *Ancient Egypt and the Old Testament*. Grand Rapids, United States. Baker Books 118.
- Desroches, C. (1999). *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid, España: Ed. Complutense.
- Eissfeldt, O. (2000). Introducción al Antiguo Testamento, Tomo 1, Madrid, España: Ediciones cristiandad.
- Eliade, M. – Kitagawa, J. (2010). *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Grey, M. (2001). *Introducing Feminist Images of God*. Sheffield, United Kingdom: Sheffield Academic Press.
- Gebara, I. (1998). *Intuiciones ecofeministas*. Montevideo, Uruguay: Editoriales Doble clic e Soluciones.
- Guerra, M. (1999). *Historia de las religiones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Huanacuni mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Recuperado de <https://www.reflectiongroup.org/stuff/vivir-bien>
- Jacq, C. (2000). *As egípcias: retrato de mulheres do Egito faraônico*. Rio de Janeiro, Brasil: Bertrand Brasil.
- Johnson, E. A. (1995). *Aquela que é – O ministério de deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Kayatz, C. (1996). Studien zu Proverbien 1-9 – Eine form und motivgeschichte untersuchung unter Einbeziehung Ägyptischen vergleichsmaterials, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 22)
- Lang, B. (1975). *Frau Weisheit – Deutung einer biblischen Gestalt*. Düsseldorf, Germany: Patmos Verlag.
- Lichthem, M. (1992). *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen.
- Marzal, A. (1965). *La enseñanza de Amenemope. Introducción y comentario*. Madrid, España: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Ediciones Marova. (Serie Monografías)

- Mathews, C. (1991). *Sophia, Goddess of Wisdom – The Divine from Black Goddess to World Soul*. Londres, Inglaterra: Grafton/Mandala.
- McKinlay, J. E. (1996). Gendering Wisdom the Host – Biblical Invitations to Eat and Drink. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 216. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.
- Mena, M. (2006). La herencia de las diosas – Egipto y Sabá en el tempo de la monarquía salomónica. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 54, pp. 34-47.
- Morla, V. (1994). *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra, España: Verbo Divino.
- Muñoz, M.E. *Los textos sapienciales en Egipto y la Biblia: Amenemope y la colección de los sabios*. Recuperado de [https://www.academia.edu/6013639/LOS\\_TEXTOS\\_SAPIENCIALES\\_EN\\_EGIPTO\\_Y\\_LA\\_BIBLIA\\_AMENEMOP%C3%89\\_Y\\_LA\\_COLECCI%C3%93N\\_DE\\_LOS\\_SABIOS\\_](https://www.academia.edu/6013639/LOS_TEXTOS_SAPIENCIALES_EN_EGIPTO_Y_LA_BIBLIA_AMENEMOP%C3%89_Y_LA_COLECCI%C3%93N_DE_LOS_SABIOS_)
- Orriols-Llonch, M. (2012). Mujer ideal, mujer infractora. La transgresión femenina en el antiguo Egipto. *Lectora*, No 18, pp. 17-40.
- Pérez, G. (1971). *La literatura Sapiencial*. Cursos Bíblicos a Distancia. Salamanca, Editorial PPC.
- Petersonbengt, J. (1966). A New Fragment of The Wisdom of Amenemope. En: *The Journal of Egyptian Archaeology* vol. 52, pp. 120-128.
- Posener, Georges. (1921). *Dictionary of Egyptian Civilization*, Londres, J. Clarke.
- Rad, G. Von (1972). *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Editorial Sígueme. Salamanca, España: Editorial Sígueme.
- Romero, H. (2011). Vivir bien, hacia un nuevo paradigma de desarrollo no capitalista. Suma qamaña, vivir bien y lg life's good: como procesos civilizatorios. En: *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* Farah I y Vasapollo, L. (coord.) pp. 125-132.
- Schroer, S. (1991). Weisse Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbildern der personifizierten Chokmah, em *Auf den Spuren der Weisheit Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild*, Verena Wpdtke, editora, Freiburg, Herder, pp.9-23.
- Schroer, S. (2000). La justicia de la Sofía – Tradiciones sapienciales y discurso feminista. En *El poder de la sabiduría – Espiritualidades feministas de lucha*. Estella: Editorial Verbo Divino. (Concilium 288).

- Stone, M. (1994). Cuando Dios era Mujer. En: *Del cielo a la tierra*, Ress, M., Seibert, U. Sjørup L. (Ed.), Santiago, Sello azul.
- Schüssler, E. (1992). *As Origens Cristãs a partir da Mulher*. São Paulo, Brasil: Edições Paulinas.
- Schüssler, E. (2000). *Cristología feminista crítica – Jesús, hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Tabet, M. Á. (2007). *Introducción al Antiguo Testamento, Libros proféticos y sapienciales*. Madrid, España: Ediciones Palabra, Colección Pelicano.
- Théodoridès, A. (1995). Estudio antropológico del derecho faraónico. En J. Ries. (Ed), *Tratado de antropología de lo sagrado – Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado*. vol.3. Madrid, Editorial Trotta. pp. 117-132.
- Von Rad, G. (1985). *Sabiduría en Israel*. Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Wilfred, K. (1937). The Divine Wisdom. En: *Journal of Theological Studies*, vol.38, pp. 230-237.
- Zárate, M. L. (2010). *El derecho a la ciudad: luchas por el buen vivir*. Recuperado de [http://www.iepala.es/IMG/pdf/HIC\\_El\\_derecho\\_a\\_la\\_ciudad---\\_buen\\_vivir-Maria\\_Lorena\\_Zarate.pdf](http://www.iepala.es/IMG/pdf/HIC_El_derecho_a_la_ciudad---_buen_vivir-Maria_Lorena_Zarate.pdf)

## Capítulo 5

# Construir ciudad en el buen vivir. Perspectiva pedagógica en el Evangelio de Juan

FERNANDO TORRES MILLÁN

*“Destruid este templo y en tres días lo levantaré” Jn 2:19*

## Introducción

En el comienzo de los siete signos de Jesús en el Evangelio de Juan (Duigou, 2009, p. 142) se produce un puente conector entre la experiencia de restauración de los cuerpos mediante la profusión del mejor vino en la boda de Caná (Jn 2:1-12) y la experiencia de resurrección de los cuerpos como consecuencia de la destrucción del templo de Jerusalén (Jn 2:13-22) (Torres, 2010, pp. 109-121). Ambos campos simbólicos revelan un horizonte de sentido compartido: la gloria de Dios consiste en el buen vivir humano que, para que tenga lugar, precisa la recuperación y distribución comunitaria del mejor vino junto con la expulsión de vendedores y cambistas del templo de Jerusalén. La disyuntiva es clarísima. Nos dedicamos a destruir templos y construir cuerpos o nos dedicamos a construir templos y destruir cuerpos (Mena, 2013, pp. 16-37). Las ciudades construidas para el sostenimiento de

templos-palacios-murallas-mercados-batallones son interpeladas por un proyecto urbano contrastante, el de Jesús y la comunidad discipular, centrado en la vida de los cuerpos y de los pueblos. O templos, o cuerpos vivos... ¿en dónde vamos a poner nuestros ladrillos?

Hoy tenemos la posibilidad de asumir esta disyuntiva y decidir entre modelos urbanos antagónicos a partir de la emergencia del modelo andino del “buen vivir” (*Suma Kawsay*, en quechua, *Suma Qamaña*, en aymara). Es común considerar este modelo alternativo de vida como un asunto campesino indígena de tiempos remotos y ajenos. Nos es fácil plantearnos el buen vivir como alternativa de vida urbana hoy. Sin embargo aumentan los reclamos y las iniciativas de los movimientos sociales urbanos latinoamericanos por la construcción de lo urbano y lo ciudadano en la perspectiva del buen vivir.

Para María Lorena Zárate, (2011) las luchas por el derecho a la ciudad presentan puntos en común con las cosmovisiones milenarias del *buen vivir*. Enumera algunos de esos “puntos en común”:

- Ponen a los seres humanos y las relaciones entre sí y con la naturaleza (entendidos como parte de ella, y ella como algo sagrado) en el centro de nuestras reflexiones y acciones;
- Consideran la tierra, la vivienda, el hábitat y la ciudad como derechos, no como mercancías;
- Profundizan la concepción y el ejercicio de la democracia (no sólo representativa sino también y sobre todo participativa y comunitaria);
- Impulsan los derechos colectivos y no solo los individuales;
- Conciben y alimentan una economía para la vida y para la comunidad;
- Ejercitan la complementariedad y no la competencia (competitividad);
- Respetan, fomentan y garantizan la multiculturalidad y la diversidad.

Para Rocío Valdeavellano (2012) a quienes habitamos las ciudades del siglo XXI no nos es posible imitar la vida según el buen vivir de las comunidades agrícolas andinas, pero sí podemos creativamente, escuchar y tomar su mensaje a través del diálogo crítico con nuestra

propia realidad. Propone “pedacitos del buen vivir” viables en el mundo urbano hoy:

- Procesar internamente una concepción y percepción “humanizada” y “humanizante” del tiempo para permitirnos ejercer nuestro derecho a vivir con plenitud, libres de la esclavitud de la “hora”.
- Fomentar un estilo de vida de la austeridad solidaria y alegre para liberarnos del consumo superfluo y orientarnos hacia un consumo selectivo y ambientalmente responsable.
- Centralidad de la cooperación, el cuidado y la compasión en un horizonte de solidaridad como alternativa a la lógica actual centrada en la competencia y la acumulación.
- Establecer un uso sabio y moderado de la tecnología con tiempos de corte parcial o total de la dependencia tecnológica.
- Perspectiva de regeneración mediante la práctica de “reducir, reusar y reciclar” para recuperar la sensibilidad básica hacia la naturaleza y sus ciclos vitales.

Para Raimundo Lauggero, (2014) el camino del buen vivir en el campo y la ciudad implica fortalecer la cohesión social, los valores comunitarios, la participación activa de los individuos en las decisiones relevantes, en el marco del respeto a la diversidad, sin exceder los límites de los ecosistemas, en armonía con la Madre Tierra. Para ayudar a caminar hacia este horizonte propone:

- Vuelta a la tierra.
- Autoproducción de alimentos como forma de refundación cultural.
- “Verse las caras” productores y consumidores, es decir, conectarse y comunicarse.
- Encaminarse hacia la agroecología.

Igualmente algunos procesos comunitarios alternativos nacidos de la lectura popular de la Biblia han comenzado a trabajar la articulación Biblia-ciudad-cuerpo-buen vivir cuyo antecedente más cercano puede estar en la irrupción de las hermenéuticas específicas y en la aproximación al concepto sociológico “tribalismo urbano” o “tribus urbanas” en la década del 90, o también en lo que algunas comunidades desarrollaron alrededor de “jubileo bíblico urbano” y “mingas urbanas” en la primera década del siglo XXI.

Desde las caminadas del movimiento bíblico latinoamericano y desde diversos movimientos sociales entramos al Evangelio de Juan buscando pedagogías del buen vivir en contextos urbanos. Este Evangelio tiene ricas particularidades que nos pueden ayudar: es el más urbano y el más dialógico entre los evangelios; es el que más desarrolla la perspectiva contracultural desde los bordes sociales y existenciales; es el que más ahonda en el protagonismo de las mujeres en la construcción del discipulado de iguales (Bernabé, 2006, pp. 41-49). Hay sin duda muchas otras particularidades igualmente ricas, pero las anteriores son las que más han tenido que ver con nuestras búsquedas y apuestas.

Durante el segundo taller nacional de hermenéutica bíblica urbana realizado en Bogotá del 7 al 9 de enero del 2000, el grupo participante “descubrió” que el Evangelio de Juan, a diferencia de los sinópticos, es un evangelio eminentemente urbano, pues 16 de sus 21 capítulos tienen como escenario de desarrollo narrativo a Jerusalén, un capítulo en la periferia de Samaria (cap. 4) y otros en Betania, periferia de Jerusalén (caps. 11-12-13).

Sobre este avance, el Diplomado de Biblia y Ciudad realizado en Bogotá en el 2013, buscó, más allá de esta constatación, no solo visibilizar los *lugares* sino también los *movimientos*, con la idea de ver en esta movilidad una estrategia constructora de otro modo de vivir lo urbano y de ser ciudad. Lugares, rutas y movilidad de la comunidad discipular joánica nos ofrecen elementos para elaborar una cartografía alternativa de resistencia contracultural.

Pero lo urbano no es solo lugar y movilidad. Es mucho más. Los siguientes resaltes nos pueden ayudar a abordar con mayor complejidad, no solo el carácter urbano del evangelio, sino también lo que la comunidad joánica construyó como alternativa de vida desde otra perspectiva urbana y cómo, a modo de aproximación, relacionar esa experiencia de ayer con el buen vivir urbano hoy. En un primer momento punteo los resaltes característicos de lo urbano en Juan y en un segundo momento relaciono la pedagogía dialógica presente en los siete signos del Evangelio con buen vivir urbano teniendo como referente práctico los aportes que se han venido haciendo en la experiencia de las Casitas Bíblicas en el sur de Bogotá durante el último año.

## Lo urbano característico en el Evangelio de Juan

Se puede leer toda la obra joánica desde Jerusalén y desde el ministerio de confrontación de Jesús. Jerusalén es resaltada como un lugar de permanente contrastación, centro político religioso en donde se decide la muerte, la crucifixión y la resurrección de Jesús. En las entrañas de las estructuras romanas-judías, leídas como de adversidad y muerte emergen en la comunidad joánica estructuras urbanas alternativas del amor, de la solidaridad y de la justicia. La resurrección de los cuerpos no puede irrumpir como alternativa sino allí donde reina la crucifixión de los cuerpos (Pixley, 2004, p.p. 87-94).

Esta protuberante preeminencia de Jerusalén a lo largo de todo el Evangelio está en coherencia con lo que dice la investigación bíblica respecto al origen de los grupos joánicos en Jerusalén y su entorno. Carmen Bernabé hace notar los indicios que hablan de este origen (Bernabé, 2010, p. 309) el conocimiento de la ciudad y su topografía (los cinco pórticos en la piscina de Betesda, (Jn 5:2); la piscina de Siloé, (Jn 9:7), o de las autoridades religiosas del templo (la importancia efectiva de Anás, (18:13); la alusión al conocimiento que el otro discípulo tenía del sumo sacerdote, (Jn 18:15b), o la relevancia que tienen algunas localidades del entorno, como Betania (caps. 11-12). Todo parece indicar que el origen de la comunidad joánica y su evangelio se encuentra efectivamente en las periferias sociales jerosomilitanas (Navia, 2011, pp 157-166).

Los discursos, discusiones, tensiones, rupturas y diálogos son más cercanos a contextos, culturas y actores urbanos. El Evangelio de Juan deja entrever una comunidad que ha desarrollado capacidad discursiva dialógica entre diferentes. Además, como nos lo ha enseñado Carmen Bernabé (2010) el texto manifiesta un prolongado trabajo de sucesivas relecturas y memorias colectivas hechas por varias generaciones de comunidades de la tradición joánica. (p.296) Parece ser un ejercicio de “escuela teológica” intergeneracional propia de dinámicas religiosas plurales urbanas. Podemos afirmar que el texto joánico es producción teológica-literaria de comunidades contraculturales urbanas en donde es notoria una significativa pre-eminencia del liderazgo femenino (Bernabé, 1999).

Lo urbano es más que un espacio, es una construcción cultural dinámica, diversa, compleja y cambiante. Tensión, movimiento, confrontación, contradicción es constitutivo del Evangelio de Juan. Se identifican 25 movimientos espaciales-corporales de Jesús y su comunidad discipular. La movilidad es constante y recurrente en ambiente de conflictividad, persecución y crisis creciente... Es una comunidad urbana activa, en permanente “agitación”, perseguida constantemente por las autoridades políticas y religiosas, semiclandestina en búsqueda de refugio cómplice sanador y salvador. Habría que estudiar cada uno de esos movimientos y la concatenación que se teje entre ellos y encontrar ahí una lógica contracultural de resistencia y sobrevivencia conectada con la memoria de movimientos sociales urbanos similares contemporáneos o anteriores al movimiento joánico. El Evangelio de Juan es memoria subversiva urbana de asombrosa clandestinidad.

La comunidad joánica se constituye como cuerpo social y espíritu contracultural en la transformación de la oposición centro dominante (*demos*) / periferia excluida (*okloi*) del modelo patriarcal jerárquico y estratificado de ciudad grecolatina en red igualitaria de solidaridad y complicidad que incluye experiencias tan disímiles como al maestro de la ley Nicodemo (*demos*) junto con las amigas y amigos marginales de Betania (*okloi*). Frente al poder fragmentador y disociador de la estructura urbana centro/periferia se construye la estructura “red” del discipulado igualitario, propio de la tradición joánica en donde la oposición *demos/okloi* desaparece, pues emerge otra relacionalidad, las y los amigos (*philia*) en el condiscipulado de diversidades iguales. Tal oposición social urbana es patente en la estructura simbólica binaria luz/tinieblas, templo/cuerpo sobre la cual se construye el aparato literario del Evangelio de Juan.

Dos mundos urbanos aparecen en oposición, sin embargo relacionados, a lo largo del Evangelio: Galilea/Judea, polos urbanos en disputa de poder portadores de proyectos económicos-políticos con acentos diversos y en competencia. El movimiento jónico transcurre entre estos dos mundos articulando una alternativa urbana a partir del mestizaje *okloi* –multitudes urbanas excluidas– tanto de Galilea como de Judea. En Caná (Jn 2:1-12) el proceso irrumpe alrededor del sueño mesiánico del *mejor vino* recuperado y distribuido abundantemente

entre quienes estaban condenados al fracaso de una fiesta de bodas por *falta de vino*. Luego viene la confrontación con el centro religioso legitimador de la estructura de opresión: el templo de Jerusalén (Jn 2:13-25). La recuperación del mejor vino en la periferia urbana de Galilea y la destrucción del centro religioso legitimador del poder, están relacionados. La resurrección de los cuerpos de las *okloi* requiere la recuperación del mejor vino y la destrucción del templo. No es posible lo uno sin lo otro. El Evangelio de Juan evidencia esta conexión y la desarrolla a lo largo de sus 21 capítulos.

El Evangelio menciona una serie de lugares memoriales muy importantes para la tradición joánica. Son lugares “de paso”, “de borde”, de “refugio”, “de puente”. Lugares por donde fluyen e irrumpen “rutas alternativas” que conectan diversidades sociales excluidas por la estructura del *kosmos* imperial dominante. Lugares prohibidos, peligrosos o escondidos aglutinantes de la complicidad joánica. Así tenemos: “el otro lado del Jordán” donde Juan bautizaba, Betania o Betabara (Jn 1:19-51), confluencia de marginales de todo tipo en búsqueda de vida plena; Caná, donde Jesús da comienzo a sus señales y manifiesta su gloria (Jn 2:1-12); (4:46-54); Sicar, memoria femenina de evangelización samaritana (Jn 4:1-42); Betesda, donde yacen cuerpos precarizados de la multitud (*okloi*) de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos esperando la agitación del agua sanadora (Jn 5:1-13); el monte junto al mar de Tiberiades, donde el hambre de mucha gente (*okloi*) es saciada (Jn 6:1-15); Betania, cerca de Jerusalén, donde una comunidad de discipulado igualitario restaura la vida y trastoca el régimen patriarcal (Jn 11-12); el huerto de los olivos, al otro lado del torrente Cedrón, donde Jesús se reunía a menudo con la comunidad del discipulado de diversidades iguales (Jn 18:1-12); el Gólgota, donde las mujeres acompañan y fortalecen al justo crucificado, y sus amigos lo ponen en el sepulcro (Jn 19:17-42); el mismo donde María en la madrugada reconoce al resucitado y sale a llevar la noticia (Jn 20:1-18); el mar de Tiberiades, donde el resucitado instauro la primacía del amor en el acompañamiento de las “ovejas” (Jn 21).

También el Evangelio menciona los lugares y las rutas del poder hegemónico urbano: el templo de Jerusalén mencionado varias veces y en extensión, la mayoría de las cuales para su confrontación, la

controversia y deslegitimación teológica; casa de Anás (Jn 18:13-24) y casa de Caifás (Jn 18:25-27), casas sacerdotales aliadas para la condenación y entrega de Jesús en nombre de la Ley; el pretorio de Pilato (Jn 18:28-19,16) tribunal de juicio, acusación, interrogatorio, tortura y condena a crucifixión del justo inocente. Lugares adversos portadores de condenación y muerte. Resalta la temprana y constante conexión entre el poder político y el poder religioso para sofocar cualquier indicio de emancipación popular. Al término de la resurrección de Lázaro, último de una serie progresiva de siete signos liberadores, Caifás –sumo sacerdote- sentencia la muerte de Jesús: “conviene que muera uno por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 11:50).

El protagonismo femenino en el Evangelio de Juan es evidente y resaltado favorablemente en gran parte de la investigación joánica reciente. Según Carmen Bernabé (2010) puede “haber una relación positiva entre el papel comunitario dado a las mujeres, la importancia concedida al Espíritu y la estructuración comunitaria” (p. 328). Estas tres notas características de la eclesiología joánica son coherentes con otra hipótesis de la misma autora quien percibe que la estructura relacional comunitaria “no fue la de la casa-familia, sino otra más horizontal (...) una comunidad con un tipo de relaciones no marcadas por las estructuras domésticas patriarcales” (Bernabé, 2010, p.322). Las presencias, los lugares, los gestos, las palabras, las iniciativas femeninas son relevantes e intencionadas en la construcción teológica y literaria del Evangelio: la madre introduce a su hijo en el comienzo de la manifestación de su gloria a partir del grupo social que ella “sabe que saben” resolver la escasez del vino en la fiesta de bodas (Jn 2); la mujer del pozo de Sicar, la primera persona a la que Jesús se revela, desarrolla un alto diálogo teológico con Jesús y comparte sus “conclusiones” con el pueblo samaritano (Jn 4); las mujeres de Betania son lideresas de la comunidad, elaboran su confesión cristológica, expresan y enseñan sus valores contraculturales mesiánicos (Jn 11-12-13); María de Magdalena es la primera persona de la comunidad de iguales que logra ver al resucitado y anunciarlo seguidamente a los discípulos (Jn 20). ¿Son los contextos urbanos cosmopolitas más abiertos y propicios a la construcción corporal-social de comunidades alternativas

donde el rol de las mujeres prevalece desestabilizando el orden patriarcal? (Riba de Allione, 2000).

## Pedagogía dialógica para el buen vivir urbano

Los anteriores resaltes de una perspectiva joánica afín a nuestras caminadas requieren entrar en búsqueda de mediaciones pedagógicas que articulen la reserva de sentido de este relato con el horizonte del buen vivir en contextos urbanos. Es lo que intento con lo que sigue, al desarrollar algunos elementos de las pedagogías dialógicas que pueden ayudar a construir y consolidar experiencias articuladas y a largo plazo de buen vivir urbano hoy. Se trata de un evangelio extenso en diálogos desafiantes y profundos en cambios consistentes y sostenibles. Diálogo y cambio van juntos. Tales dinámicas educativas suceden dentro de un proceso de emancipación y en un contexto específico. El *quién* (sujetos) y el *cómo* (metodologías) de la acción educativa están ligados al *para qué* (intencionalidad) y el *dónde* (contextos). Aspectos todos interrelacionados sin desmedro ni preponderancia de ninguno de ellos. Es lo que veremos en detalle en cada uno de los siete signos comunitarios de vida buena y abundante del Evangelio de Juan. Cada uno de ellos vistos como acción educativa dialógica siguiendo la estructura pedagógica propuesta por Germán Mariño (2000).

He tomado la serie de los siete signos mesiánicos siguiendo la hipótesis que en los años 70 enunciara el biblista mexicano Porfirio Miranda en su libro “El ser y el Mesías” (1973) quizá primera re-lectura de Juan en América Latina, en cuanto los considera como “una serie de obras buenas que provocan el odio del mundo que llevará a Jesús a la muerte”, lo que efectivamente sucederá al cabo del séptimo – resurrección de Lázaro – (Jn 11). Cuando, en reacción, las autoridades religiosas, deciden en nombre de Dios y del sistema amenazado, matar a Jesús. Tal es el carácter emancipador de las “buenas obras” (diríamos “buen vivir”) de Jesús que suscitan el odio asesino del “mundo” (*cosmos*) dominante imperial. Y este talante “peligroso” de su obrar mesiánico lo sabe muy bien Jesús desde el primer signo. Y no es para menos pues, (Jn 2) (primer signo) a (Jn 11-12) (séptimo signo) revelan la fuerza simbólica-política de un proyecto alternativo desestabilizador,

evidencian “que es posible cambiar este mundo de desdén y opresión en un mundo de solidaridad total y de ayuda interhumana sin restricciones” (Miranda, 1973, p. 106).

En la caminata de las Casitas Bíblicas en el sur de Bogotá, hemos hecho los siguientes resaltes al releer los siete signos mesiánicos desde la perspectiva del buen vivir urbano:

- Del primero al último, los signos revelan un actuar y un sentir comunitario, pues en vivir en comunidad de iguales, incluyente de diversidades, consiste todo el evangelio.
- Los signos tienen una intencionalidad ética-política común: transformar la lógica y la política que induce a la escasez y la precarización de la vida en política comunitaria de abundancia compartida para que todo el pueblo y todos los cuerpos tengan vida.
- Desarrollan metodologías de creación colectiva que tienen como principio poner en común recursos y capacidades: todos ponen y todos toman. El beneficio de una persona vulnerada y la restauración de su cuerpo, redundan en beneficio de la comunidad como cuerpo vivo.
- Todos los signos se construyen a partir de la idea que es posible cambiar. Realizan cambios profundos enseñando cómo se hacen, desde dónde y para qué.
- El primero – Bodas de Caná (Jn 2) –, y el último –resurrección de Lázaro (Jn 11-12) – desarrollan el protagonismo y la preeminencia de las mujeres liderando comunidades de iguales, “sin padres” o anti-patriarcales. El proyecto alternativo revelado en los siete signos se mueve bajo esta clave de transformación del mundo dominado por el patriarcado imperial.

Resalto a continuación el entramado de la pedagogía dialógica (Torres, 2012) presente en la serie de los siete signos del buen vivir. La mediación pedagógica es fundamental para la consistencia, la permanencia, la sostenibilidad y la profundidad de los cambios en comunidad. Cada uno de los elementos es identificado en cada uno de los signos con el fin de verificar el carácter procesual del proyecto educativo del buen vivir que desarrolló la comunidad de diversidades iguales en el Evangelio de Juan.

## Ambiente pedagógico de la situación a cambiar

Tiempos, circunstancias, lugares, cuerpos, presencias, acciones, tradiciones, memorias puestas en el escenario donde se desarrolla la acción educativa produciendo una “situación” o punto de partida “envuelto” en un ambiente de favorabilidad para el cambio. No son situaciones neutras o circunstanciales. Cada una de ellas está ahí como “clave de entrada” o punto de partida de una experiencia intencionada políticamente. Nada ahí es anacrónico o adorno. Cada detalle es intencionado y potenciado en perspectiva de transformación:

**Tabla 2. Ambiente pedagógico joánico**

|                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|---------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.1 Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús.<br>v.2 Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos                                                                                                                                              |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.46 Volvió, pues, a Caná de Galilea...<br>Había en Cafarnaúm un funcionario real, cuyo hijo estaba enfermo.                                                                                                                                                                                                |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.1 Hubo una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén.<br>v.2 Hay en Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas, una piscina que se llama en hebreo Bezatá con cinco pórticos.<br>v.3 En ellos yacía una multitud (oclos) de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos...                                 |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.1 ... fue Jesús a otra rivera del mar de Galilea, el de Tiberiades,<br>v.2 y mucha gente (oclos) le seguían porque veían las señales que realizaba en los enfermos.<br>v.3 Subió Jesús a la montaña y se sentó allí en compañía de sus discípulos.<br>v.4 Estaba próxima la pascua, fiesta de los judíos. |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               | v.16 Al atardecer, bajaron sus discípulos a la orilla del mar,<br>v.17 y subiendo a una barca se dirigían al otro lado del mar, a Cafarnaúm.                                                                                                                                                                |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.1 Vio al pasar a un ciego de nacimiento.                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.1 Lázaro de Betania, pueblo de María y de su hermana Marta, estaba enfermo.<br>v.2 María, era la que ungió al Señor con perfumes...<br>v.5 Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro.<br>v.11 Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy a despertarle.                                                     |

## Situación del problema

Explicitaciones directas y precisas de situaciones “límite opresivas” irrumpiendo en medio del escenario, interpelando y solicitando atención. Aquello insoportable y obsceno a la dignidad humana que requiere ser cuestionado y transformado, pero muchas veces legitimado religiosamente como “voluntad divina”. Las narrativas muestran situaciones infrahumanas hechas “comunes” y “normales” en la precaria sobrevivencia corporal de multitudes excluidas (*ocloi*) pero insoportables desde el punto de vista del proyecto mesiánico del Buen Vivir corporal y estructural.

|                                                   |                                                                                                                                                          |
|---------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.3 Y, como faltara vino, le dice a Jesús su madre: “No tienen vino”                                                                                     |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.47 Cuando se enteró de que Jesús había venido... fue donde él y le rogaba que bajase a curar a su hijo, pues estaba a la muerte.                       |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.5 Había allí un hombre que llevaba 38 años enfermo.<br>v.6 Jesús, viéndole tendido y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo, le dice “¿Quieres curarte?” |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.5 Al levantar Jesús los ojos y ver que venía hacia él mucha gente (oclos), dice a Felipe: “¿Cómo vamos a comprar pan para que coman éstos?”            |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               | v.17 Había ya oscurecido, y Jesús todavía no había venido donde ellos;<br>v.18 soplaban un fuerte viento y el mar comenzó a encreparse.                  |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.2 Y le preguntaron sus discípulos: “Rabbí, ¿quién pecó, él o sus padres, para que haya nacido ciego?”                                                  |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.17 Cuando llegó Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro.                                                               |

## Lectura del problema

Ideas, explicaciones, justificaciones, afirmaciones, creencias y saberes previos que manifiestan las interpretaciones que las comunidades tienen de su propia realidad y con las que se entra en interacción. Para “resolver el problema” es necesario que la comunidad conozca y cuestione

las “lecturas del problema” que ellas mismas hacen y que muchas veces ignoran que existen, ni mucho menos problematizan; sin embargo su transformación es indispensable si queremos producir cambios de vida. Para que “giren los talones” hacia una nueva dirección es necesario que primero gire la cabeza y el corazón.

|                                                   |                                                                                                                                                             |
|---------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.4 Jesús le responde “¿Qué a ti, qué a mi?” Todavía no ha llegado mi hora.                                                                                 |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.48 Entonces Jesús le dijo: “Si no veis señales y prodigios, no creéis”                                                                                    |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.7 Le respondió el enfermo: “Señor, no tengo un hombre que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras que yo voy, otro baja antes que yo”   |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.7 Felipe le contestó: “Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno tome un poco”                                                               |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               | v.19 Cuando habían remado unos veinticinco o treinta estadios, ven a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba a la barca, y tuvieron miedo.            |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.3 Respondió Jesús: “Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios”                                                         |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.21 Dijo Marta a Jesús: “Si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano”<br>v.22 Pero aún ahora yo sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo concederá. |

## Alternativas implementadas y compartidas

Prácticas e innovaciones procedentes de diversas experiencias a través de las cuales las comunidades tradicionalmente han resuelto sus problemas e incluyen en la nueva experiencia como punto de partida. Las experiencias comunitarias son ricas en historias y ficciones de resolución positiva de problemas semejantes vividos por otras personas y comunidades. Se hacen presentes, muchas veces de manera exagerada para producir mayor ánimo y decisión, como “historia ejemplar” o “testimonio de vida” o “hecho maravilloso” que lleva a abrir camino semejante ante una situación problemática nueva. No hay camino “sin salida” ni comunidad que no lo conozca.

|                                                   |                                                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.5 Dice su madre a los servidores: “Haced lo que él os diga”                                                                                        |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.49 Le dice el funcionario: “Señor baja antes que se muera mi hijo”                                                                                 |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.8 Jesús le dice: “Levántate, toma tu lecho y anda”                                                                                                 |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.8 Le dice uno de sus discípulos, Andrés... “Aquí hay un niño (paidos) que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero ¿qué es esto para tantos?” |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               | v.20 Pero él les dijo “Soy yo. No tengáis miedo”                                                                                                     |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.4 Tengo que trabajar en las obras del que me ha enviado...<br>v.5 Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo.                                   |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.23 Le dice, Jesús: “Tu hermano resucitará”<br>v.24 Le respondió Marta: “Ya sé que resucitará el último día, en la resurrección”                    |

## Negociación y diseño de rutas

El saber y la práctica comunitaria son reconocidos, reflexionados, conversados y enriquecidos con nuevos aportes. No se trata de “importar” o “copiar” soluciones de afuera como una “receta mágica” para todos los males. Las comunidades no actúan así. Antes de actuar revisan, preguntan, conversan, aprenden de otras experiencias, hacen un ejercicio de “negociación” o intercambio, si allá funcionó así aquí puede funcionar, así sea de otro modo... Es el momento de la “experimentación discutida” con luces que pueden venir de donde menos se espera...el “inédito viable” según Freire... ¡es viable!

|                                                   |                                                                                                                                                     |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.6 Había allí seis tinajas de piedra...                                                                                                            |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v. 50 Jesús le dice: “Vete que tu hijo vive”                                                                                                        |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.9 (...) Pero era sábado aquel día.<br>v.10 Por eso los judíos decían al que había sido curado: “Es sábado y no te está permitido llevar el lecho” |

|                                            |                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes | v.10 Dijo Jesús: “Haced sentar a los hombres” ...<br>Había en el lugar mucha hierba...                                                                                                                                                                                |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar        |                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento         | v.6 (...) escupió en tierra, hizo barro con la saliva...<br>v.7 y le dijo “Vete, lávate en la piscina de Siloé”. Él fue, se lavó y volvió ya viendo.<br>v. 13 Llevaron al que antes era ciego donde los fariseos...<br>v.24 Le llamaron los judíos por segunda vez... |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro     |                                                                                                                                                                                                                                                                       |

## Desequilibrio conceptual y desestabilización política

Introducción de un concepto o una experiencia de contraste que pone en crisis lo que se piensa, se siente o se hace, posibilitando una actitud receptiva-aprendiente frente a otros puntos de vista o a otra perspectiva de vida. Es la irrupción del saber-sentir nuevo y su recepción. Hay apertura, disposición y capacidad para cambiar. Se produce un desequilibrio conceptual del ;“siempre ha sido así”, “es mejor malo conocido”, para generar la posibilidad política del “no todo ha de seguir igual”, “tenemos derecho a vivir mejor”, “no hay mal que dure cien años, ni cuerpo que lo resista”!

|                                                   |                                                                                                                                         |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Jn (2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.10 “Todo el mundo sirve primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el vino bueno hasta ahora” |
| Jn (4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.52 Ellos (los esclavos) le dijeron “Ayer a la hora séptima le dejó la fiebre”                                                         |
| Jn (5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.11 El les respondió “El que me ha curado me ha dicho: toma tu lecho y anda”                                                           |
| Jn (6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.12 Cuando se saciaron dice a sus discípulos: “Recoged los trozos sobrantes para que nada se pierda” (...) llenaron doce canastos.     |
| Jn (6:15-25)<br>Camina sobre el mar               |                                                                                                                                         |

|                                        |                                                                                                                                                                                                                                                |
|----------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento     | v.31 Sabemos que Dios no escucha a los pecadores; mas si uno es religioso y cumple su voluntad, a ése le escucha.<br>v.33 Si este no viniera de Dios, no podría hacer nada.<br>v.34 “Has nacido todo en pecado ¿y tú nos vas a dar lecciones?” |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro | v.25 Jesús le respondió: “Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera vivirá;<br>v.26 Y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees esto?”                                                                    |

## Reconstrucción conceptual

Producción colectiva de una novedad conceptual que acrecienta y complejiza lo que se tenía y abre nuevos horizontes de sentido de vida. Es la luz que brilla de nuevo para renovar la vida haciéndola mejor. Estamos frente a la verificación conceptual y práctica de “algo nuevo está naciendo” y eso nuevo cambia la vida y su sentido. El nuevo saber es posible, el cambio de vida también. De lo viejo ha nacido lo nuevo. Es lo que las comunidades no pueden olvidar, por eso hay que contar-lo y volverlo a contar muchas veces y de múltiples maneras.

|                                                   |                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.11 Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos.                                                         |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.50 Creyó el hombre en la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino.                                     |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.15 El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que lo había curado.                                     |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.14 Al ver los hombres la señal que había realizado, decían: “Este es sin duda el profeta que iba a venir al mundo” |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               |                                                                                                                      |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.35 “¿Tú crees en el Hijo del hombre?”<br>v.38 “Creo, Señor”                                                        |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | de v.27 Le dice ella: “Si, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo”       |

## Interacción

Emprendimiento de acciones o compromisos colectivos de cambio hacia un nuevo comienzo liberador. Quienes descubren y aprenden la novedad que les transforma la vida y les restaura sus cuerpos, no se quedan con ella, no la guardan para sí, tampoco la esconden. Todo lo contrario, la dinámica comunitaria es abierta, se comparte lo que se considera que es mejor para vivir mejor, lo que me hace feliz puede hacer felices a otras y otros. Es la dinámica del dar, siempre presente entre los que menos tienen...

|                                                   |                                                                                                                                |
|---------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná                      | v.11 En Caná de Galilea, dio Jesús comienzo a sus señales.                                                                     |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario              | v.51 Cuando bajaba, le salieron al encuentro sus esclavos, y le dijeron que su hijo vivía.                                     |
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.14 Más tarde Jesús le encuentra en el templo y le dice: “Mira, estás curado, no peques más, para que no te suceda algo peor” |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.15 Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey...                                  |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               |                                                                                                                                |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                |                                                                                                                                |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.33 (...) se conmovió interiormente...<br>v.34 Y le dijo: “¿Dónde le habéis puesto?”<br>v.39 “Quitad la piedra”               |

## Nueva realidad

Un proyecto comunitario alternativo de vida emerge como impugnación y transformación. ¡Aleluya! Pero a la vez, ¡cuidado, sigilo y coraje! Pues lo que se viene no es nada fácil. Es una ruptura del sistema lo que se ha creado y en lo que se cree de ahí en adelante. ¡El buen vivir mesiánico suscita el odio estructural del mal vivir imperial!

|                                      |                                                              |
|--------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
| (Jn 2:1-11)<br>Bodas de Caná         | v.12 Después bajó a Cafarnaúm con su madre y los hermanos... |
| (Jn 4:46-54)<br>Hijo del funcionario | v.53 “Tu hijo vive”, y creyó él y toda su familia.           |

|                                                   |                                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (Jn 5:1-18)<br>Paralítico en la piscina de Bezatá | v.16 Los judíos perseguían a Jesús porque hacía estas cosas en sábado.<br>v.17 Jesús les replicó: “Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo”<br>v.18 Los judíos trataban con mayor empeño de matarle...                          |
| (Jn 6:1-14)<br>Multiplicación de los panes        | v.15 (...) huyó de nuevo a la montaña él solo.                                                                                                                                                                                        |
| (Jn 6:15-25)<br>Camina sobre el mar               | v.21 y en seguida la barca tocó tierra en el lugar a donde se dirigían.<br>v.24 Cuando la multitud (oclos) vio que Jesús no estaba allí, ni tampoco sus discípulos, subieron a las barquitas y fueron a Cafarnaúm, en busca de Jesús. |
| (Jn 9:1-38)<br>Ciego de nacimiento                | v.38 (...) Y se postró ante él.                                                                                                                                                                                                       |
| (Jn 11:1-45)<br>Resurrección de Lázaro            | v.43 “¡Lázaro, sal fuera!”<br>v.44 Y salió el muerto atado de pies y manos con vendas... Jesús les dice:<br>“Desatadle y dejadle ir”.                                                                                                 |

## Conclusiones

En la saga de los siete signos joánicos nos encontramos ante una estructura comunitaria de pedagogía dialógica que funciona, que produce cambios y saberes significativos, profundos y sostenibles a largo plazo en el horizonte del buen vivir urbano; que crea las condiciones para la formación de la subjetividad discipular –comunidad joánica– generadora y anticipadora de tal horizonte.

Queda la tarea del cómo enganchar esta estructura pedagógica del buen vivir urbano con nuestros procesos y cómo, al hacerlo consolidan y fortalecen modelos urbanos alternativos en función de la recuperación de la vida de todos los cuerpos y de todos los pueblos (Harvey, 2012); (Zibechi, 2016).

Construir templos, o construir cuerpos vivos... ¿en dónde vamos a poner nuestros ladrillos?

# Bibliografía

- Bernabé, Carmen (1999). “¿Mujeres teólogas en la comunidad joanea?”. *Reseña Bíblica* 24, pp. 43-51.
- Bernabé, C. (2010). Comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones. En R. Aguirre (Ed.), *Así empezó el cristianismo*. Estella, España: Verbo Divino.
- Bernabé, C. (2006). El discipulado de iguales en la tradición del discípulo amado. *Reseña Bíblica* 49, pp. 41-49.
- Duigou, D. (2009). *Los signos de Jesús en el Evangelio de Juan*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Harvey, D. (2012). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal, Madrid.
- Lauggero, R. (2014). *El buen vivir en el campo y la ciudad*. Recuperado de: <http://www.alainet.org/sites/default/files/alai497w.pdf>
- Mariño, G. (2000). Una propuesta didáctica para operacionalizar el diálogo cultural. *Revista Aportes* 53 pp.19-56.
- Mena, M. (2013) Palabra-Sabiduría símbolo del nuevo templo en Juan. *She-má 2 Perspectivas de inclusión en el evangelio de Juan*. pp. 16-37.
- Miranda, J.P. (1973). *El Ser y el Mesías*. Salamanca, España: Sígueme.
- Navia, C. (2001). La Iglesia de Betania. En I. Gómez. *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.

- Navia, C. (2011). *Diálogos en Samaria. Alternativas* (No 42), pp.157-166.
- Navia, C. (2011). *El paso de Jesús por Samaria*. Recuperado de: <http://cefyt-anatellei.org/wp-content/uploads/2011/12/Navia-Velazco.pdf>
- Pixley, J. (2004). El Imperio en el Evangelio según San Juan. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (48), pp. 87-94.
- Riba De Allione, L. (2000). *Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan*. Recuperado de: <http://servicioskoinonia.org/relat/285.htm>
- Torres, F. (2010) ¡Buen vino...Buen vivir! Aprendizajes de soberanía alimentaria en las bodas de Caná. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 66, pp. 109-121.
- Torres, F. (2012). Perspectivas de inclusión en el Evangelio de Juan. En *Shemá* 2, Bogotá.
- Valdeavellano, R. (2012), *Desafíos para el Buen Vivir desde la dinámica urbana*. Recuperado de: <http://www.observatoriocambioclimatico.org/node/4504>
- Zárate, M. L. (2011). El derecho a la ciudad: luchas urbanas por el *buen vivir*. Artículo preparado para la publicación *El derecho a la ciudad*, a cargo del Institut de Drets Humans de Catalunya y el Observatorio DESC, Barcelona, pp. 53-70.
- Zibechi, R. (2016). Comunidades populares urbanas. *La jornada*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/2016/01/08/opinion/018a2pol>

## Capítulo 6

# Pablo y la ciudad.

## Un proyecto de buen vivir urbano

MARY BETTY RODRÍGUEZ MORENO

### Introducción

Este trabajo surge del Diplomado Biblia y Ciudad realizado en el 2013, con el ánimo de aportar nuevas miradas y caminos a nuestra ciudad desde las comunidades cristianas del primer siglo, concretamente en Pablo comprendiendo su estrategia para anunciar el evangelio en algunas ciudades del imperio, esto unido a la propuesta de buen vivir expresada en el pensamiento indígena de algunos pueblos latinoamericanos. El texto quiere contextualizar la ciudad en el mundo grecorromano del siglo primero específicamente en el contexto de Pablo; puesto que él va a proponer un estilo de vida alternativo y sugerente a los habitantes de la urbe, sin salir o abandonar la ciudad. El centro de esta opción de vida, de buen vivir urbano para Pablo es Jesucristo crucificado y resucitado como salvación de todos los seres humanos. Asimismo, desde el contexto latinoamericano en los últimos años se ha reflexionado sobre la vida en la ciudad y la calidad de vida en ella; algunas consideraciones se han desarrollado desde el buen vivir, categoría recogida de la cosmovisión aymara y quechua.

El método empleado es de lectura de las investigaciones sobre la construcción de las ciudades, de tal forma que se pueda tener una visualización del ambiente arquitectónico y social de la ciudad que subyace

en las comunidades paulinas, ya que el estilo de vivienda está unido al estilo de vida. Este trabajo tiene cuatro partes. La primera presenta brevemente las ciudades romanas en el siglo primero, señalando el tipo de economía del imperio, la fisionomía urbana en tiempo de Pablo describiendo brevemente la ciudad desde los cinturones periurbanos, para terminar con la presentación de las Ínsulas, que pudo ser el lugar físico donde crecieron las comunidades paulinas. En la segunda parte, se presenta la construcción teórica de la *ekklésia* paulina, a partir de las preconcepciones de Pablo al respecto y de sus destinatarios. En este punto se va mostrando cómo las metáforas usadas por Pablo resignifican las imágenes empleadas para hablar de la *ekklésia*/comunidad y proponer una nueva relación dentro de las comunidades y en la ciudad, a partir de las categorías: *ekklésia*, casa/*oikos*, cuerpo y las asociaciones.

La tercera parte, presenta dos perspectivas de unidad en las comunidades paulinas, dentro de las ciudades del imperio; una primera la cruz como unidad en las periferias humanas y urbanas del imperio, teniendo como fundamento al crucificado-salvador y la segunda, la universalidad como proyecto urbano. La cuarta parte, describe sucintamente la comprensión sobre el buen vivir, que junto a la reflexión paulina pueden ser un aporte al buen vivir urbano.

Se termina con unas breves conclusiones, a partir del aporte paulino y del buen vivir, que permitan repensar la vida en la ciudad y cómo hacer de ella un buen vivir urbano, para el fortalecimiento de las comunidades en la ciudad actual. El tema se plantea a partir de las investigaciones que se han publicado en el campo de la arqueología en el Mediterráneo y que han sido recogidas por autores como Wayne Meeks, J.D. Crossan y J. Reed, Ester Miquel, Carlos Gil. Desde el buen vivir como un proyecto alternativo al sistema a partir de una recuperación de la cosmovisión ancestral, investigadores como Sofía Chipana, Javier Medina, y Andrés Uzeda.

En principio se tendrá en cuenta una breve descripción de la arquitectura, siendo un medio para visualizar a Pablo y su propuesta de vida para algunos habitantes de las ciudades imperiales, conociendo someramente la vida de sus destinatarios, las comunidades fundadas a lo largo del imperio.

En esta descripción de la arquitectura, se mirará cómo se construían las ciudades romanas en el siglo primero, como instrumento para acercarse a las condiciones sociales de los pobres e inmigrantes que fueron buscando una vida mejor en la urbe romana. Por esta razón la sobria descripción no tendrá como punto focal los hallazgos arqueológicos de las grandes construcciones del imperio, edificadas con solidez para quienes ostentaban el poder.

Teniendo como referente las comunidades paulinas, no se hará una descripción de los lugares visitados por Pablo, es decir las ciudades del Mediterráneo oriental, Asia Menor (Turquía), Grecia. Tampoco de las correspondientes a las siete cartas consideradas de su autoría.

La aproximación tendrá como eje las construcciones pensadas para albergar grandes poblaciones en condiciones precarias, llamadas ínsulas, sin desconocer que en éstas también se ubicaban comerciantes y artesanos que vivían en los mejores lugares de estas viviendas. El propósito es advertir el impacto del proyecto de vida en la ciudad presentado por Pablo y el cambio de paradigma desde los marginados por el imperio; teniendo en cuenta que la propuesta Paulina sigue siendo sugerente y vigente en las ciudades actuales. De igual forma sucintamente señalar cómo el buen vivir con su mirada a la tierra, proyecta una construcción universal desde abajo y en consonancia con los planteamientos paulinos.

## Las ciudades romanas en el siglo I

Este primer punto aborda algunos elementos de la arquitectura romana, centrándose específicamente en las construcciones periféricas de las ciudades, sin olvidar la existencia de los patrones más reconocidos de vivienda, ni el tema económico imprescindible en la urbanización.

En la construcción de las ciudades romanas y su arquitectura, no se puede desconocer el contacto e influencia que ésta tuvo de otras culturas como la etrusca o la griega (Velarde, 2016, p.42); es decir que el gran ingenio urbanístico romano estuvo también en aprender de los pueblos conquistados y dominados. No obstante, antes de abordar el diseño urbano del mundo grecorromano, se ha de tener presente un tema crucial en el desarrollo y crecimiento de las ciudades; se trata del trasfondo económico, parte primordial de la urbanización.

## **La economía como factor de construcción**

Qué modelo de economía tenían estas ciudades del imperio y por qué lo económico es fundamental para comprender el surgimiento, crecimiento y asentamiento de grandes poblaciones en las ciudades romanas del siglo primero. Ester Miquel (2011) en el análisis que hace la sociedad del siglo primero plantea que ésta era de orden agrario y que la economía estaba basada en la agricultura y la tecnificación de la misma, generando una buena producción del campo para abastecer las ciudades que cada vez crecían con mayor rapidez. Sin omitir que el suministro de alimentos implicaba la explotación del campesino en este modelo económico (pp. 72-78). La organización económica, concebía la distribución de los habitantes en el imperio y esto creaba unas relaciones particulares según el lugar que se ocupaba en la jerarquía social. Se considera que además de ser agrarias eran sociedades colectivistas, se trabajaba y se organizaban en colectivos/comunidades, en función del grupo al que pertenecían.

Las ciudades en contraste con el mundo rural, en el siglo primero tenían un atractivo importante para los campesinos que habían sido despojados de sus tierras o cuando la producción agrícola no les alcanzaba para sobrevivir junto con sus familias en el campo. Además de las vicisitudes causadas por el factor climático que arruinaba sus cultivos, estaba también el tema de los impuestos y muchas veces se veían obligados a emigrar a las ciudades; tener que trabajar para otros y no lograr una sostenibilidad en el campo generaba el desplazamiento a las urbes.

Con todo, la población en la ciudad no excedía en proporción con el campo; había más habitantes en las aldeas o en las tierras adyacentes a la ciudad que en la misma ciudad. Los grupos poblacionales que trabajaban en las ciudades eran los que estaban al servicio de la élite, entre ellos los esclavos, administradores, jueces, constructores. También se encontraban los artesanos, vendedores, comerciantes, maestros, grupos religiosos, etc. (Miquel, 2011, p. 74; White, 2007, p. 57).

## **Fisonomía urbana en tiempos de Pablo**

El modelo económico favorecía el poder adquisitivo de los dueños de las tierras que normalmente vivían en las ciudades. Además de controlar

el territorio y la economía de los pueblos conquistados, el Imperio Romano se caracterizó por la formación de las ciudades creando así un modo de vida urbano basado en la construcción de acueductos, calzadas, puertos, termas, templos, circos, etc. (Crossan y Reed, 2006, p. 227). Estas ciudades a lo largo del imperio tenían una misma línea arquitectónica; visualmente la concentración ininterrumpida de edificios definía básicamente lo urbano. Edificios sin espacio entre ellos, separados por pequeñas calles; cuya altura variaba entre los tres y cinco pisos, además de las villas edificadas cerca de la ciudad; las construcciones rurales y las grandes residencias de la élite en sitios estratégicos, formaban el modelo arquitectónico romano.

Las concentraciones de población en la ciudad se daban en los cinturones periurbanos [para ver el tema de la superpoblación en las ciudades romanas (Calonge, 2009)], los suburbios de la urbe (Ministerio de Educación de España, 2008). Celso, según la historia, recomendaba que para la construcción de las viviendas en sectores periurbanos las casas fueran higiénicas, es decir que tuvieran luz y aire fresco en verano y sol en el invierno. Sin embargo, el desplazamiento de un buen número de personas a la urbe, hizo que la vida de muchos inmigrantes en las ciudades fuera difícil, con una deplorable calidad de vida, alimentación e higiene (Bancalari, 2007, p. 198). No obstante, en la edificación de las casas de la élite se realizaba un estudio del terreno de tal forma que fuera favorable en todos los aspectos para sus futuros habitantes.

Del mismo modo el imperio, en la construcción de las calles buscaba la orientación dada por los puntos cardinales, una calle atravesaba de norte a sur la ciudad (*cardines*) y otra de oriente a occidente (este-oeste *decumani*), en el centro se encontraba el foro, ahí coincidían las vías (Bancalari, 2007, pp. 196-197). La construcción de vías terrestres (calzadas) permitía que las ciudades tuvieran cuatro puertas de entrada, que entre otras cosas, servían para controlar la entrada y salida de la ciudad. El Imperio Romano integró las vías terrestres con las rutas marítimas y fluviales a las ciudades “la mejor forma para mantener un imperio integrado y comunicado, era a través de los magníficos caminos que lo interconectaban” (Bancalari, 2007, p. 169). Igual, no se excluye que varias de las ciudades sometidas por el imperio ya tenían su propia construcción y sobre éste continuaba la urbanización romana. (Historia de la arquitectura de España).

La ciudad con todo era atractiva para los habitantes del imperio, la clase dirigente elegía como lugar privilegiado para la edificación de las casas un espacio cercano al foro o terrenos altos y visibles; vivir en estos lugares garantizaba la estima popular, construir en zonas políticamente estratégicas, enfatizaba el dominio y el reconocimiento social. Era característico de las ciudades del imperio agrupar a las personas por estatus social, históricamente se repite hasta el día de hoy este hecho. De la misma manera como los grupos de poder se establecían estratégicamente, los pobres poblaban las periferias de las ciudades.

Otro tipo de vivienda dentro de las edificaciones en la ciudad eran las casas (*domus*) de un piso, con espacios amplios y acogedores, sin embargo éstas no abundaban en las urbes. Básicamente se podría decir que la construcción típica de las urbes eran las *ínsulas*, algunas casas/*domus* y los edificios públicos (teatro, foro, templo, etc.) (Fernández, 2003, pp. 20-28).

## Ínsulas

Las *ínsulas* (para ampliar el tema y ver las imágenes: <http://www.catedu.es/aragonromano/insulae.htm>) eran edificaciones máximo de cinco pisos y se caracterizaban por tener una defectuosa construcción, tanto en el material como en la misma estructura. Según Celso, cumplían los mínimos vitales no obstante sólo se usaban para dormir, estas construcciones fueron la solución al problema de espacio en las ciudades con mayor población (Fernández y Mañas, 2013, p. 67). Las *ínsulas* eran solares en los que se construían edificios de una manzana entre calles con un patio interior, un primer piso dedicado al comercio (las tabernas) y los pisos superiores para la vivienda. La gente que venía del campo o de las villas aledañas a la ciudad habitaba esas construcciones. Este tipo de urbanismo se daba para aprovechar el espacio en las ciudades. Las *ínsulas* además de pequeñas no eran confortables, la mayoría era de alquiler y en sus habitaciones vivían grupos familiares (madre, padre y hasta dos hijos).

El piso más económico en estas viviendas era el último; después del tercer piso la construcción se realizaba de madera y en general de materiales de pésima calidad. Lo anterior ocasionaba que en los incendios o derrumbes de estos edificios quienes vivían en los pisos superiores

quedaran en condiciones de vulnerabilidad ante las catástrofes y con menos posibilidad de sobrevivir. Al resultar económico vivir en los últimos pisos hacía que los más pobres habitaran en ellos. Al contrario el segundo piso de la ínsula era el más confortable y normalmente estaba ocupado por el dueño del edificio, o por comerciantes que podían pagar estas casas de alquiler (Fernández y Mañas 2013, p. 68).

Estas viviendas no tenían agua ni construcciones sanitarias, es decir letrinas; la gente recogía el agua lluvia o la tomaban de las fuentes públicas cercanas a la vivienda, pues había muchos puntos de agua en las ciudades; fuera de la ínsula alledañamente utilizaban el espacio público como baño. Naturalmente quienes habitaban estos lugares era la gente sencilla y normalmente estos edificios estaban sobrepoblados (Fernández y Mañas, 2013, p. 69). Básicamente las ínsulas eran espacios para dormir, en ellos no se podía cocinar ni pasar mayor tiempo, dada su estructura por ello gran parte de la vida se realizaba en las calles, las tabernas, las plazas públicas, etc, pero existían ínsulas cuya construcción era más sólida y con algunas comodidades como la de las casas (domus), un sanitario, una cocina y además de las habitaciones para dormir una especie de oficina. (Meeks, 1988, p. 55).

En varias de estas ínsulas se encontraban también los espacios físicos para el trabajo de artesanos, zapateros, panaderos, tenderos, etc; estas habitaciones posibilitaban las reuniones de algunos gremios, aunque con bastante incomodidad. Los vestigios arqueológicos de una ínsula se encuentran en Ostia y ésta permite reconstruir las lógicas urbanas en el mundo grecorromano del siglo primero.

¿Qué aporta esta breve descripción al proyecto urbano Paulino? Dadas las condiciones económicas y laborales de Pablo (Hch 18:2-3); (1Tes 2:9), al llegar a una ciudad se acercaba a quienes ejercían su misma labor. Lucas narra que en la ciudad de Corinto Pablo se encontró con Áquila y Priscila y trabajó con ellos, lo más seguro es que el lugar del encuentro y del trabajo fuera en una ínsula y quizá en el segundo piso, puesto que posteriormente se reunirá en la casa de Priscila y Áquila la iglesia de Corinto, tal como se menciona en (1Cor 16:19) (Crossan y Reed, 2006, p. 393). Ciertamente, la comunicación de la experiencia del Crucificado/Resucitado que tuvo Pablo, la fue proclamando en estos espacios y a las personas con las que se iba relacionando en su trabajo

(Gil 2015b, p. 117), puesto que según (Hch 20:34) Pablo trabajó con sus propias manos y al mismo tiempo predicó a Jesucristo (1 Tes 2:9).

Retomando el tema de las construcciones romanas, fue característico la grandiosidad en éstas; por ello los edificios más reconocidos históricamente son el foro o plaza pública, los acueductos que llevaban el agua a las ciudades, los gimnasios, las termas, teatros, anfiteatros y circos, sin olvidar las edificaciones dedicadas al culto, de la diosa o dios de la ciudad (Crossan y Reed, 2006, pp. 231-242). En esta arquitectura los caminos eran fundamentales, ya que comunicaban las grandes ciudades, y Roma ejercía el control y la seguridad por las calzadas que fueron rutas militares y después comerciales del imperio. Roma también tenía control sobre los mares que además eran vías comerciales; de estos caminos tanto marítimos como terrestres, se valió el cristianismo para su expansión.

Como se ha mencionado anteriormente, el Imperio Romano con sus grandes construcciones y control de un vasto territorio tuvo la influencia del estilo griego y etrusco. Para el siglo I de la era cristiana Roma había adaptado en organización civil, política, social y arquitectónica el carácter griego. Efectivamente las ciudades con sus teatros, foros, gimnasios, etc., son una derivación griega; y su alcance fue tan fuerte que el idioma comercial y social en las ciudades romanas del siglo primero era el griego (Meeks, 1988, p. 27).

Este hecho, enseña para el hoy de las ciudades que en el modelo urbanístico la adaptación y la inculturación fueron básicas en el desarrollo de las urbes romanas; los romanos mezclaron las costumbres de otros pueblos en su forma de vida e impulsaron un modelo de desarrollo basado en la ciudad como centro administrativo para supervisar la producción y distribución de bienes por medio de los impuestos.

Roma exalta y transmite, por excelencia, la *urbanitas* que el amplio sentido del término hace posible la integración en el universo de la romanidad, esto es, los espacios públicos de los centros urbanos, los juegos, los monumentos funerarios y en general el arte. Es un modelo que fue seguido voluntariamente, produciendo un sorprendente interés y amalgamación en los habitantes de las provincias. La irradiación y la imagen urbana de Roma (*imago urbis*), a través de la romanización, conduce a una cierta uniformidad (Bancalari, 2007, p. 202).

Por tanto, al construir colectividades Roma creaba una forma común de vida cívica; las ciudades gracias a los evergetas (quienes hacen buenas obras) se beneficiaban con la construcción de obras públicas que favorecerían no solo a los poderosos sino también a las clases urbanas inferiores (Crossan y Reed, 2006, pp. 230-231).

Con esta organización del imperio, en ciudades constituidas, apoyadas en su edificación por los evergetas y cuidadas por el ejército romano, Pablo podrá decir que ha llevado el evangelio de Cristo a todas partes desde Jerusalén hasta Iliria (Rm 15:19), pues se ha valido de la infraestructura romana para llenarlo todo del anuncio de Jesucristo y su propuesta de buen vivir en ciudades estratégicamente ubicadas desde la cuenca nororiental de Mediterráneo hasta la ciudad de Roma (Meeks, 1988, p. 24).

El Imperio ofrecía a las ciudades una estabilidad sin precedentes y la posibilidad para la vida urbana, generando en el ambiente un clima de seguridad entre los pobladores, tanto así que las calzadas romanas que atravesaban las ciudades de oriente a occidente fueron fundamentales para la misión paulina (Meeks, 1988, pp. 27-37). Indudablemente, en esa misión las rutas comerciales fueron un espacio privilegiado para la movilización en el ambiente urbano ya que facilitaba el encuentro de conocidos y familiares en distintas ciudades y así se beneficiaba la expansión del evangelio.

En este recorrido por el estilo urbano del Imperio Romano y resaltando específicamente las Ínsulas, se pueden comprender las relaciones arquitectónicas y sociales que se establecen entre la construcción y la vida citadina, hecho que contribuye a la construcción social que Pablo presenta en sus cartas mediante la organización y reunión de las asambleas domésticas (Crossan y Reed, 2006, p. 383). Las ínsulas, habitadas por sectores de la sociedad que vivían del comercio y del trabajo manual, entre condiciones socioeconómicas sostenibles y también precarias son el ambiente en el que con mucha probabilidad creció el cristianismo en el siglo I. La ciudad ofrecía en su momento una vida cosmopolita y atractiva para los pobladores del imperio, por su estilo ampuloso y lleno de oportunidades.

Hay varios elementos en la imagen (*imago urbis*) de la “Roma urbana” que de cierta manera se ven reflejados en las cartas paulinas,

por ejemplo el tema de integración de las diversas poblaciones a través de sus caminos (marítimos y terrestres) generando un sentido de universalidad (siendo Roma ese universo), siguiendo un modelo de construcción similar y creando espacios “comunes” para sus habitantes. Bancalari dice que el secreto del éxito del imperio y su romanización estuvo en la posibilidad de fusionar a múltiples individuos de pueblos dispersos y hacerlos partícipes de su forma de vida, de la misma manera Roma tenía un culto común (al emperador) en todo el territorio; con este modelo de sociedad, que en el fondo presentaba grandes desigualdades, el Imperio logró crear en sus habitantes una identidad no alcanzada hasta entonces por otros imperios de la época. (Bancalari, 2007, pp. 205-206).

En las cartas de Pablo se pueden encontrar estas ideas como directrices de la expansión del evangelio, sin negar que su anuncio también estaba constituido en su acervo judío pero reconociendo que sus oyentes serían mucho más sensibles al tema dado el fenómeno de romanización que estaban viviendo en la cotidianidad. Así, podría ser claro y elocuente, para un habitante del imperio el tema de la “universalidad” implícito en los escritos paulinos, de la misma manera la idea del “espacio común”, la voluntariedad para permanecer en éste y la casa como metáfora de construcción comunitaria en torno a la experiencia de vida en Jesús Resucitado. Sin desconocer que sus discípulos en la tradición deuteropaulina también hicieron uso de estas metáforas ciudadanas, por ejemplo en la carta a los Efesios se presenta a Jesús como aquel que derriba los muros que separaban a los pueblos y haciendo de ellos uno (Ef 2:14) (Bernabé, 2003, pp. 41-47). Es un claro uso de la terminología urbana y la construcción del espacio en ella.

## Construcción teórica de la *Ekklesia*

El ambiente arquitectónico creado por los edificios llamados ínsulas, ayudan a reconstruir y pensar el ambiente sociocultural de los distintos grupos étnicos que habitaron las ciudades. La emigración a las ciudades llevaba consigo tradiciones culturales y religiosas que se vivían dentro de la casa, sin dejar de asumir la cultura y religión de la ciudad. A partir de la sucinta descripción del espacio urbano en el

Imperio Romano, se presentará brevemente cómo Pablo se acercó a los habitantes del imperio, y qué imágenes del mundo grecorromano tomó para fundamentar sus comunidades (*Ekklésia*), resignificándolas a la luz de las experiencias y conocimientos de sus destinatarios, con el fin de darles una nueva identidad en la urbe arriba descrita, como un sentido hondo y significativo de vida en Jesucristo y su proyecto de salvación para todos.

Lucas narra que Pablo se sirvió de su labor como fabricante de tiendas para anunciar a Jesucristo (Hch 18:1-3), el recurso al trabajo puede indicar que su intención no era predicar a todo el mundo sino a los más próximos ya que la labor se desarrollaba uniéndose al pequeño gremio de afinidad laboral que tenía sus negocios en las ciudades y cuya clientela principal era el sector popular (Miquel, 2011, p. 233). El trabajo manual hace parte de la vida cotidiana y no puede ser extraño que Pablo recorriera el imperio como un comerciante más; Hock (2007) encuentra que aunque Pablo anunciara a Jesucristo esto no le impedía que se desligara de su labor. Según la tradición judía en el siglo primero los rabinos combinaban el estudio de la Torá con la vida comercial. Por tanto es natural que Pablo viviera de su trabajo, sin ningún problema llevara consigo los instrumentos para realizarlo y al mismo tiempo anunciara a Jesucristo (p.22).

La estrategia paulina fue entrar en contacto con la gente, con su estilo de vida y posteriormente hacerles una nueva propuesta al respecto en contraste con los ideales que ofrecía el Imperio, que aun cuando se presentaba seductor y atractivo para todos no lo era en el fondo (Bancalari, 2007, p. 205). Indudablemente se ha de recordar que las personas a quienes Pablo anunció al Crucificado como resignificación de la vida y como salvación, fueron del mundo grecorromano, -a quienes se les menciona generalmente como gentiles o paganos- pero afines con la experiencia judía, el Dios de los judíos y judíos de la diáspora. Asimismo, Pablo otorga un nuevo significado a algunas categorías del mundo grecorromano, en relación con el culto imperial señalando a lo largo de sus cartas que los atributos otorgados al emperador le pertenecen sólo a Jesucristo, como se desarrollará en la cruz como unidad desde las periferias humanas y urbanas en el imperio. Con este trasfondo a continuación se presentará cómo Pablo resignifica algunos

espacios que dan identidad a sus comunidades, a partir de categorías del mundo urbano conocidas por sus destinatarios, pero con un nuevo sentido y expresión más profunda, estas son:

### *Ekklésia*

Con un grupo pequeño de seguidores Pablo organiza sus comunidades y las llamara “ekklésia”, término griego que recoge dos acepciones muy importantes para quienes formaban las comunidades, puesto que la palabra tiene el contenido judío de “asamblea de Dios” (*Qahal Yahveh*) y del griego “asamblea de hombres libres”. En las cartas paulinas se encuentra el nombre *ekklésia* (asamblea) para denominar las comunidades a lo largo del imperio. “asambleas/*ekklesias*” De hecho en algunas de sus cartas se dirige a ellas como la “ekklesia/asamblea de Dios” [(1 Cor 1:2); (2 Cor 1:1); (1 Tes 1:1); (Ga 1:1)] (Gil, 2015b, p. 122; Piñero, 2015, p. 76).

Llamar de esta manera a las comunidades Paulinas, genera un sentido de pertenencia, participación activa, liderazgo, compromiso y especialmente poder de decisión dentro de la comunidad. No obstante, es interesante al respecto, la interpretación que hizo Nietzsche sobre el “poder” dado por Pablo de Tarso a los carentes de poder. Para Nietzsche Pablo creó una religión del resentimiento, puesto que interpreto la lógica del pensamiento de Pablo para fortalecer las comunidades cristianas. (Cfr. Cesarone, 2010, pp. 84-86).

Estas características serán las que permitirán a las comunidades desarrollar los dones (1Cor 12:1-11) y ofrecer un espacio en igualdad de condiciones a hombres y mujeres, esclavos y libres. Por consiguiente, la categoría “Ekklésia” recoge el contenido histórico y teológico del concepto hebreo *Qahal Ywhw* (pueblo de Dios/ Asamblea de todo el pueblo de Israel) y al mismo tiempo en su semántica griega está haciendo referencia a la “Polis/ciudad” griega en la que la “ekklesia/asamblea” es una reunión de hombres libres, con poder de decisión sobre los destinos de la ciudad (Meeks, 1988, p. 32; Stegemann 2001, pp. 355-358).

Utilizando este término Pablo lograba que los judíos se sintieran plenamente identificados (asamblea de Israel) y de la misma manera los que venían de la tradición grecorromana (artesanos, residentes, comerciantes) (Gil, 2015b, p. 122), de-construyendo aquellas estructuras

mentales que los separaban, Pablo reúne dos identidades en una: “Ekklésia”.

## Casa “oikos”

Además de la *Ekklésia*, otro modelo del mundo grecorromano tomado por Pablo en la construcción de las comunidades fue la casa “oikos”. La casa en la época evocaba la unidad básica de sostenimiento, cuya organización estaba orientada de forma vertical. No obstante, el término casa/*oikos* se podía relacionar con la vinculación familiar o el espacio físico como tal (edificios/Ínsulas) en el que vivían varias familias. La casa también se relacionaba con la organización esencial de la ciudad, que aun cuando estaba mediada por lo público y lo privado era la apertura al mundo de la ciudad. (Gil, 2008a, pp. 25-50).

Si el modelo de casa/*oikos* se hallaba más referido al área física, quiere decir que en la ciudad, con las estructuras de casa (*oikos*, domus) el punto de conexión estaba más ligado con el imaginario de casa/*oikos*-edificio/ínsula. Este tipo de emplazamiento no tenía una fuerte estructura patriarcal pues la mayoría de sus habitantes eran extranjeros y pertenecían a una escala social menor, lo que en rigor bajaba esa concepción patriarcal, sin decir que era nula. No obstante, si es desde la lógica *oikos/domus*, el espacio como tal implica una serie de relaciones laborales y jerárquicas más visibles.

¿Cuál sería la diferencia? La *oikos/ínsula* constituye un vínculo de relaciones entre gente de igual condición económica pero de diversa procedencia, etnia y religión. Aquí hay una novedad en el concepto casa/*oikos* que Pablo propone a sus comunidades; en efecto esto fueron las comunidades paulinas: una organización formada por personas de distinta procedencia (judíos y del mundo grecorromano/griegos o los llamados gentiles).

Si por el contrario, la casa estaba concebida desde la *oikos/domus*, la referencia se establecía en las relaciones entre los considerados *no* iguales socialmente, es decir paterfamilia, mujeres, hijos, esclavos, clientes. Y desde este horizonte también las comunidades paulinas aportaban una novedad en la construcción social, puesto que éstas rompían el modelo social de casa/familia (Gál 3:28), sin embargo conservaban los términos que imprimían familiaridad y fraternidad, por ejemplo

“hermano/a”, hijo. Este lenguaje inspiraba las relaciones afectivas y generaba cercanía entre las personas de diversa procedencia (Gil, 2015b, pp. 123-124). Por tanto, Pablo utilizó el concepto “oikos/casa” para referirse a realidades desiguales pero conectando a sus comunidades con una nueva construcción simbólica, con nuevos horizontes de comprensión: “ustedes son edificación de Dios” (1Cor 3:9).

## Cuerpo

En este orden descendente de modelos comunitarios urbanos estaba el cuerpo; esta imagen aparece en (1Cor 12:27) “ustedes son cuerpo de Cristo, y cada miembro una parte”, para insistir en el tema de la identificación como casa/*oikos* de Dios, que también remonta al sentido de “templo de Dios”, lugar de la presencia de Dios (2Cor 6:16). El análisis que presenta Carlos Gil (2008b) con respecto al cuerpo, establece la relación aristotélica en su triple dimensión cuando expone su concepto de Ciudad:

Ciudad, casa e individuo constituyen, en este orden, los elementos fundamentales del Estado. La imagen del cuerpo es utilizada por Aristóteles aquí para ilustrar la estrecha relación de los tres y la prioridad del primero sobre los otros dos, es decir, de la ciudad sobre la casa y de ésta sobre el individuo (p. 290).

La imagen del cuerpo en la construcción de la comunidad crea un vínculo fuerte de unidad, señalando la importancia de todos sin excepción, siendo el lugar del Espíritu. Así se establece una relación estrecha dentro del grupo, respetando la diferencia y reconociendo en ella el valor para la comunidad y la importancia de su pluralidad, “que siendo muchos forman un solo cuerpo, así también Cristo”. (1Cor 12:12-30).

Con la imagen de *Ekklésia*, casa/*oikos*/edificio/ínsula y cuerpo, en plena referencia con el mundo urbano, Pablo relaciona a la comunidad con una nueva construcción dentro de esta estructura, una ciudad en la que ellos son fundamentales por tanto ellos “ciudadanos” pero no del imperio sino del “cielo” (Flp 3:20), lo cual no significa un mundo fuera del mundo, sino un mundo mejor dentro del mundo en el que están. Tiene sentido partir de los imaginarios y preconceptos generales de la gente en el Imperio en que habitaban y proponer paradigmas

más humanos, que parten no de la lógica del poder (Imperio) sino desde la lógica de Dios (Cruz).

## Asociaciones

En este proceso de identificación con las imágenes de la urbe, están también las asociaciones, cuya organización parece que facilitó el establecimiento de comunidades paulinas en las ciudades del imperio (Miquel, 2011, p. 146), sin adoptar necesariamente su estructura pero sí para crear sentido de pertenencia y distinguirse del entorno social. El hecho de que el cristianismo naciente tomara estos modelos, no significa que tuviera que generar un gran esfuerzo en ello, simplemente recoge lo que el Imperio le ofrece y lo reinterpreta. Así, en el estudio de los grupos sociales de la época se encontró que las comunidades paulinas tuvieron afinidad con los colectivos existentes en el imperio, como: las asociaciones, los gremios, organizaciones religiosas, etc (Meeks, 1988, p. 132; Bernabé, 2006, pp. 99-125). Aun cuando la categoría *Ekklésia* no es el único modelo en la construcción social e identidad de las comunidades si fue el más explícito en las cartas paulinas, pero su organización tenía más forma de asociación voluntaria.

Puesto que el Imperio permitía a quienes vivían en sus ciudades la posibilidad de reunirse y organizarse por asociaciones de tipo voluntario, las asociaciones voluntarias fueron un modelo útil y práctico para las reuniones entre los nuevos creyentes en Cristo en las ciudades. Pablo acopla el estilo propio de una asociación y lo lleva a un compromiso mayor entre quienes formaban la comunidad. En la primera carta a los Corintios se puede ver aquel estilo de vida de las asociaciones reflejado en las asambleas/ekklésias de Pablo. Precisamente, una asociación favorecía los lazos de solidaridad económica (1Cor 16:1-2), las reuniones periódicas (1Cor 11:18), el compartir la comida (1Cor 11:2-34), recordar a los muertos (1Cor 15:35-53) y ofrecer culto al benefactor (se podría decir que en términos romanos sería el evergeta) (1Cor 11:23-26).

Quienes pertenecían a la comunidad aun cuando estaban en una estructura conocida, podían notar un nuevo orden que socialmente era igual a todos, pero en el fondo el proyecto de vida era diferente

(Gil, 2015, p. 123). La genialidad se hallaba en resignificar los espacios conocidos y ofrecer en ellos un buen vivir urbano. La predicación de Pablo y esta manera de relacionarse no solo colmaba las expectativas sociales y básicas de un inmigrante en una ciudad romana, sino que además le daba fundamento a sus búsquedas espirituales (Rojas, 2010, p. 23).

Con respecto al culto y la religión del Imperio, Pablo presenta a Jesús en oposición con el emperador y por ello, mientras el reconocimiento de éste como señor del mundo estaba dado por el poder a través de la espada, en Jesucristo se manifiesta a través de la Cruz.

En efecto, la centralidad de Pablo en Cristo Crucificado le ayudó a retomar que Dios acontece en el reverso de la historia (Sof 3:12-13); la Cruz, le permitió ver el rostro de Dios, el Dios de sus padres Hch (5:30), a quien buscaba y seguía en la tradición judía. Pablo comprende que las promesas del A.T. se han realizado en Jesucristo, que el tiempo de salvación ha llegado para todos, judíos y griegos (Rom 1:16-17), por tanto el evangelio es apertura de salvación a todo el que quiera aceptarlo. Sus comunidades/*Ekklésia* se organizan en torno a Cristo crucificado y resucitado, un evangelio de salvación que se puede traducir como acción transformadora del resucitado en la persona y en la comunidad, pues todo el que ha sentido el poder salvador de Jesucristo anuncia lo que le ha pasado (Gál 1:1-16).

En resumen, en la expresión de la comunidad/*Ekklesia* Pablo desarrolló cuatro metáforas que le dieron una fuerte identidad como se ha visto y éstas son: 1- “asamblea de Dios” (Qahal Yahveh) / “asamblea de hombres libres” (mundo griego). 2- *Ekklésia/oikos*-edificio/ínsula. 3- *Ekklésia*/cuerpo y 4- Asociaciones voluntarias. La organización de estas comunidades tiene sentido en la expansión del evangelio y sobre todo en la convicción que Pablo tenía de estar preparando la venida del Señor (parusía), que incluye la apertura a los otros pueblos. Esta expansión tiene como trasfondo la universalidad de evangelio, llevar hasta los confines de la tierra el anuncio de salvación del crucificado-resucitado. Así, las ciudades núcleos importantes de comercio y lugares de administración del imperio fueron el centro de la misión y de difusión de la salvación y buen vivir en Jesucristo. Con esta visión de las metáforas, se puede ver lo que autores como Meeks (2013) ven en

la organización de la comunidad/*Ekklésia*, y es la combinación de los aspectos de la casa, la asamblea, el cuerpo y la asociación sin ser ninguno de ellos (p, 224).

Su estilo de organización saltó las barreras étnicas, culturales y religiosas con la novedad de la inclusión y el desafío de aceptar la diferencia: *qué no hay distinción entre judío y griego, pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan* (Rom 10:12). La heterogeneidad fue un factor de enriquecimiento en la comunidad, pero también de continuo crecimiento dados los conflictos que en ella se presentaban, por ejemplo (1Cor 11:17-22) (Reyes Archila, 2009, pp.1-16).

No es aventurado decir que Pablo hace una recomprensión de la fe y del actuar de Dios en la historia, esas enseñanzas del pasado (Torá) son las que ahora le permiten comprender el presente y proyectar el futuro en Dios, es decir, en lo que él consideraba la venida del Señor. El Dios en el que Pablo ha creído siempre, la imagen que de Él ha tenido, el lugar donde siempre creyó que estaba, tienen una respuesta y una revelación desconcertante y ésta es la cruz de Jesucristo. Sin duda, su recomprensión de fe y su compromiso con la vida, con su tiempo (época), le llevan a plantear una propuesta que integre y lleve un proyecto de salvación para todos, y que prepare la venida del Señor. En consecuencia, como se ha visto, se vale de los imaginarios y construcciones significativos para sus destinatarios de tal manera que el mensaje sea cercano, fácil y contundente en sus oyentes.

## Perspectivas urbanas de unidad en las comunidades paulinas

Reconociendo las imágenes urbanas que le dieron cohesión a las comunidades paulinas, a partir de la categoría *Ekklésia* y sus diversos enfoques, es importante abordar el lugar social, físico y simbólico en que éstas se sitúan para comprender cómo la cruz determinó un lugar alternativo en el imperio, sin salir de él pero sin dejar que éste les asignara un espacio en el mundo. Las comunidades paulinas establecieron relaciones alternativas y la cruz fue el lugar de encuentro entre Pablo y Jesús, Jesús y las comunidades. Aquí se retoma como fundamento teológico y espiritual la cruz, porque en ella se encarna el rostro de Dios en la historia desde las periferias humanas y urbanas.

## La cruz como unidad desde las periferias humanas y urbanas en el imperio

¿Cómo interpreta Pablo la cruz de Cristo presentándola como lugar de transformación y salvación en la ciudad? Los términos usados por Pablo para configurar sus comunidades, contienen un grupo semántico relacionado con la vida cotidiana y ligados a la política/religión imperial, éstos son: Señor, salvador, Hijo de Dios, paz, victoria y justicia, que ya se han mencionado. Estas palabras que en el contexto urbano visible y contundentemente aparecían relacionadas con el emperador, son reinterpretadas por Pablo desde la Cruz de Cristo e invierte su contenido. Así, solo Cristo es el Señor (*kyrios, dominus*), el salvador (*soter, salvator*), el dueño del mundo (*kosmokrator*), la buena noticia (*euangelion*), la única manifestación de Dios (*epiphania*) y el único que descende de los cielos (*sideribus delapsus*) (Letta, 2010, pp. 158-159; Wright, 1997, pp. 93-94).

La experiencia urbana es que el emperador personifica esas realidades (también se incluye: victoria, paz, justicia, etc.) pero desde la fuerza y el poder que oprime y violenta. Cristo Crucificado personifica la victoria, la paz y la justicia mediante la no-violencia (Borg y Crossan, 2009, pp.101-109).

Mientras las imágenes talladas de los emperadores dominando y conquistando ciudades, personificadas bajo la figura femenina, dejaban claro que en realidad su proceder era política y militarmente poderoso y por supuesto representaba el aval de los dioses, ya que sus resultados eran tangibles: pueblos incorporados al imperio y unidad imperial a través de la urbanización y la violencia -entre otras formas-, el poder de la Cruz era inverso. El poder estaba en el emperador que conquistaba todos los pueblos y por tanto era “Señor” del mundo conocido. J.D. Crossan y J. L. Reed (2006) reconocen estas imágenes imperiales, que visibilizan la paz, la victoria y la justicia ejercida con los pueblos dominados, a través de la espada. Las ciudades (Britania y Armenia) son representadas por mujeres sometidas y dominadas, que al no ser destruidas muestran la benevolencia del emperador y la adhesión de éstas al imperio, es un gesto de bondad y compasión tallado en la piedra perpetuando un mensaje contundente en su momento.



**Ciudad de Britania**



**Armenia**

Estas imágenes representan en el mundo urbano el orden establecido gracias a la intervención del emperador, quien mantiene el equilibrio y el territorio en paz y armonía (Crossan y Reed, 2006, pp. 325 - 326).

Presentar a Cristo crucificado en estas circunstancias, representa una desavenencia social, pues es claro que quien personifica las realidades de bienestar y buen vivir en las ciudades es el emperador. En el reverso de la historia una opción desde abajo, desde los barrios periféricos de la ciudad señala un poder superior: el poder de Dios personificado en Cristo crucificado (1Cor 1:18.23-24). Así, amplía el horizonte de sentido y una visión de Dios y del mundo construida desde la paz y la victoria que traerán justicia social para todos.

Otra experiencia de “Buena Noticia” de bienestar y paz escuchaban los pobladores de las ciudades en el imperio. Pablo proclama una “Buena Noticia” centrado en la cruz de Cristo, aquel mundo que parece equilibrado por el poder del emperador, muestra sus fisuras cuando la experiencia tangible es de “Buena Noticia, buen vivir” para unos pocos.

¿Qué sería en la práctica una Buena Noticia desde la perspectiva de la cruz? Probablemente no sería aceptable ni comprensible que Dios quisiera para unos seres humanos unas condiciones de vida buena, reflejados en el ámbito urbano como espacios y tiempos para descansar, pensar, crear, compartir, comer, amar y para otros seres humanos unas privaciones parciales o totales de lo mismo. La primera carta a los Corintios (11:17ss) refleja que para Pablo era importante que dentro de la comunidad todos tuvieran las mismas condiciones, por lo

menos a la hora de la cena. La vida de estas comunidades, su teología y su espiritualidad no se podía desprender de las circunstancias sociales que les correspondió vivir, sin desarraigar la experiencia espiritual Pablo Rafael Aguirre sugiere que al estudiar a Pablo se ha de preguntar no solo que dice, sino “qué está haciendo” (Aguirre, 2001, p. 54), pues es la práctica la que configura el anuncio.

La cruz por tanto no representa una alternativa de buen vivir sino la garantía total del equilibrio social, espiritual y del cosmos. La gente del imperio tenía claro que quien posibilitaba este equilibrio era el emperador quien dominaba las naciones, la tierra, la gente, a quienes todos debían honor, respeto y humillación expresados en las festividades y culto a éste sin negar que resultaban atractivas para el pueblo. No obstante, Pablo anuncia que el dueño, Señor, Salvador, Hijo de Dios, es Jesús crucificado. Cristo crucificado no humilla, sino exalta la humanidad; la cruz una realidad dura e incomprensible revela quién es Dios, cuando exalta al humillado, al crucificado (Gil 2015b, pp.146-152).

Se retoma que es desde el reverso de la historia, desde abajo, desde lo pequeño desde el aparente fracaso, donde se manifiesta el poder de Dios. Así, Pablo anuncia a Cristo crucificado como el salvador y revelador del rostro humano de Dios, que exalta las periferias/márgenes humanas y urbanas; el poder de Dios es diferente al del emperador, la cruz de Cristo *es un poder que se perfecciona en la debilidad* (Wright, 1997, p.166). Quizá se forme la idea de que los márgenes y las periferias representan el lugar de los más empobrecidos, sin embargo la descripción de la urbe permite identificar en esas periferias hombres y mujeres trabajadores no en la miseria total, de diferentes grupos sociales, cuyas mayorías no eran de la elite social en el imperio (Gil, 2015a, pp. 383-384).

¿Acaso era el interés de Pablo construir ciudades alternativas al imperio? No se puede afirmar que esto fuera así, pues es evidente que su interés era anunciar que Jesús era el mesías y por tanto, el salvador de todos los que en él creían. No obstante, aunque no pretendía construir ciudades alternas, su práctica se puede interpretar así, “vivir impulsado por una causa distinta no es lo mismo que trabajar por el derrumbe del sistema imperante” (Dunn, 2014, p. 642), sin desconocer que quizá sus comunidades se veían (presentaban) como alternativas al orden del imperio y por lo mismo iban siendo una nueva ciudad dentro

de la ciudad. Las comunidades con la predicación de Pablo caminaron sintiéndose elegidas por Dios, coherederas según sus designios, señalados en el A.T. por ello fueron

Un movimiento religioso que se identificaba como partícipe en la herencia de Israel; que vivía con arreglo a la Buena Noticia de Jesucristo; que declaraba su lealtad primordialmente a Jesús como Señor, y que se veía a sí mismo como el cuerpo colectivo de Cristo, caracterizado por la interdependencia y el compartir obligaciones entre sus miembros, estaba realmente trabajando en la formación de una nueva sociedad (Dunn, 2014, p. 643).

¿Por qué las ciudades fueron el lugar de la predicación? Quizá teniendo en cuenta que según (1 Tes 1:9) Pablo trabajó para no ser una carga a la comunidad, se comprende que su labor de tejedor de tiendas le llevara a las ciudades y no a las aldeas, agregándole a esto que era más fácil la comunicación en la lengua franca de la época, el griego (Dunn, 2014, p. 644; Gil, 2008, pp. 287-291; Hock, 2007, p.14). En las grandes ciudades pasaban más desapercibidos los pequeños grupos de creyentes para los gobernantes, dada la afluencia de población de diversos lugares del imperio, asimismo, las ciudades facilitaban por su estructura y centro administrativo, el que los misioneros se desplazaran a los lugares cercanos de éstas, para la evangelización.

## La universalidad como proyecto urbano

Como se ha señalado, la cruz se presentó como oposición al proyecto imperial, cuyo contenido estaba en el poder, mostrando cuál era el poder del emperador y cuál el poder de la cruz de Cristo. De la misma forma, Pablo tomó otro concepto importante del imperio que representaba su expansión y dominio sobre toda la tierra conocida, este fue “la universalidad” (Bancalari, 2000, p. 206). En la extensión del imperio, otra de las características de la construcción de la ciudad fue establecer la unidad no solo en su estilo arquitectónico, como se ha mencionado, sino también en la forma de vida, de celebrar, de organizarse a nivel administrativo, de disponer del trabajo y del ocio (Naval, 2005, p. 51). Las ciudades romanas fueron homogeneizadas, desarrollando un modelo de sociedad exitoso y duradero, cuyo eje fue la unidad en la diversidad, como lo presenta Bancalari, (2007, p. 206).

No obstante, el carácter universal del evangelio en la tradición paulina se asocia a la comprensión que Pablo tuvo de lo anunciado en el A.T.<sup>14</sup> (Eisenbaum, 2014, p. 285), a través de los profetas sobre la restauración de Israel y la promesa de Dios en que al final de los tiempos congregara a todas las tribus de Israel y a un grupo de gentiles uniéndose todos en Jerusalén, como pueblo de Dios. Este hecho se puede ver en el anuncio de la salvación en (Is 52:7-10) y la restauración (Is 62:6-7) (Piñero, 2015, p. 58). Puesto que Pablo en coherencia con su fe en el Dios de Israel, anuncia a Jesucristo-salvador universal señala que él es el Mesías anunciado, esperado; Taubes (1997) señala cómo Pablo legitima la universalidad teniendo como modelo la revelación de Dios hecha a Moisés y escrita en las Tablas de la Ley (de piedra), pero ahora la hace por la revelación de Dios en Cristo (2Cor 3:3-6), sin que ello signifique la exclusión del pueblo judío (pp. 212-213). Sin embargo, mostrando cómo Cristo es la revelación de Dios y su misión especial es anunciar la salvación a los gentiles, como lo expresa en (Gá 1:15-17). Siendo un judío fiel a su tradición, ve en Jesús crucificado y resucitado un nuevo plan de Dios para la salvación de todos (Piñero, 2015, p.60).

Aun con esta comprensión de la teología judía en Pablo y las razones expresadas para extender la salvación fuera de los límites de Israel, se puede también entender esta universalidad desde la perspectiva de romanización que había implantado el Imperio a través de la ciudad como su forma de consolidación, sin desconocer los planes de Dios que incluirían al final de todo a todos los pueblos, pues los gentiles también disfrutarían de la bendición de Dios (Wright, 1997, pp. 88-89).

Efectivamente se puede comprender la estrategia paulina en el anuncio de Jesucristo como proyecto de vida en las ciudades romanas a partir de la experiencia de fe en el Dios de Israel y su vivencia cotidiana en las ciudades del imperio, con el conocimiento de la forma de vida en ellas y de las preconcepciones que acompañaban a sus habitantes a través de su política imperial y la imposición de su proyecto de vida.

---

14 El desarrollo teológico de Pablo se ha de entender desde su identidad judía, pues es esencial para comprender la razón de su misión. Pamela Eisenbaum, argumenta cómo en el centro del pensamiento de Pablo está el Dios, por tanto su teología es monoteísta.

Con todo, en el fondo el universalismo paulino implicó desvincularse de toda identidad étnica, señalando que la salvación era para todos, aun cuando implicara la incomprensión de algunos -Bernabé y Marcos, por ejemplo- (Hch 15:36-40); (Ga 2:11-14), (Hch 13:14) pero sin romper las relaciones con la Iglesia de Jerusalén (llamados Judeo-cristianos y más afines con la continuidad del judaísmo en la iglesia), como se constata en el encuentro con sus líderes (Gál 2:9) y en su ayuda a esta iglesia a través de la colecta en favor de los hermanos necesitados.

Sin duda la misión urbana de Pablo es estratégica, primero porque las comunidades estaban en auge dentro del imperio, allí se encontraban hombres y mujeres de muchas partes del mundo, las ciudades eran centros económicos, religiosos y políticos. Segundo, porque la lengua franca (el griego) facilitaba el anuncio de Jesucristo, ya que la zona rural, se caracterizaba por las diversas lenguas. Y tercero, porque se acerca y reúne en las casas vinculándose en principio a la labor económica de las personas con las que convivía, por ejemplo Áquila y Priscila (Hch 18:3).

En contraste con la tradición sinóptica, donde los discípulos realizaron el anuncio y la misión recorriendo varios lugares, proclamando el evangelio por todas partes, de forma itinerante (Mc 6:7ss); (Mt 10:1ss); (Lc 9:1ss). Pablo desarrolló la evangelización de manera sedentaria, en las casas, en comunidades locales, sin negar todo el proceso misionero emprendido por las ciudades que visitaba y también manteniendo la comunión y comunicación no solo entre las personas que formaban la Ekklésia local, sino por medio de las cartas, la solidaridad económica y el fomento de la hospitalidad de los misioneros enviados por él a las comunidades. La red de comunicación entre las comunidades de distintas ciudades, es también una forma de universalismo (Gil, 2015, p. 166).

Por tanto, en su misión al mundo grecorromano las comunidades que forma dentro de las ciudades son necesariamente diversas a nivel social, cultural y religioso. ¿Qué podría unir a un grupo de personas tan heterodoxo? El anuncio de la salvación y la inclusión en ella. Dios ha venido para todos y en las comunidades paulinas como bien se sabe hay una gran insistencia en romper aquellas barreras sociales, étnicas, religiosas y culturales que los apartaba (Gá 3:28). Culturalmente el reconocimiento de esta heterogeneidad, hizo del cristianismo una

verdadera propuesta contracultural, de salvación (sentido de la vida para los habitantes de la época). Esta diversidad se puede ver en (Rom 16:3); 1 (Cor 1:14); (Hch 18:8); se habla de Gayo quien hospeda a Pablo en su casa (Rom 16:23), así como el liderazgo de las mujeres, hechos que hicieron verdaderamente comunidades incluyentes y originales.

Investigando en las necesidades sociales, económicas y espirituales de las gentes del Imperio Romano, algunos autores consideran que el éxito de su evangelización estuvo también en responder a esas necesidades vitales de sus conciudadanos. No sólo se trataba de una comprensión de la revelación de Dios en la historia en consonancia con las promesas del A.T. finalmente, Pablo consigue la convivencia entre personas de diversa procedencia, logró organizar unas comunidades con una identidad que se estableció en la autoridad y poder de decisión que da a cada uno de sus miembros. Recogiendo en el concepto “ekklesia” el pensamiento judío de “pueblo de Dios” y el pensamiento griego de “asamblea de hombres libres”.

Siendo así, las comunidades aun cuando fueran formadas por pocas personas en la urbe imperial, según el epistolario paulino se mantuvieron compactas sintiendo que su ciudadanía era del cielo (Flp 3:20) centrándose en una nueva forma de vida orientada por las enseñanzas en Cristo Jesús (Dunn, 2014, 273).

## El buen vivir. *Suma Qamaña* / *Sumak Kawsay*

En algunos apartados de este trabajo se ha mencionado la expresión “buen vivir”, reinterpretando la misión de Pablo como una propuesta de vida para los habitantes de algunas ciudades del Imperio.

Brevemente se hará una presentación del buen vivir como aporte de la sabiduría ancestral de algunos pueblos indígenas frente al modelo económico y de vida que se presenta hoy como buen vivir, pero que en el fondo es depredador y no tiene en cuenta las relaciones intrínsecas entre el ser humano y la tierra, en términos griegos la “oikos/casa” común.

La expresión *Suma qamaña* o *sumak kawsay*-buen vivir, sucintamente quiere decir “vivir en armonía y en equilibrio, en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia y

en equilibrio con toda forma de existencia”. Asimismo, también está relacionado con la paz y el equilibrio social. Vivir bien implica el derecho a pensar, seleccionar y decidir con autonomía (Uzeda, 2010, pp. 42-43)<sup>15</sup>. En el contexto de países latinoamericanos como Ecuador y Bolivia, el repensar la vida de los pueblos desde estas categorías indígenas, significaron un retorno a la tierra, en medio de la destrucción que de ésta se está haciendo. Según David Cortez (2011) en Ecuador, el ambiente que propició esta reflexión se puede empezar a ubicar en los años 70, sabiendo que fue muy propicio en los 90 una nueva propuesta de vida desde estos pueblos, a raíz de la memoria de los 500 años de la entrada de la cultura española (europea) en América Latina (p. 5). Sin profundizar en cómo se ha asumido en Ecuador o Bolivia, es importante recoger el aporte que esta visión ofrece a la construcción de la vida urbana reinterpretada desde la propuesta paulina. El buen vivir propende por el desarrollo de la vida vinculada a la creación, a la tierra. Quiere decir que presenta un concepto de buenas condiciones de vida para los habitantes de las ciudades ligado al reconocimiento de la tierra, del espacio más dialogal que objetivo, como se ha venido tratando. Se trata de forjar una nueva cultura de relación con todos y especialmente con la naturaleza y el espacio público, cultura que implica el reconocimiento y cuidado de la diversidad y de la enorme riqueza ecológica que aún se tiene en América. Asimismo, revalorizar las formas de vida indígena, dejando atrás el viejo colonialismo y reconociendo que también hay una relación mística y trascendente con la tierra, tal como lo expresaba Monseñor Leonidas Proaño, quien veía en la vida indígena una base para el ordenamiento social:

El indio piensa con el corazón que la tierra es su madre. Es su pensamiento fundamental. Es el anillo central del núcleo pluricultural de su cultura. De allí nace el concepto de fraternidad extensa, de familia extensa, de igualdad entre todos. Si la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos y, entre sí, son hermanos, llamados a construir una gran familia. Así como una buena madre no establece diferencias entre sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos (Cortez, 2011, pp. 7-8).

---

15 Andrés Uzeda en su artículo recoge algunas definiciones sobre el buen vivir de varios autores que vienen trabajando el tema.

Sin ahondar en el tema, lo que se quiere es reconocer la propuesta y proyecto intrínseco a la sabiduría que encarna el buen vivir, conectándolo con el proyecto presentado por Pablo a sus comunidades en un ambiente urbano sin abandonar la ciudad, puesto que el proyecto de ciudad y de vida tanto en esa época como en esta ha sido desigual. El rescate de la sabiduría indígena, aplica a las ciudades de este continente cuya densidad poblacional es desbordante e insustentable, hay grandes hacinamientos de poblaciones empobrecidas, construcción de viviendas separadas por muros y vigiladas, en las que se evidencia que las oportunidades de vida urbana no son para todos expresión de “buen vivir” (Delgado, 2015, p. 43). ¿Cómo sugerir o proponer modelos de vida urbana que contribuyan al desarrollo humano, social y espiritual en las ciudades? Es claro que las ciudades actuales necesitan una planeación integral, a nivel político. Con todo, la intuición y rescate de la sabiduría propuesta en el buen vivir, en principio une dos espacios territoriales que han de estar interconectados (la ciudad y el campo) puesto que hay una interdependencia entre ellos. Pero no se trata solo del espacio físico, de regular el tema de la producción y el consumo (Delgado, 2015, p. 51), sino de rescatar la relación entre la tierra y el ser humano, la participación en los procesos de cuidado tanto de la ciudad como del campo, a través de los movimientos sociales, desde las zonas periurbanas (las nuevas ínsulas construidas en las ciudades)

Esta relación con la tierra incluye rescatar las relaciones humanas; el buen vivir no solo se expresa en términos arquitectónicos y de desarrollo urbanístico, también implica atender lo humano a nivel afectivo, de identidad, de libertad y respeto a la diferencia y el fortalecimiento espiritual (Cárdenas y D’Inca, 2015, pp.10-11). Resignificar espacios sociales, familiares y religiosos. El buen vivir, junto con la salvación presentada por Pablo en la urbe romana, riñe con la indiferencia y por el contrario, busca desde abajo crear condiciones de vida más humanas y divinas en las periferias urbanas. Así como desde la perspectiva cristiana/paulina la salvación no se da sin la ayuda humana, el buen vivir tampoco se puede realizar sin esa participación humana; sin pretender hacer de estas dos propuestas una, sí que es importante rescatar los valores que cada una presenta y construir... mejores condiciones de vida.

## Conclusión

En el recorrido de esta presentación y para el tema de los aportes al buen vivir urbano, es interesante rescatar que el imperio grecorromano, en la construcción de sus ciudades tomó y aprendió de los pueblos dominados sin despreciar la genialidad que en estos pueblos se encontraba, en cuanto al modo de construir las ciudades.

Otro punto importante es la fusión que logró el imperio en la urbe haciéndolos partícipes de un mismo estilo de vida a nivel comercial y social. No obstante, como lo expresa la carta a los Efesios de tradición deuteropaulina, las ciudades construían muros entre los diversos grupos étnicos y religiosos que las habitaban. Por ello, la carta presenta a Jesús como aquel que derribó los muros que los separaban, haciendo de todos los pueblos uno (Ef 2:14) (Bernabé, 2003, pp.41-47) esta metáfora sigue siendo muy sugerente en las ciudades actuales que construyen muros negando la posibilidad de vida y de encuentro.

Por otro lado, una aproximación al ambiente urbano y social en el siglo primero, favorece la reconstrucción del lugar tan importante en que Pablo presentó al crucificado/resucitado como resignificación de la vida y de la búsqueda honda y honesta de Dios de algunos habitantes del imperio. Así el resignificar algunas categorías propias del mundo urbano a partir del anuncio del resucitado, creó en sus comunidades una vida nueva y una ciudad nueva sin abandonar la existente. Los imaginarios de *ekklésia*, casa/*oikos*/ínsula, cuerpo y ciudad son fundamentales en esa nueva identidad y buen vivir urbano.

El tema de la identidad y de la resocialización a través de la cruz de Jesucristo, fueron fundamentos para la esperanza y creer en las promesas de restauración hechas por Dios en el A.T. y que a pesar de la incompreensión humana, se hicieron posibles en la cruz de Cristo, dándole oportunidad de vida a quienes en principio no la tenían y eran simplemente un engranaje más de las ciudades romanizadas. El factor de identidad, así como la posibilidad de tomar en las manos las riendas del propio destino, expresado en la “*ekklésia*” naturalmente cambió el sentido del poder cuya manifestación estaba en la propuesta de dominación y sometimiento gestionada por el Imperio. Ahora la cruz de Cristo también les daba poder, un poder no para dominar,

sino para generar un buen vivir entre la comunidad, abierta para todos los que quisieran.

La universidad que anunció Pablo, no estaba en línea de homogenizar el Imperio, sino en anunciar que Dios a través de Jesucristo tenía un proyecto de salvación y restauración del pueblo de Israel con extensión a toda la humanidad.

Asimismo, el proyecto del buen vivir, se presenta como una oportunidad para entrar en diálogo con todo lo creado, considerar que la vida buena no tiene por qué estar ligada a la destrucción y el consumo sin medida. El buen vivir se presenta, con las limitaciones que pueda tener, como una propuesta de “restauración” de la vida en su dimensión más humana y es en relación a la tierra y todos sus habitantes; esta propuesta así como el evangelio riñe con la depredación del “otro” (seres vivos de toda especie) y propende por el respeto a la diferencia al poder que dignifica y “restaura” el rostro humano de Dios.

# Bibliografía

- Aguirre, R. (2001). *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella, España: Verbo Divino.
- Bancalari, A. (2007). *Orbe romano e imperio global: la romanización desde Augusto a Caracalla*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria de Chile.
- Bernabé, C. (2006). *Asociaciones y familias en el mundo del cristianismo primitivo*. Bilbao, España: Deusto.
- Bernabé, C. (2003). Jesucristo como relativización de la identidad étnica. *Reseña bíblica Española* (ejemplar dedicado a biblia, memoria y mestizaje). *Revista trimestral de la Asociación bíblica Española*. (No. 40). pp. 41-47.
- Borg, M. J. y Crossan, J.D. (2009). *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella, España: Verbo Divino.
- Cárdenas, S. y D’Inca, M. (2015) ¿Qué significa Buen Vivir en los asentamientos irregulares de América Latina? *Revista Polis*. (No. 40), pp. 1-15.
- Cesarone, V. (2010). Pablo de Tarso como momento de encuentro/desencuentro del joven Heidegger con Nietzsche. *Revista de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche*. (No. 10), pp. 83-96.
- Cortez, D. (2011). *La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador*. Recuperado de: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Cortez.pdf>

- Crossan J.D. Reed J.L. (2006). *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*. Traducción: José Pedro Tosa Abadía. Estella, España: Verbo divino.
- Delgado, G. C. (2015). Ciudad y Buen Vivir: ecología política urbana y alternativas para el bien común. *Revista Theomai* No. 32, pp. 36-56. Recuperado de: <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar>
- Dunn, J. (2014). *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo II vol. 1. *Comenzando desde Jerusalén*. Estella, España: Verbo Divino.
- Eisenbaun, P. (2014). *Pablo no fue cristiano. Un mensaje original de un apóstol mal entendido*. Estella, España: Verbo Divino.
- Fernández, P. (2003). *La casa romana*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Fernández U. P., y Mañas, I. (2013). *La civilización romana*. Madrid, España: Historia de la arquitectura de España. Recuperado de: [http://www.spanisharts.com/arquitectura/roma\\_urbano.html](http://www.spanisharts.com/arquitectura/roma_urbano.html)
- Insulae. Recuperado de: <http://www.catedu.es/aragonromano/insulae.htm>
- Gil, C. (2015a). *El fracaso del proyecto de Pablo y su reconstrucción*. Estudios Bíblicos Volumen LXXIII. Cuaderno 3. Universidad San Dámaso. pp. 373-408.
- Gil, C. (2015b). *Qué se sabe de Pablo en el naciente cristianismo*. Estella, España: Verbo Divino.
- Gil, C. (2008a). De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor. *Separata da Revista Didaskalia*, Volumen XXXVIII, pp. 17-50.
- Gil, C. (2008b). *La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo*. Recuperado de: <http://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es/2013-02-06-08-07-57/299-la-dimension-politica-de-las-comunidades-paulinas-cuerpo-casa-ciudad-en-aristoteles-y-pablo>
- Hock, R. F. (2007). *The social context of Paul's ministry. Tentmaking and Apostleship*. Minneapolis, United States: Fortress Press.
- Letta, C. (2010). *Augusto y los comienzos del culto imperial como elemento de unificación del imperio*. En: Cruz, N., Balmaceda, C. *La antigüedad: construcción de un espacio interconectado*. Santiago de Chile, Chile: RIL editores, pp. 155-170.

- Meeks, W. (1988). *Los primeros cristianos urbanos. En el mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca, España: Sígueme.
- Meeks, W. (2013). *Vida social y eclesiástica de los primeros cristianos*. En: C. Balmaceda; N. Cruz. (Eds.). *La ciudad antigua: espacio público y actores sociales*. Santiago de Chile, Chile: RIL editores.
- Ministerio de Educación España (2008). Cultura Clásica. Obras públicas y urbanismo. Recuperado de: <http://recursos.cnice.mec.es/latingriego/Palladium/cclasica/esc336ca2.php>
- Miquel, E. (2011). *Qué se sabe de El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*. Estella, España: verbo Divino.
- Naval, A. (2005). *La ciudad histórica y la conservación de la ciudad antigua, Vol.1* El Cid editor. Buenos, Argentina.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid, España: Trotta.
- Rojas, I. (2010). Hacia una nueva sociedad: características sociales y culturales de las comunidades paulinas. En: F. Ramírez. (Col.). *Reseña Bíblica 2010*. No. 64. *Pablo en la cultura*. (pp. 13-23). Estella, España: Verbo divino.
- Stegemann, E. y Stegemann W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella, España: Verbo Divino.
- Taubes, J. (1997). *La teología política di san Paolo*. Milano, Italia: Adelphi edizioni.
- Uzeda, A. (2010). Del “vivir bien” y del vivir la vida. *Revista Fe y Pueblo*, (No. 17), pp. 40-50.
- Velarde, H. (2016). *Historia de la Arquitectura*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- White, M. (2007). *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Estella, España: Verbo Divino.
- Wright, T. (1997). *El verdadero pensamiento de Pablo. Ensayo sobre la teología paulina*. Ciudad Real, España: Editorial Uned.



## Capítulo 7

# Sujetos sufrientes y la pastoral urbana

ALBERTO CAMARGO CORTÉS, PBRO.

A través de las categorías principio compasión-misericordia, pastoral urbana, memoria, género y sujetos sufrientes; abordamos el reto humano y social que formula a la acción pastoral urbana de la Iglesia, la presencia de personas en situación de desplazamiento en la ciudad. La reflexión fue hecha como un aporte al grupo de estudio de la investigación: “El desplazamiento forzado: un desafío para la pastoral urbana”, auspiciada por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en los años 2011 a 2013. El texto pasó de documento de trabajo a ser un artículo formal, para la presente publicación, dadas su pertinencia de enfoque y su vínculo epistemológico y teológico-pastoral con los intereses investigativos del Grupo Gustavo Gutiérrez de la Universidad Santo Tomás.

## Contextualidad urbana

### Expansión urbana

El crecimiento de la ciudad de Bogotá se circunscribe dentro del gran marco de comprensión propio de las megalópolis latinoamericanas. El fenómeno es de proporciones incontenibles, generando problemáticas ambientales, sociales y urbanas. La ciudad es ya una megaciudad que configura la irrupción de una gran región metropolitana señalada por

el descontrol del manejo estatal del fenómeno y un insuficiente estudio y apropiación de las causas que lo generan. No son menos notables otros factores que contribuyen significativamente a la consolidación de este fenómeno, tales como el desplazamiento forzado, las migraciones y la debilidad en seguridad y economía de las zonas rurales (Preciado, 2012). Por otro lado, a este proceso lo ha acompañado un alto índice de segregación socioespacial, generando una ciudad inequitativa, de grandes contrastes, que concentra el desarrollo económico, descuida la vida de los más pobres y lesiona gravemente el medio ambiente.

Para nuestro interés, no podemos perder de vista este desafiante problema con su carga histórica, política y cultural. Las implicaciones físico-espaciales y sociales del fenómeno, son un factor histórico-político que juega decisivamente en el conocimiento e interpretación teológica que nos es menester hacer de las zonas suburbanas, escenarios de asentamiento de la población desplazada. Estos sectores y barrios subnormales vienen creciendo aceleradamente a partir de las década de los 50 y 70 del siglo pasado (Preciado, 2012), con un incremento preocupante en los últimos 20 años.

La expansión urbana como fenómeno multimodal, coloca en el epicentro de su fuerza exógena, como primer objetivo de afectación, la condición de vulnerabilidad de los sujetos urbanos. Esta dinámica socio-geográfica propia de las megaurbes, en el caso de Bogotá está intervenida por el desplazamiento forzoso, ubicado como el primero en el mundo, entre los países con desplazamientos internos. Según la tabla comparativa de los conflictos internos de un país. Es preciso aclarar que, si bien en Colombia la principal causa de desplazamiento forzado es el conflicto armado, no es la única. Otros factores agravan el problema, como las bacrim, los proyectos de desarrollo económico, la minería y los desastres naturales, entre otros.

Estas condiciones colocan en el ojo del huracán a las personas en situación de desplazamiento, invisibilizando el sufrimiento que les acarrea este drama, cuyo grito se pierde en la complejidad que el caos urbano adiciona a su búsqueda de auxilio.

## Defensa del territorio

La expansión urbana puede generar individualizaciones y dominios territoriales. Sus efectos desaparecen los sentidos y las condiciones

vivenciales armónicas entre los espacios geográficos y sus habitantes, violentando la cohesión del territorio. La defensa de los espacios territoriales nos reta a descubrir el valor simbólico de la relacionalidad, perdida a causa de la agresión sistemática de la expansión urbana, de los intereses económicos y políticos, de la extensión misma del conflicto y sus variadas facetas.

De cara a la invisibilidad de los sujetos sufrientes desplazados, se impone la generación de territorialidades emergentes, capaces de contrarrestar la pérdida de lo humano, dadoras de respuestas a las múltiples necesidades surgidas a causa de este embate. En este sentido, “la territorialidad es un organismo vivo que indica lo actuante, lo aprendiente; es una fuente compleja de vitalidad y un espacio de vida, es la capacidad que tenemos de concebir las relaciones con el espacio público, que muestra los procesos de construcción regidos desde una perspectiva ética, la convivencia con todo lo actuante. Por ello, cambiar los ambientes de no sentido, de consumismo, para dar paso a la reterritorialización, en donde emerge la relación del nuevo ambiente y un nuevo tipo de relaciones, es el reto que tenemos ahora” (Useche, 2012). Este es uno de los vehículos que nos proporcionan los estudios urbanos y sociales, para crear territorios alternativos, nichos de vida en los que sea posible acoger a los desheredados de la tierra.

## **Visión teológica de este fenómeno urbano**

La comprensión dominante del territorio es el gran escollo a superar. Las personas en desplazamiento dejan su tierra, en el contexto urbano son sometidas a la lenta degradación, sus vínculos territoriales quedan desconfigurados, son víctimas de la indiferencia y de la estigmatización, condiciones del nuevo “territorio” que ahora les enfrenta (Castillejo, 2012). El crecimiento desmesurado de la urbe pasa por encima de este drama humanitario. Hace parte del gran desafío que la ciudad le declara a la reflexión teológica de la iglesia.

Desde este eje, nuestra acción pastoral mira la ciudad. Nos interesa, en consecuencia, encontrar el lugar teológico de esta acción (Galli, 2012). Ante esta situación de sufrimiento de los desplazados la iglesia no puede pasar de largo. Su misión evangelizadora consiste en

interpretar los signos de Dios frente a esta situación, su escucha y comunión con este sufrimiento, su toma de postura ante él, la expresión sentida de su compasión-misericordia.

Una teología de la ciudad, consecuentemente, fija su mirada en este hecho concreto, sin perder la referencia del gran contexto urbano, leyendo la situación de sufrimiento en este gran marco, construyendo la inteligencia del fenómeno urbano, para generar respuestas adecuadas y compromisos eficaces.

Este ejercicio del pensamiento y del quehacer teológico, nos ofrece herramientas para abordar el fenómeno urbano como un hecho cultural, como la “cultura adveniente”, de la que ya Puebla hablaba como un claro desafío para la iglesia. Esto genera una “pastoral urbanamente inculturada”, o una inculturación del evangelio en la ciudad en la vida de sus habitantes urbanos. De no ser así, sería una fe que no “crea cultura”, o que no “fue suficientemente anunciada, o no fue objetivamente asimilada, o no fue plenamente vivida” (Niño, 2014, p. 407).

Esta acción pastoral inculturada constata, por la integralidad de su quehacer, que Dios está presente en la ciudad, que “Dios habita la ciudad”<sup>16</sup> y nos da las señales de su proyecto de vida plena y abundante en ella. Interpretar estos signos en la complejidad urbana, es nuestra tarea teológica<sup>17</sup>. Ella ha de “desentrañar el mensaje cristiano sobre la ciudad, asumir el problema de la pastoral urbana, iluminar las tareas que se imponen los creyentes en la ciudad y estudiar las consecuencias de una vida metropolitana moderna, que suscita una nueva modalidad de vida cristiana”. (Niño, 1996, pp. 197-198).

Estos principios básicos de una teología urbana estarían incompletos, si su encarnación en la cultura de la ciudad no tiene como centro la vida de los que sufren. Este presupuesto rige nuestra entrada en el

---

16 Con esta expresión se convocó el Primer Congreso Internacional de Pastoral Urbana, “Dios habita la ciudad”, realizado en Ciudad de México del 6 al 9 de agosto de 2007. Organizaron las universidades J. Gutemberg de Alemania, Intercontinental, Iberoamericana y Pontificia de México.

17 La exposición de Aparecida en este sentido, abre una brecha para la reflexión necesaria de la teología pastoral urbana puesta a tono con los grandes cambios culturales, sociales y religiosos de nuestras ciudades. Ver los números 509-119 del documento.

quehacer teológico urbano que acompaña una opción real por los sujetos sufrientes desplazados en la marginalidad suburbana de Ciudad Bolívar. Este interés nos lleva a preguntarnos ¿cuál es el paso de Dios por la vida de estas personas en situación de desplazamiento?, ¿qué signos nos está dando para que no pasemos de largo y escuchemos la profundidad de su grito?

Este enfoque sobre los sujetos sufrientes determina nuestra opción teológica urbana. Al respecto, el Magisterio de la Iglesia Latinoamericana tiene una profunda mirada. El preámbulo nos lo dio la Constitución *Gaudium et Spes*: “El gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón”. (Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*).

Asimismo, la interpretación de este pensamiento lo hizo Medellín 68, cuando propuso la opción preferencial por los pobres como sujetos sufrientes. Fue un hecho “interpretativo y vivencial”. (Sobрино, 2012). Puebla 78 ratificó para el subcontinente esta opción, desde la que cuestionó la pobreza generalizada y extrema de nuestros pueblos. (Documento final de Puebla (1978), II Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano). En el mismo sentido, la afirmación de Santo Domingo 92 III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, (1992) es contundente, el rostro sufriente de Cristo está en los rostros sufrientes de los pobres, en clara alusión a la identidad de Jesús con los que sufren, en Mt (25:31-46).

Aparecida (No. 392) confirma la importancia de esta opción teológica

Nuestra fe proclama que -Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre- EAm 67. Por eso la -opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza- DI 3. EAm: Ecclesia in América, (1999). Exhortación Apostólica Postsinodal del Papa Juan Pablo II.

Aparecida 2007 ha revivido este hondo sentir de la iglesia en nuestro subcontinente. Entre los números 391 a 398 describe la claridad de

esta postura. Es una determinación que implica atravesar todas las estructuras y prioridades pastorales, haciéndose iglesia sacramento de amor, solidaridad y justicia entre los pueblos, incluso hasta el martirio.

La contextualización de nuestro quehacer teológico urbano nos compromete con la visibilización de las personas en situación de desplazamiento, como sujetos sufrientes. Nos adentramos en la búsqueda de su espacio, conscientes de que no todos tendrán la oportunidad de regresar a su tierra natal; en la construcción de su lugar, dándole sentido y significado al espacio que luchamos para ellos y con ellos, hasta hacer del lugar el nicho de vida, fuente de una nueva relacionalidad forjada, quizás en contravía de la misma ciudad; y en la configuración de su territorialidad, o la red consolidada de sus lugares, la suma de nuevas maneras humanas de estar y ser en la ciudad.

## **Convergencia categorial y acción pastoral urbana**

La interacción de nuestras categorías de análisis son el mecanismo de acción que pensamos, puede contribuir, en el marco de la complejidad política y social del país, a la reconstrucción ciudadana de la humanidad de las personas en desplazamiento, sujetos sufrientes, a quienes Jesús de Nazareth nos invita a reconocer como presencia suya (Mt 25:31-46), otorgándoles identidad. Sujetos, para nuestro cometido, protagonistas de la emergencia de una nueva territorialidad, desde la misma periferia urbana, que sea signo de esperanza en este complejo camino hacia la paz que trata de vislumbrar el país.

## **Principio compasión-misericordia: opción por los que sufren**

Los sujetos sufrientes se colocan en el centro de esta opción teológica. Encontramos en el abordaje de Metz (Metz, 1999) sus tres categorías de interpretación, desde las cuales hacemos la intelección del sufrimiento de las personas en situación de desplazamiento: Memoria de las víctimas. Compasión ante el sufrimiento. Autoridad de los que sufren.

Estos tres componentes son el cuerpo del Principio Compasión-Misericordia, como eje central, en el que construimos una respuesta

bíblico-teológica-práctica, que contribuya a reconstruir la condición humana de los que han sido victimizados, nuestros sujetos sufrientes.

La memoria es la condición de imposibilidad del olvido del sufrimiento de las víctimas. Es la “memoria passionis” (Metz, 1999) de la tradición bíblica. El Dios bíblico mantiene esta memoria, las víctimas no olvidadas se convierten en criterio decisivo para la salvación que Él otorga.

Su autoridad como sujetos sufrientes, radica en que son sujetos de identidad, son el rostro mismo de Cristo sufriente en ellos y ellas. La pregunta por la atención al dolor de los sufrientes determina la salvación de los seres humanos (Mt 25:31-46).

La compasión es la respuesta inmediata al sufrimiento de las víctimas, como lo expresa la parábola del buen samaritano (Lc 10:25-37). Es la sensibilidad ante el sufrimiento de los demás, según el estilo de vida de Jesús. Es evidente en ella el actuar de Jesús. Muestra la unidad profunda entre el amor a Dios y el amor al prójimo. El interés propio cede ante la desgracia de los demás. El buen samaritano lo entrega como “una indeleble huella narrativa dejada por Jesús en la memoria de la Humanidad”, es, la irrupción de la “pasión por Dios, como compasión, como mística política de la *compassio*”. (Metz, 1999, p. 165).

La compasión va unida a la memoria porque sólo quien mantiene el recuerdo de los que sufren, se empeña en trabajar porque la historia no se repita, sino que se supere. Al mismo tiempo, exige la lógica de la asimetría, donde la preocupación por las y los otros supera la relación simétrica que nos sitúa en lo inmediato, y en término económicos, en la lógica del mercado. La asimetría responde a una articulación entre política y moral, donde la pregunta por la suerte del otro, ocupa un lugar central.

Para Jon Sobrino (2007) la mirada sobre la condición de sufrimiento de los pobres sobrepasa notablemente la simple construcción teórica a que estamos acostumbrados. La acción pensante va mucho más hondo.

Si la razón no se torna -también- en razón compasiva y si la teología no se torna -también- en *intellectus misericordiae*, mucho me temo que dejaremos a los pueblos crucificados abandonados a su desgracia, con muchas razones y con muchas teologías (p. 8).

Aquí, según Sobrino, es como si la fe desapareciera cuando los que sufren son masacrados, violentados, desplazados. Si no hay una respuesta ante este sufrimiento, que equivale a estar frente al “Dios crucificado”, (Sobrino, 2007 pp. 23-24) tenemos una fe idolátrica. Cada vez que la fe no se mueve a responder al sufrimiento de los últimos, es idolátrica:

He aprendido, pues, que para decir toda la verdad siempre hay que decir dos cosas: en qué Dios se cree y en qué ídolo no se cree. Sin esa formulación dialéctica la fe permanece muy abstracta, puede ser vacía y, lo que es peor, puede ser muy peligrosa, pues permite que coexistan creencia e idolatría (Sobrino, 2007 p.25).

La parábola del buen samaritano explicita la forma concreta de ejercer la misericordia. No es una referencia a las “obras de misericordia”, sino a la estructura fundamental de la reacción ante las víctimas de este mundo. La interiorización del sufrimiento ajeno genera una re-acción ante el hecho del herido en el camino. Más que cumplir un mandamiento, la parábola muestra al samaritano fundamentalmente movido a misericordia (Sobrino, 2007 pp. 25-26). En este sentido, la misericordia tiene la condición de ser principio configurador de todo el actuar humano ante el sufrimiento, al comienzo, durante y después de todo el proceso de la acción.

No es la misericordia, por tanto, un “sentimiento de compasión” sin praxis y sin análisis de las causas del sufrimiento, lo que puede llevar al alivio de necesidades particulares, a paternalismos y al abandono de la transformación de estructuras. Por eso Jon Sobrino (1992) habla no solamente de misericordia, sino de “Principio misericordia”, como Ernst Bloch (1959) no hablaba simplemente de esperanza, sino de “Principio esperanza”. Por consiguiente, este principio, es el

Amor específico que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Ese -Principio misericordia-, creemos, es el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la iglesia”. (p.32)

Es una acción para erradicar el sufrimiento, movidos por el no deber ser del sufrimiento. Así, si es preciso, se juega sin escapatoria, el propio

ser (Sobrin, 2007 p. 36). Este es el centro de la acción de Jesús y la del Dios que nos revela.

La compasión-misericordia entendida desde estos dos enfoques, nos coloca de cara al atroz sufrimiento de las víctimas del desplazamiento forzado. Optar por este principio rector de nuestro actuar, es iniciar un camino exigente y novedoso, abiertos a la interacción con otras miradas que se están haciendo el mismo planteamiento en Colombia. La argumentación de nuestras categorías de investigación habla de este propósito incipiente en el país, pero que se constituye en el comienzo de una mirada y de una acción urgente y necesaria.

### **Principio compasión-misericordia y convergencia categorial**

Horizonte a seguir: el pretexto de Jesús de Nazareth se forma en sus entrañas conmovidas como las de su Dios. Desde ellas anuncia el Reino. Por ello, su primera mirada está dirigida a los que sufren (Metz, 1988). Ellas y ellos son los primeros destinatarios del anuncio de la llegada del Reino (Lc 4:16ss.). El movimiento de Jesús les incorpora como sujetos sufrientes a un proyecto de vida plena y abundante (Jn 10:10). Esta inclusión no es bien recibida por los poderes judíos y su discipulado ya que es visto como movimiento de “hondo fastidio” para los intereses del imperio. Movimiento conformado por “don nadies”, (Crossan, 1996, p. 71) con inusitada capacidad transformadora y perturbadora del orden social y político romano.

Desde este horizonte miramos hacia las víctimas. La sola razón de la existencia de su sufrimiento nos mueve a comprometernos en su “erradicación”, (Sobrin, 1993). Con la convicción de que no podemos quedarnos en las ramas, hay que abordar las causas de este sufrimiento. Es un imperativo ético trabajar para que Colombia toda mire hacia allá. Tenemos claro que nuestra investigación nos ubica en esta tarea, la que asumimos desde nuestro quehacer teológico y pastoral.

### **Aspectos de la realidad colombiana que contribuyen a la construcción de este horizonte**

- Se abre paso una mirada seria sobre la “realidad apabullante” (Equipo Periodístico de Revista Semana. Proyecto Víctimas

Semana. Edición Única, junio de 2013) que azota al país: la existencia de 5,5 millones de víctimas en el territorio nacional en medio de la más compleja problemática sociopolítica y de la más inexplicable indiferencia de los connacionales.

- Colombia comienza a reconocer como causa principal del problema de su violencia interna, la tragedia de la tierra (Equipo Periodístico de Revista Semana. Proyecto Víctimas Semana. Edición Única, junio de 2013). Su concentración y expropiación. La Ley de Víctimas y de Restitución de Tierras es una muestra de lo que comienza a pasar en el país (Cristo, 2012). El Proceso de Paz que adelantan el Gobierno nacional y las Farc ha puesto este punto como el primero de la agenda de negociaciones.
- Se promulga que, a la fecha, el delito a mayor escala que se ha cometido en el conflicto armado colombiano, es el desplazamiento forzado, con 4.751.371 víctimas desde 1985 (Revista Semana, proyecto Víctimas).
- La denuncia de que Colombia, hasta ahora, “no se ha dado cuenta de la barbarie en que vive: una guerra en la que todo vale” (Conversatorio Proyecto Víctimas, Semana 5 de junio de 2013).
- El concepto “víctima” apenas se comenzó a trabajar en el país en el año 2005, en el marco del cuestionamiento sobre la indiferencia y la permisividad en Colombia frente a las acciones de los violentos. Hace curso la pregunta ¿por qué ocurre esto?<sup>18</sup>
- Se quiere difundir la conciencia de la dolorosa realidad de las dos Colombia frente al conflicto: una es la Colombia rural, de la que ha salido el mayor número de víctimas. Otra es la Colombias urbana, la que ha estado ajena al conflicto la mayor parte del tiempo y hace tan solo cinco años ha comenzado a enterarse del mismo en forma sistemática.<sup>19</sup> Se trabaja por el encuentro del país rural y el país urbano. Se quiere acabar con esta fractura. Se comienza a tomar conciencia de que esta

---

18 Afirmación de María Victoria Uribe, investigadora del colectivo Memoria Histórica. En conversatorio Semana en Vivo.

19 María Victoria Uribe. En conversatorio Semana en Vivo.

fractura también es intraurbana, la inequidad de la ciudad es escandalosa. El desplazamiento también es intraurbano.

- Un lenguaje, hasta ahora propio de la academia, se comienza a usar en escenarios comunes y crece el interés por difundirlo: “coraje del perdón”, “el derecho a saber la verdad”, “que otros se sensibilicen con el dolor ajeno”, “creación de espacios para compartir el dolor”, “recuperar la historia”, “desactivar el tema del odio”, “la sociedad colombiana debe iniciar el proceso de mirarse a sí misma”, “estamos ante la responsabilidad de preparar el posconflicto”, “preparar el escenario de encuentro entre víctimas y victimarios: sin perdón no es posible la reconciliación”, “¿cuáles son las debilidades de nuestra capacidad para perdonar?”...
- La pertinencia de nuestra mirada desde el principio compasión-misericordia, eje de convergencia de nuestras cinco categorías de análisis, nos coloca en sintonía con estos aspectos, con los cuales nos ubicamos en el mismo horizonte de opción por los sujetos sufrientes. Se abre un escenario de aportación a la reconstrucción de la sociedad civil en Colombia. Crear esta interlocución es tarea inaplazable.

## **Aspectos de convergencia categorial que se suman a este horizonte**

Enumeramos escenarios de confluencia de las categorías género, cuerpo, subjetividades sufrientes y desplazamiento forzado. Asumimos las categorías compasión-misericordia y pastoral urbana como ejes centrales de aglutinación. La primera, como transversal a todas, como núcleo vital de todo nuestro proceso de opción por las y los que sufren. La segunda, como gran contexto en el que buscamos las condiciones de posibilidad de esta opción, en los espacios suburbanos y urbanos de la gran ciudad:

Creación de un nuevo lugar epistemológico para abordar el drama del desplazamiento forzado en Colombia. Es el resultado de las nuevas miradas que se centran en el flagelo, con el concurso de los enfoques interdisciplinarios y sociales que se pueden integrar en esta visión

replantada. Nuestras categorías de investigación se mueven para ello, posicionando la categoría *lugar* desde una semántica amplia que reivindique diferentes maneras de comprender la tragedia de los victimizados en Colombia y visibilice su condición sufriente.

Así, esta concepción de lugar, no hace alusión necesaria a que sea físico o geográfico, también puede ser social, mental o ideológico (Moxnes, 2005, p. 40). El lugar se construye desde enfoques diversos e integra una visión holística del drama de los sujetos desplazados, cuyo efecto es generar reconocimiento en la sociedad de su situación y, a la vez, construir sus espacios con nuevos significados.

También deconstruye lugares “intocables”, bien sean espacios sociales, ideológicos o geográficos, en los que una presencia dominante les impedía ser o estar. Es la posibilidad de la existencia de un “no lugar”, en el sentido de una “desubicación” del efecto de la influencia dominante (Moxnes, 2005, pp. 97-106). Moverse entre un “no lugar”, como espacio de rechazo y dominación y entre lugares que aún no lo son, habla del reto de crear nuevos significados, en nuevos espacios que indican dinámicas de transgresión y traslación tanto ideológicas como físicas. Es el caso de Jesús de Nazareth y su grupo de seguidores y seguidoras, en una posición alternativa de construcción de identidad (Moxnes, 2005, p. 108-110). Abrir este camino, nos compromete en una acción pastoral nueva, convergente en el corazón mismo de la compasión-misericordia, para que este sufrimiento no sea más y para que todas las fuerzas posibles se unan en una praxis liberadora.

Cómo interactúan nuestras categorías para este propósito. Es un ejercicio imperativo en el proceso de visibilización y ubicación espacial con sentido, de nuestros sujetos desplazados<sup>20</sup>. Detrás de cada una de las enunciaciones siguientes está como fuente inspiradora, la compasión-misericordia.

Reconocer que los sujetos sufrientes además de ser desplazados forzados, también son desterrados, expulsados y agredidos de manera injusta. Limitarnos a llamarlos desplazados, oculta el carácter violento

---

20 La ubicación espacial con sentido, incluye el lugar geográfico también. En él confluyen todos los demás sentidos de lugar. Se crea un significado que da identidad, arraigo, apropiación, empoderamiento.

de su salida que incluye la expropiación de la tierra y eventos violentos tales como masacres, torturas, violación sexual, entre otras tantas vejaciones, que afectan de manera radical a la población civil y la obliga a dejar de manera abrupta e inesperada su casa, su vida y su cultura (Angarita, 2007, p. 19). Los sujetos sufrientes por su condición de desplazados, también son sujetos liminales, su vida vive al límite y en las márgenes de la gran ciudad. No son reconocidos como miembros de un grupo o comunidad, con frecuencia son identificados como intrusos y peligrosos, como una amenaza para la seguridad de una zona. Son sujetos fronterizos (Castillejo, 2000, pp. 78-79).

Para estos sujetos sufrientes la vida diaria se convierte en una incertidumbre. Se llegan a sentir destruidos, desarraigados y perdidos. En estas circunstancias la tristeza y la desesperanza se va apoderando de ellos, llevándolos a fuertes depresiones. He aquí algunos de sus testimonios:

*Me siento totalmente destruido. Vivimos en una pieza los ocho miembros de la familia. Me siento humillado y sin libertad. Aquí violaron a mi hijo de 9 años. Pasamos hambre. Mis hijos van al colegio, pero no se concentran y van mal. No queremos vivir más en Bogotá. Tenemos problemas de depresión (...).* (Ninco, comunicación personal, junio de 2012).

*Cuando nos quedamos en la calle, daba mucho frío y toda la gente lo miraba a uno, porque parecíamos ñeros<sup>21</sup>, sin ropa, sin nada, porque del pueblo nos sacaron con lo que teníamos. En Ciudad Bolívar, con mi mamá y hermanos, conseguimos latas y cartón e hicimos una casita, y aquí es donde vivimos.* (Cifuentes, comunicación personal, junio de 2012).

En Colombia se ha venido usando la expresión “reparación de las víctimas”, como uno de los senderos a seguir en los procesos internacionales de justicia transicional que se busca instaurar en el país (Cristo, 2012, pp. 117-120) La afirmación la consideramos afortunada porque posiciona a los sujetos sufrientes desplazados en un reconocimiento nacional frente a la tragedia histórica de que han sido objeto. Para

---

21 Ñero, es sinónimo de gamín. Así se le llama en Bogotá a los habitantes de la calle.

ello, la recuperación y preservación de la memoria es clave, en cuanto a través de la mediación de la reflexión académica se mantiene la historia propia y se evitan los peligros del olvido declarado. (Nueva Escuela, 2008, p. 65) Se escudriña el pasado para no perder las raíces de la identidad. Así se busca superar el sufrimiento como una forma de pensar en el futuro, no para instalarse en el “malestar que puede terminar en retaliación, sino de conceder a la memoria una salida que aligere la carga de pesar venida de siniestros acontecimientos pasados” (Nueva Escuela, 2008, p. 67). Es también la manera de ir abriendo paso en la sociedad civil de una sensibilidad humana y social ante las víctimas que no existe, lo que impide pensar en colectivo este drama de los sufrientes tan particularizado, tan ajeno a la solidaridad nacional.

La compasión, cuyo lugar ya hemos expuesto, es razón sin la cual no hay ni verificación, ni educación de la memoria. Desde este enfoque se hace imperativo ético nacional, en la medida del sentir con los demás. Estas convergencias nos llevarán a ello. El cometido integrador va tomando forma: no olvidar el sufrimiento de las víctimas. El aporte de esta investigación tiene este centro irrenunciable.

Desde la autoridad de los que sufren, estamos ante un proceso muy complejo en Colombia de diferenciación e identificación entre las víctimas y los victimarios. Si no hay procesos de verdad, justicia y reparación, sin lugar a la impunidad, la sociedad civil puede pasar de largo con la excusa de la dolorosa clasificación de las víctimas en reales y difusas (Nueva Escuela, 2008, pp. 106-107). Nuestro acompañamiento requiere la denuncia de este peligro, sensibilizando a las comunidades de la degradación ética en que incurre el país si continúa de espaldas a esta realidad de sufrimiento. Esta autoridad nos impulsa a entrar en el desafío de situar a las víctimas en el espacio de lo público y de lo colectivo, lo que significa trabajar por “reconocerlas como actores centrales del conflicto, como sujetos políticos con derechos conculcados y pisoteados, que es necesario restablecer y restaurar hasta donde ello sea posible, como ciudadanos y ciudadanas que tienen palabra y capacidad de acción y cuyas demandas deben ser tenidas en cuenta a la hora de las negociaciones y de los acuerdos de paz. En otras palabras, reconocimiento y acción política es el nuevo estatus de las víctimas y su participación activa en el diseño de las posguerras” (Nueva

Escuela, 2008, pp. 106-107). Desde nuestro presupuesto teológico, estar al margen, sin un mínimo diálogo con esta realidad, es incoherente e inadmisibile para nuestra fidelidad a Jesús de Nazareth y su proyecto misericordioso.

La categoría género ha ganado carta de ciudadanía en la sociedad contemporánea. Es parte importante en el desarrollo de la crisis del paradigma vigente, o el cambio en la cosmovisión imperante, como una apertura a lo nuevo y también desconocido. Este enfoque es fundamental en la construcción simbólica del lugar. La ruptura del paradigma de la formación de lo femenino y lo masculino en el contexto de la guerra colombiana será decisiva, en el sentido de facilitar la dignificación de las y los sujetos sufrientes en desplazamiento, su reparación y reincorporación a la sociedad. Es necesario un nuevo proceso de reconstrucción sociocultural de lo femenino y lo masculino. Feminidades y masculinidades en relación de iguales. Es una contra respuesta a la degradación que el conflicto armado ha puesto en la mujer como objeto sexual y botín de guerra. Trabaja por la reivindicación de lo femenino y sus alternativas de humanización del conflicto.

Propende por la desarticulación de la dominación masculina en el contexto violento que, en casos como la zona Caribe, ha tenido tintes escandalosos:

La violencia sexual contra las mujeres, además del acceso carnal violento, se ejerció, entre otras formas, mediante la desnudez forzada, la tortura sexual, el establecimiento y exigencia de pautas de relación entre hombres y mujeres en el ámbito afectivo y sexual, y la esclavitud sexual y doméstica. Es posible afirmar que hay en este tipo de manifestaciones una direccionalidad de género, es decir, la violencia infligida contra las mujeres en gran medida estuvo asociada a la transgresión de los arreglos de género o definiciones de hombre y mujer, que tuvieron gran centralidad en el proyecto de orden paramilitar en el norte de Colombia. Acciones adicionales que apuntaban a la consolidación de este orden paramilitar eran el asesinato selectivo de mujeres líderes o contestatarias, las restricciones a la movilidad y a la sociabilidad, y el confinamiento de muchas de sus actividades en el ámbito privado. (Sánchez, 2011, p. 19)

Es nada más un ejemplo, de la manera como se ha instalado la violencia de género en la situación colombiana, por medio de un montaje patriarcalista, asociado a la imagen ruda del gañán violento, latifundista colombiano.

La reparación y reincorporación de los cuerpos lacerados de niñas y niños, de mujeres y hombres, es el paso para la construcción de un nuevo cuerpo social y urbano. A partir de la recuperación de los cuerpos de las y los sujetos sufrientes, alejándolos de su identificación como territorio de violencia, debido a la especificidad sociocultural que encarna el cuerpo en el conflicto colombiano.

La reconstrucción social de las subjetividades sufrientes. El punto de partida de esta acción es la defensa de la dignidad del sujeto mujer y hombre, agredido por el conflicto, hecho sufriente por las condiciones del desplazamiento forzado. En esta acción habría que partir de la “singularidad del sujeto social” (García, 2008, p. 28). Es el sujeto capaz de participar en la elaboración de la acción social porque interactúa con las estructuras sociales en las que está inserto y que le generan un “campo de posibilidades” para la construcción de la subjetividad (García, 2008 p. 28).

Aquí es posible construir sentido e identidad en el movimiento entre el sujeto personal y el sujeto colectivo. Vienen elementos tales como “comprender procesos de integración social, de conflicto o de violencia, o aportar en procesos de intervención social en los que se busque, por ejemplo, solución de conflictos, interlocución entre actores, construcción de consensos, políticas de memoria, etc.” (García, 2008, p. 28).

En este proceso, nuestro acompañamiento a las víctimas de desplazamiento forzado, en cuanto han vivido la agresión de un anti-sujeto (García, 2008, p. 30) nos lleva a distinguir entre la identificación negativa que ellas hacen de su condición como “humilladas y destruidas, sin que esa identidad aporte una exigencia para el futuro” (García, 2008 p. 31) y su identificación con una exigencia a futuro. “Este es el caso que debe convocar al trabajo con víctimas: lograr acompañar, desencadenar y coadyuvar en su proceso de subjetivación” (García, 2008, p. 31).

Este procedimiento se integra muy bien desde la construcción de lo colectivo en lo público, con la formación del lugar y el afianzamiento de una territorialidad emergente para las y los sujetos en desplazamiento

en la gran ciudad. A través de la mediación sociológica es posible asumir este reto desde nuestro quehacer teológico y pastoral.

## Lugares de la misericordia: una nueva territorialidad existencial

Aportes contextuales de una pastoral urbana de la misericordia. El análisis hecho hasta el momento nos conduce a esta conclusión: Colombia requiere en la actual época, un esfuerzo ingente de congregación de todas sus fuerzas humanas y sociales, en torno del horizonte de sus víctimas, dentro de las cuales, más de 4,5 millones son sujetos en desplazamiento forzado<sup>22</sup>. Por los motivos indicados en nuestra investigación, estos sujetos sufrientes buscan un lugar en su propia tierra de la que han sido desheredados, expropiados; un lugar que no solo es físico, sino social, mental, ideológico. Un lugar, nicho de vida, para resurgir como seres humanos y anunciar al concierto de la nación colombiana que su victimización ha tocado punto final.

## Al encuentro de los *paraikos*: desterrados, extranjeros en su propia tierra

Para el teólogo John Elliot, (1995) en el análisis socio-religioso que hace de la primera carta de Pedro, la categoría *paraikos* se refiere al que es desterrado, el extranjero que está fuera de su patria, el que no tiene raíces, no conoce bien la lengua, las costumbres, ni la cultura del país, por lo que es sometido y sufre opresión (p. 61). La categoría nos sirve para designar a los sujetos en desplazamiento, que viven en similar situación.

## El lugar soñado: el *oikos-oikía*

Como en el tiempo de Jesús, consideramos importante la relación con el lugar geográfico, en cuanto es el espacio que se colma de sentido,

---

22 El Proyecto Víctimas liderado por la Revista Semana y organizaciones convocadas, entregan un registro de 5,5 millones de víctimas en Colombia sustentado en la amplia infografía presentada.

adquiere el significado de acogida, ubicación y vinculación a un grupo de referencia dentro de un proceso identitario. Este lugar es la casa, el espacio vital por construir en este proceso de inserción de los sujetos desplazados en la gran ciudad. A partir del modelo dejado por Jesús, este espacio vital de conformación de la feminidad y de la masculinidad (Moxnes, 2005, pp. 39-41) se alza como alternativa de humanidad frente a la dispersión y a la anomia social impuestas por la agresión del destierro y la indiferencia, propias del desplazamiento forzado.

Esta casa urbana está por construirse, será la concreción del espacio simbólico, base de una teología de la ciudad que trabaje por la realización del horizonte del reconocimiento de las víctimas en la ciudad, para que el sufrimiento que las deshumaniza no sea más. Esta casa será el lugar con significado, capaz de empoderamiento social en la relación con otros espacios sociales presentes en la ciudad, relación de interacción, resistente al intento de dominación y control del espacio por parte de los “poderosos” e influyentes de siempre en el contexto urbano.

Es un proceso identitario, acompañado por la práctica pastoral del seguimiento de Jesús. Es la acción política de la pastoral de la misericordia, que se plasma en el compromiso por lo humano, alimentada en el “amor político” (Mardones, 1993, p.70) esto es, el que busca la vida, la libertad y la justicia. Esto genera conflicto con los sujetos dominantes, “dueños” del territorio, por el empoderamiento de los sujetos en inserción en este proceso pedagógico de la misericordia. La postura de nuestros sujetos emergentes es, así, menos desigual, o con más capacidad de defensa y autodeterminación (Moxnes, 2005, pp. 39-41). Esta acción, sin embargo, no es limitada, su simbólica es amplia, el proceso de identificación de los sujetos goza de amplias posibilidades de proyección e interacción con la contextualidad urbana.

Finalmente, es la lucha por el lugar, la práctica de Jesús y su movimiento en la Galilea del siglo I, (Moxnes, 2005, pp. 39-41) la que inspira este proceder. El desarrollo de esta lucha está en gran parte consignado en los relatos de las parábolas de Jesús. Se hacen nuestros lugares de referencia para llevar a la vida este compromiso. Convergen plenamente en la compasión-misericordia leída en los textos vitales de

(Lc 10:25-37) (parábola del buen samaritano) y (Mt 25:31-46) (parábola del juicio final).

## Territorialidades existenciales

Una vez concebida la casa como lugar de múltiples significaciones, procedemos a entrelazar en medio de los contextos urbanos nuestros *oikos-oikías*, en la expansión de la apropiación social y cultural de los espacios ganados, en los que, desde nuestra visión de género, alimentamos una significativa presencia de la subjetividad. A esto llamamos territorios existenciales. Nuestros sujetos victimizados se van convirtiendo en sujetos emergentes y urbanos, protagonistas de nuevas experiencias humanas llenas de sentidos, de significaciones, de lenguajes y producciones simbólicas.

Se da una apropiación del espacio con las interacciones entre personas, una construcción social e histórica que va dando identidad. El territorio existencial es, en consecuencia, la suma de estos factores que va superando el espacio físico, hasta convertirse en *lugar vital*. Cuando este proceso se consolida, es territorio marcado, posicionamiento y empoderamiento de presencias en la ciudad, que se abren paso en la superación de la anomia social (su invisibilidad por la indiferencia y el desconocimiento).

El gran reto de la pastoral de la misericordia con las y los sujetos en desplazamiento, es la construcción de estas territorialidades en el marco de la expansión urbana y sus efectos invisibilizadores de la condición dramática de los desplazamientos en la gran urbe. Es un esquema a tono con las transformaciones de la ciudad, con los cambios de las épocas y con las exigencias de los nuevos derroteros de las ciudades empeñadas en la sostenibilidad humana y ambiental.

Para estos nuevos sujetos, ya no habrá más un “no lugar”, en medio de la ambigüedad y lo liminal, al margen de un “orden establecido” (Augé, 2008), en la medida en que son protagonistas de la conquista de una nueva ciudadanía (Sassen, 2003, p. 87). Con todo, la apropiación de la territorialidad a través del proceso señalado, no puede desconocer las dinámicas actuales que desestabilizan la tradicional relación ciudadanía-Estado nacional, imponiendo la emergencia de la *ciudad*

*global*, causa de una nueva concepción del orden político y de las relaciones sociales (Sassen, 2003, p. 87). Aunque este fenómeno imponga una desterritorialización, no estamos lejos de responder, aprovechando las relaciones emergentes entre lo local y lo global, a la construcción de un nuevo sistema de relaciones, alternativo a la desaparición de los sujetos en este nuevo entramado, que no desterritorializa todo, incapaz de frenar dinámicas como la autoridad de los que sufren. Es nuestra inscripción en la red mundial por la dignificación de los marginados.

# Bibliografía

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir – Sumakawasy: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Ecuador: Abyayala.
- Acosta, A.; Martínez E. (Compiladores) (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Abyayala.
- Augé, M. (2008). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, España: Gedisa editorial.
- BID-FAO. (2013). Citado por U. Javeriana de Cali, Centro de Estudios Inter-culturales “El Paro Nacional Agrario: Un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano”.
- Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ministerio de la Cultura-Colciencias.
- Conversatorio Proyecto Víctimas Semana 5 de junio de 2013. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=12tW-CzcANY>
- Cox, H. (1985). *La Religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Sal Terrae. Santander, España.
- Cristo, J.F. (2012). *La guerra por las víctimas*. Bogotá, Colombia: Ediciones B.
- Crossan, J.D. Jesús de Nazareth. Biografía revolucionaria. Recuperado de: [Laicos.antropo.es/biblia-y-libros-biografia-revolucionaria](http://Laicos.antropo.es/biblia-y-libros-biografia-revolucionaria)

- Elliot, J.H. (1995). *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Estudio crítico social de la Carta Primera de Pedro y de su situación y estrategia. Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Galli, C. (2012). Dios habita en la Ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida. Buenos Aires, Argentina: Ágape Libros.
- García Canclini, N. (1995) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Bs. As., Argentina: Editorial Sudamericana.
- García, C., (2008). *Subjetividades bajo la violencia*. Una perspectiva desde la sociología. En Conflicto armado, memoria, trauma y subjetividad. Medellín, Colombia: La Carreta Editores E.U.
- Grupo de Memoria Histórica. GMH. (2011). *Mujeres y Guerra*. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano. Colombia: Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
- Malina, B. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella, España: Verbo Divino.
- Mardones, J.M. (1993). *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*. Santander, Colombia: Editorial SAL TERRAE.
- Meeks, W. (1988). *Los primeros cristianos urbanos*. Salamanca, España: Sígueme.
- Metz, J.B. Compasión. *Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso*. Recuperado de. [www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm](http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm)
- Metz, J.B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, Colombia: Editorial SAL TERRAE.
- Moxnes, H. (2005). *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*. Estella, España: Editorial Verbo Divino.
- Navia, C. (2002). *La ciudad interpela la Biblia*. Quito, Ecuador: Verbo Divino.
- Navia, C. (1999). *La nueva Jerusalén Femenina*. Bogotá, Colombia: Dimensión Educativa.
- Navia, P.; Zimmerman, M.; Sassen, S. (2011). *Las ciudades latinoamericanas en el nuevo (des)orden mundial*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.
- NEL. (2008). *Medellín. Conflicto armado: memoria, trauma y subjetividad*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores. E.U.
- Niño, F. (1996). *La Iglesia en la ciudad*. Tesis Gregoriana, Serie Teología 13, Roma.

- Niño, F. (2010). De la pastoral en la ciudad a la pastoral urbana. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Revista: Cuestiones Teológicas. Vol. 37, Núm. 88 (2010) pp 399-416.
- Preciado, J. (2012). *Bogotá región: crecimiento urbano en la consolidación del territorio metropolitano*. Universidad Distrital, Bogotá.
- Revista Semana. Proyecto Víctimas. Edición Especial. Junio de 2013. Recuperado de: [www.semana.com](http://www.semana.com)
- Sánchez, G. (2011) *Informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Mujeres y guerra, Edición conjunta Altea, Taurus, Alfaguara, Ediciones Semana.
- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid, España: Traficantes de Sueños. Publidisa.
- Sobrino, J. (1993). *El Principio Misericordia*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- Sobrino, J. (2012). *Con Medellín Dios pasó por América Latina, ¿con quién pasa ahora?* Reflexión para la Cuaresma 2012. Publicado por Eclesalia. Recuperado de: [www.ciberiglesia.net/eclesalia](http://www.ciberiglesia.net/eclesalia).
- Useche, O. (2012). *Territorio, nuevas formas de desarrollo. El territorio como organismo vivo*. Trabajo presentado en Cuarto Congreso de Pastoral Urbana. Diócesis de Engativá, Bogotá, Colombia.



Esta obra se editó en Ediciones USTA,  
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.  
Tipografía de la familia Sabón.  
2017.

Los Evangelios testimonian que Jesús no estuvo ajeno o distante a las ciudades. Todo lo contrario. En ellas desarrolló diversas actividades relacionadas con el Reino de Dios como horizonte de plenitud urbano. Por eso es tan importante al momento de ver si el mundo urbano de hoy podría ser escenario de revelaciones de lo que Dios quiere para la ciudad.

Este libro brinda una aproximación a esta búsqueda. ¿Son nuestras ciudades lugares de morada de Dios o lugares de ausencia y rechazo del proyecto divino para ellas? Si es lo primero, ¿qué significa eso? Y si lo que impera es lo segundo, ¿qué nos interpela?

Este estudio hace un recorrido por la Biblia buscando signos de presencia y ausencia de Dios en las ciudades procurando preguntas y reflexiones para la acción educativa y evangelizadora en los contextos urbanos de hoy. Recoge y profundiza los materiales producidos en el diplomado sobre ese tema de la Facultad de Teología de la USTA en convenio con la Corporación Kairós Educativo - KairEd. Esta publicación espera fortalecer una pastoral del buen vivir urbano enfocada hacia la ciudad de la paz, la misericordia, el perdón y la reconciliación.

Del modo en que Jesús recorría todas las ciudades anunciando la irrupción de su Evangelio, así también hoy, desde las periferias urbanas, continuemos su tarea en pos de la ciudad de y para la vida en abundancia.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA