

Margit Eckholt
Fernando Barredo, sj
editores

CIUDADANÍA, DEMOCRACIA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

**Logros, límites y perspectivas en vista a la
conmemoración del Bicentenario
de la Independencia**



CIUDADANÍA, DEMOCRACIA Y PERSPECTIVA DE GÉNERO

Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de
la Independencia

Margit Eckholt

Fernando Barredo, sj

editores

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre del 2011

Índice

Prólogo

MARGIT ECKHOLT	9
----------------------	---

PARTE I. EL LARGO SIGLO XIX. LA INDEPENDENCIA

Firme y feliz por la unión.

La crisis del orden colonial y la independencia

NELSON MANRIQUE	17
-----------------------	----

La independencia hispanoamericana. Perspectiva histórica

JOHANNES MEIER.....	49
---------------------	----

Entre la Iglesia y el Imperio. La soberanía de los pueblos,
en tiempos de la Independencia

GUSTAVO ORTIZ.....	61
--------------------	----

Capítulo 1: Religión, Iglesia y participación ciudadana en la Independencia americana

Pueblo, nación e Iglesia en el tiempo de las independencias.

El caso mexicano.

MANUEL OLIMÓN NOLASCO.....	77
----------------------------	----

El papel de la religión en la Independencia.

Algunos influjos del pensamiento cristiano a la luz
de la obra de Aguirre Carbo y de Lasso de la Vega

JULIO TERÁN DUTARI.....	87
-------------------------	----

La presencia clerical en la Revolución de Independencia rioplatense

VALENTINA AYROLO.....	111
-----------------------	-----

La participación ciudadana en el proceso de Independencia,
Quito 1808-1812

CARLOS FREILE	139
---------------------	-----

La crisis de la jerarquía eclesiástica chilena en tiempos independentistas RODRIGO MORENO	155
---	-----

**Capítulo 2: La “difícil” y “feliz” memoria en la Independencia.
Del olvido al reconocimiento**

Entretejimientos y trampas de la difícil memoria BARBARA ANDRADE.....	173
--	-----

Las dificultades de la memoria sexista y las posibilidades de la memoria subalternizada MARTA PALACIO.....	193
--	-----

Construyendo la memoria de la independencia: La celebración de los Centenarios de la Independencia del Perú, 1921 y 1924 JUAN LUIS ORREGO PENAGOS	211
--	-----

Soberanía en conflicto. El encubrimiento de la soberanía de los pueblos indios en la gesta revolucionaria de la Independencia de México, 1810-1821 ALEJANDRO CASTILLO MORGA.....	229
--	-----

**PARTE II.
EL PASADO RECIENTE (1930-1989):
LA “DEPENDENCIA”**

Las varias caras de la Segunda Independencia CARLOS PÉREZ ZAVALA	243
---	-----

El nuevo laicado: tendencias, promesas e incertidumbres JEFFREY KLAIBER	259
--	-----

Kusch y el Bicentenario de Abia Yala. Apuntes filosóficos interculturales para una ciudadanía independiente y liberadora de “Nuestra América” CARLOS M. PAGANO FERNÁNDEZ	279
---	-----

La irrupción de las mujeres en la Iglesia. Reflexiones a la luz del Concilio Vaticano II y su recepción teológica VIRGINIA AZCUY.....	297
--	-----

**PARTE III:
PERSPECTIVAS (SIGLO XXI):
LA “INTERDEPENDENCIA”**

Capítulo 1: La Ciudadanía en la “Interdependencia”. Los derechos pendientes y los nuevos derechos en un Estado-nación en transformación

Participación ciudadana y rol del Estado
LUIS AUGUSTO PANCHI 321

Interdependencia, economía solidaria
y construcción de ciudadanía
OSWALDO MATA MERA 335

El bien común primordial
DORANDO J. MICHELINI..... 351

Capítulo 2: La unidad inacabada de AL: visiones, utopías, chances para construir ciudadanías futuras

Posibilidades de la integración latinoamericana
en condiciones de escasa interdependencia
ALEJANDRO PELFINI 371

La Unión Europea – ¿Modelo para América Latina?
GERHARD KRUIP..... 385

Capítulo 3: Las mujeres y la lucha por la ciudadanía plena

Algunas notas sobre feminismo y construcción
de ciudadanía en la Argentina de los años 20
JAQUELINE VASALLO Y LEANDRO CALLE..... 403

La construcción del ejercicio ciudadano de la mujer joven
en la primera década del siglo XXI
RUTH M. ARANCIBIA Y LENY VILLARROEL RÍOS 429

Mujeres pobres en Chile:
de “la opción preferencial por los pobres”
a la plena ciudadanía eclesial
CLAUDIA GODOY C. 461

Mujeres argentinas.

Prácticas familiares y ciudadanas:
una aproximación a las acciones públicas de
las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo

MARINA JUÁREZ ORTIZ 485

Algunas notas sobre la educación femenina chilena.
1920 -2000

CARMEN L. RAMÍREZ FERNÁNDEZ..... 507

La conciencia moral de jóvenes mujeres politólogas:
la difícil búsqueda de su lugar como ciudadanas

JUTTA H. WESTER 531

Reflexiones finales

Memoria - reconciliación – esperanza.

Perspectiva teológica en vista a construir ciudadanías

MARGIT ECKHOLT 561

Memoria - reconciliación - esperanza. Perspectiva teológica en vista a construir ciudadanías

Margit Eckholt

En mis reflexiones de conclusión –o quizás más bien de perspectiva hacia el futuro– quiero caracterizar con las palabras clave de “memoria – reconciliación – esperanza” el camino del proyecto de investigación “Reflexiones en vista al Bicentenario de la Independencia” recorrido en los últimos tres años, y lo quiero hacer desde una perspectiva teológica. Estoy consciente de que tal “punto final teológico” hoy, en tiempos de pluralismo religioso y creciente cuestionamiento de la institución “Iglesia”, ya no se sobreentiende en una discusión interdisciplinaria como la que llevamos a cabo. En este sentido, lo veo como una oportunidad que el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland ofrezca un foro para reflexionar sobre la responsabilidad de científicos y científicas cristianos en sociedad e Iglesia y para preguntar por la relevancia que nuestra fe cristiana tiene en la búsqueda de una “ciudadanía plena”.

Por esto, primero intentaré definir mi propia visión –elaborada en diálogo con la filosofía (política)– de nuestro motivo-guía de la *ciudadanía*. A partir de ahí echaré una mirada a nuestro proceso trifásico con las palabras clave “*memoria – reconciliación – esperanza*”. Será, en este sentido, una “memoria hacia atrás” que al mismo tiempo incluye una “memoria hacia adelante”, para usar las palabras con que Hans-Eckehard Bahr describe el proceso alemán de reflexión del pasado después de la 2a. Guerra Mundial.¹ Mi punto de referencia

1 Bahr, H., *Der Mond brauste durch das Neckartal. Wie die Hoffnung auf die Erde kommt*, en: Moltmann, J.; Rivuzumwami, C.; Schlag, T. (eds.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre „Theologie der Hoffnung“*, Gütersloh, 2005 pp. 87-95, (aquí p. 93).

filosófico son los últimos trabajos del filósofo francés Paul Ricoeur, quien a través de su tesis de una estructura “escatológica” de la memoria me ofrecerá la pista para introducir la perspectiva de la esperanza en nuestro diálogo y, partiendo de ahí, explícitamente la perspectiva de la fe cristiana.

1. La perspectiva-guía: “hacia una ciudadanía plena”

En su impresionante Informe Final, la *Comisión para la Verdad y la Reconciliación peruana* enunció como perspectiva directriz la “ciudadanía plena”, la reformulación del contrato social entre todos los ciudadanos y ciudadanas mediante el establecimiento de relaciones de reconocimiento mutuo. Propone construir relaciones entre ciudadanas y ciudadanos que se basen en dignidad y justicia. Según la comisión, los problemas del país pueden resolverse si esta ciudadanía existe, es decir, si el derecho a tener derechos es compartido por todos y respetado por todos.² Aquí se postula una relación elemental entre la ciudadanía y la construcción de relaciones de reconocimiento mutuo. Es interesante que en los últimos años el término de “*civis*”, “*citoyen*” o “*citizen*” haya vuelto a introducirse en los debates de politología y filosofía social. En estos tiempos de crisis, es un intento de redescubrir en la filosofía antigua y en el discurso sobre los derechos humanos de la Ilustración las raíces de lo político y así sondear nuevos caminos de pensarlo. En este proceso, los desafíos actuales producen nuevos enfoques de un término antiguo. El campo de posibilidades para el compromiso ciudadano se ha vuelto más difuso en los tiempos de globalización;³ se impone un predominio de lo económico en todos los

2 COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, *Conclusiones y recomendaciones: informe final*, Tomo IX, Lima: APRODEH, 2003, pp. 33-37.

3 SEDMAK, C., *Einleitung*, en: SCHMIDINGER, H.; SEDMAK, C. (EDS.), *Der Mensch – ein zôon politikón? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht*, Darmstadt, 2006, pp. 21-23, aquí: 22: “Las capacidades de acción de los Estados disminuyen, muchos problemas se resisten a una solución política; es muy posible que se llegue a un desinterés por la política, ya que disminuirán las posibilidades de comprender la situación y los procesos de cambio.” También MEIER, CH., *Polis und Staat. Zwei Ausprägungen des Politischen und die Frage nach seiner Zukunft*, en: SCHMIDINGER, H.; SEDMAK, C. (EDS.), *Der Mensch – ein zôon politikón?*, pp. 25-46, aquí: 43: “En este contexto, las posibilidades políticas de los ‘*zôa politiká*’ disminuyen, y es previsible que en el futuro esto sucederá más aún.”

ámbitos de vida, y esto produce cambios en el ámbito de lo político. Las grandes cuestiones de la actual sociedad mundial –la migración, la cooperación transnacional en diversos ámbitos públicos, en cultura y ciencia, pero también la diferencia entre ricos y pobres, todavía creciente y provista de un inmenso potencial de violencia– son aún más apremiantes. Crece la necesidad de esbozar nuevas formas de espacio público y delimitar un nuevo concepto del hombre como ser político. A este respecto, los trabajos de Seyla Benhabib han tomado gran importancia, también en el contexto europeo: Desafíos globales e interculturales, especialmente la migración mundializada que es un marcado “signo de nuestra época”, plantean nuevos interrogantes acerca de la pertenencia, del “*belonging*” a una sociedad o comunidad.⁴ Además, trabajos feministas y postcolonialistas hacen que en los discursos políticos y sociales se preste oído a aquellas voces que señalan los múltiples mecanismos de exclusión de la ciudadanía. En las últimas décadas, las mujeres y los pueblos indígenas reclamaron cada vez más la palabra como “actores” y “sujetos” en política, sociedad e Iglesia, y ponen a descubierto así cuantas veces desde la perspectiva de los “poderosos” se los ha entendido y se los sigue entendiendo como ciudadanos y ciudadanas de segunda categoría. En la configuración de las comunidades –sea a nivel político, social, cultural o religioso– no será posible encontrar nuevos caminos que sean viables y conduzcan al futuro, si no se percibe y se toma en serio sus voces.

Es interesante que en estos nuevos accesos a la “ciudadanía” efectuados desde una perspectiva secular, especialmente politológica, también adquiere nueva importancia el “factor religión”. Como –entre otros– lo indica Martin Riesebrodt en su estudio “Die Rückkehr der Religion“ (El retorno de la religión), las religiones vuelven a tomar la palabra de una nueva manera como protagonistas en el ámbito público, volvieron como “fuerza política”, como “potencial de formación de

4 Respecto a los procesos de cambio de la ciudadanía en la sociedad mundial, cfr. por ejemplo: BENHABIB, S., *The claims of culture: equality and diversity in the global era*, Princeton, NJ, 2002; NUSSBAUM, M., *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, Mass., 2006. – El término “*belonging*” procede especialmente de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Nativos y las Minorías: *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Adopted by General Assembly resolution 47/135 of 18 December 1992.

identidad social y principio formador de sujetos religiosos”⁵ y significan un serio desafío para los diversos planteos secularizantes del siglo XX.⁶ Sin embargo, su retorno es ambivalente, especialmente en lo que se refiere a nuestra pregunta por la conformación de la “*citizenship*”. A nivel mundial, este retorno de la religión se ve “confrontado con la acusación de fundamentalismo y de abuso ideológico, está relacionado con nuevas escaladas de violencia”.⁷ En las sociedades europeas está relacionado con tendencias de individualización crecientes, es una religiosidad y espiritualidad más bien “a la deriva”. Las iglesias cristianas, reconocidas en la historia europea como portadoras y transmisoras de esta espiritualidad, pierden cada vez más su aceptación como instituciones. Desde la perspectiva teológica y eclesiológica, esta nueva situación evidentemente representa un desafío enorme, pero también una oportunidad.

En la Constitución de la Iglesia “*Lumen Gentium*” así como en sus diversos decretos y declaraciones acerca de la libertad de religión, la ecumene y el diálogo con otras religiones, el *Concilio Vaticano II* reconoció los principios básicos de la modernidad –libertad de religión y de conciencia, democracia y libertad de opinión– y presentó precisamente en esta Constitución de la Iglesia un nuevo modelo eclesiológico que, ante el trasfondo de la misión evangelizadora inscrita en el corazón de la Iglesia, arranca de la capacitación que todos los bautizados tienen para esta misión básica. La Iglesia como “pueblo de Dios” en su camino hacia el futuro del Reino de Dios se constituye a partir de la pluralidad de pueblos. Si hoy una multitud de nuevos “actores” y “actoras” toma

5 RIESEBRODT, M., *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000, p. 35. Esto, según Riesebrodt, “significa un desafío a las teorías de la religión tradicionales y sus suposiciones explícitas e implícitas acerca de la inevitabilidad de los procesos de secularización.” (ibidem)

6 Entre la gran cantidad de publicaciones actuales aquí sólo señalaremos: CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994; IDEM, *Religion, the New Millennium, and Globalization*, en: *Sociology of Religions* 62 (2001), pp. 415-441; RIESEBRODT, M., *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000; TAYLOR, C., *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002; VALADIER, P., *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, 2007.

7 KIRSCHNER, M., *Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche*, Würzburg, 2006, pp. 11-12.

la palabra en los diferentes ámbitos de lo político, lo social etc., y si la cuestión de la ciudadanía sólo puede ser respondida respetando esta pluralidad de voces, esto es un “signo de la época” en el cual reclama la atención este “exterior”, pero en el que la Iglesia no sólo es interpelada desde el “exterior”. A modo de ejemplo: respecto a la cuestión de las mujeres que fue nuestro tema en el *seminario de Córdoba* en Julio de 2008, esto significa concretamente que las evoluciones de los últimos años –especialmente en los múltiples campos de la pastoral– demuestran que la Iglesia ya no puede ni dispensar de la praxis de mujeres ni –a nivel teórico– del “poder definitorio” de esta praxis por las mujeres mismas. Sin embargo, esto no es una evolución que le haya llegado a la Iglesia sólo desde “afuera”, desde los nuevos desarrollos de la sociedad mundial y un cierto “establecerse” del feminismo. Más bien la nueva subjetividad y la percepción de los diferentes sujetos en la Iglesia son uno de los “signos de nuestro tiempo” que ya los padres del concilio inscribieron en el corazón de la nueva Constitución de la Iglesia: se trata de la misión de todo bautizado, sacerdote o laico, de conformar a la Iglesia como Pueblo de Dios en su peregrinaje histórico hacia el Reino de Dios, partiendo de la “apropiación” personal del sacramento de bautismo y de la realización del “sacerdocio común” (LG 10). Desde este punto de vista, los textos del concilio guardan un potencial que precisamente en el tiempo actual debe ser explorado nuevamente desde la perspectiva de la gran cantidad de actores y actoras, y especialmente también de las mujeres. Y esto vale de manera similar para todos los demás protagonistas nuevos, pensemos por ejemplo en las voces de los pueblos nativos.

1.1 ¿Qué significa esto para la configuración de una “ciudadanía plena” y el aporte de cristianos y cristianas al discurso plural público?

El mensaje elemental del evangelio es el anuncio del Reino de Dios, como Jesucristo lo personificó con toda su vida y hasta con la consecuencia de su muerte. Así en Marcos 1, 14s. se dice: “Después que Juan fue arrestado, Jesús se dirigió a Galilea. Allí proclamaba la Buena Noticia de Dios, diciendo: ‘El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios está cerca. Conviértanse y crean en la Buena Noticia.’” También Peter Hünemann pregunta en sus reflexiones sobre la “ciudadanía”, pre-

sentadas para la documentación de resultados de nuestro seminario de Lima: “¿Qué tiene que ver este mensaje básico del Evangelio con la ‘ciudadanía’, es decir con la totalidad de los ciudadanos de un pueblo o una nación, con sus cualidades y derechos específicos?”⁸ A raíz de la mencionada libertad de religión reconocida por el Concilio Vaticano II, y por lo tanto de la diferencia entre estado y comunidades religiosas, en un primer momento la “ciudadanía” debe ser distinguida estrictamente del Reino de Dios. “Después de la ilustración, la ‘religión civil’ incluye expresamente a la libertad de religión como un derecho cívico que los individuos y las comunidades religiosas pueden reclamar ante el estado.” – así Peter Hünemann. Como cristianos y cristianas no podemos presentar “nuestro” modelo de ciudadanía – estos tiempos de “cristiandad” por suerte pertenecen al pasado. No podemos hacer otra cosa que introducir la perspectiva central de la fe cristiana en el discurso plural de sociedad y política. Y en tiempos de un “retorno de la religión” las oportunidades para esto no se presentan tan mal – a diferencia del siglo XIX, marcadamente laicista e incluso atea. Hay un esfuerzo por dimensiones de lo “pre-político”, en el cual las religiones son requeridas como interlocutoras – bajo la condición de que reconozcan la libertad de religión y de conciencia. Según Peter Hünemann, los Derechos Cívicos, *Civil Rights* o *Civil Liberties* deben “cumplir no sólo las exigencias del Estado de Derecho y con esto tener la legitimidad necesaria (...). Sino que tienen también una norma interna que sobrepasa derecho y legitimidad formales y se orienta esencialmente en la dignidad pre-jurídica del ser humano, la cual es cada vez experimentada e interpretada de nueva manera.” “Así la religión cumple en el ámbito privado y el público una función vital de universalidad antropológica.” Si la religión participa del discurso ante este trasfondo, puede “ser ‘acogida’ e integrada a las estructuras legales públicas del ámbito estatal y de la sociedad constitucional pública en la medida en que traduzca sus impulsos a palabras y formas de vida que de hecho puedan ser compartidas consensualmente por todos, también por creyentes de otras religiones y ciudadanos sin religión.”⁹ Quizás sea

8 HÜNEMANN, P., *Ciudadanía y Reino de Dios*, en: ECKHOLT, M.; LERNER FEBRES, S. (EDS.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito, 2009, pp. 143-153, aquí: 143.

9 HÜNEMANN, P., *Ciudadanía y Reino de Dios*, pp. 152-153.

una tarea especialmente nuestra, de científicos y científicas cristianos, contribuir a tal *proceso de traducción* – y yo afirmarí que nuestros colegas Lerner, Bacigalupo y demás integrantes de la Comisión de Verdad peruana y su grupo de trabajo ético-filosófico, apoyados por nuestra parte mediante becas C, lograron este propósito en forma ejemplar. Aquí quizás podría hablarse de religión civil “como conjunto de tales ‘formas de vida’ y máximas realizadas en ellas” que en este sentido pertenecerían al estado moderno y a la religión.

En los años 70 y 80 del siglo pasado, el aporte de la teología de liberación latinoamericana fue un proceso de este tipo, y también hoy nos vemos ante la tarea de diseñar, bajo condiciones sociales, culturales y científicas distintas, formas análogas de una “*teología pública*” cuyo objetivo será precisamente efectuar estos procesos de traducción necesarios. A esta traducción del Evangelio del Reino de Dios corresponde hoy, más que en los tiempos del Concilio Vaticano II y del apogeo de la teología de liberación, un diálogo con las otras religiones del mundo, las cosmovisiones y corrientes filosóficas que influyen en las personas, especialmente las jóvenes. “Solamente así puede encontrarse un lenguaje que haga comprensible el Reino de Dios –no en si mismo, porque esto supondría la fe cristiana, pero sí en su significado social y sus incidencias actuales.”¹⁰

Ante este trasfondo e inspirada por Paul Ricoeur, quiero dirigir la mirada ahora a la perspectiva-guía de la “ciudadanía plena” con las claves “memoria – reconciliación – esperanza” mencionadas en el título, manteniendo presente también el camino que recorrimos juntos en los tres años pasados. Bien cierto es que de ninguna manera podré estar a la altura de la compleja teoría de la memoria formulada por Ricoeur. Sin embargo, me parece importante referirme a él porque su visión de la constitución de la memoria, y con esto de la “construcción” de historia, está en función de una teoría de la identidad y del “bien vivir”. Lo que le interesa es cómo el yo-mismo –involucrado en las historias más diversas y cargado también de tragedia y de mal– recorriendo el camino de la memoria deviene precisamente este “yo-mismo”. Exactamente en este camino de la memoria puede crecer lo que es “ciudadanía plena”, es decir en nuestros tiempos globalizados de cruce de las más diversas

historias nuevas, *sólo en el escuchar a los extraños y en el percibir y tomar en serio las muchas “otras” historias, aún cuando ellas sean desafiantes y perturbadoras*. En estos *múltiples encuentros* y en la *traducción hacia el otro*, por un lado se hace evidente cómo en el intercambio de recuerdos afloran las culpas del pasado y las promesas incumplidas, pero por el otro lado precisamente aquí, en el fondo del “núcleo cultural” que en este proceso se descubre y reactiva, *la “promesa” puede desplegar nueva fuerza prospectiva*. Es éste el espacio en cual las religiones pueden contribuir con sus fuerzas salvíficas y prometedoras de un futuro; es el espacio en que, procediendo de la visión amplia del Reino de Dios, aparece el horizonte de la esperanza en perspectiva cristiana. Ricoeur habla de un “... horizonte de cumplimiento de aquella serie de operaciones (...) que son constitutivas para el gigantesco ‘memorial’ del tiempo que comprende la memoria, la historia y el olvido. En este sentido, me arriesgo a hablar de escatología, para subrayar la dimensión anticipatoria y proyectiva de este horizonte más externo.”¹¹ Lo que le importa no es un “happy end”; sin embargo y con mucho cuidado habla de “felicidad” (“Glücken”, en alemán). Para mí como teóloga, será esto el punto de enlace para formular en mi último párrafo algunas ideas acerca de una “teología pública” actualmente necesaria que aporte nuevamente *la perspectiva de la esperanza* al discurso plural contemporáneo.

2. Memoria y reconciliación

2.1. Memoria

“Hacer memoria del Bicentenario de la Independencia” es la tarea que nos propusimos para este seminario en Quito, hemos contemplado el tiempo agitado de las guerras de liberación y de fundación de las repúblicas. Pero conscientemente nuestra mirada no se detuvo ahí, sino que avanzamos más, y atravesando los tiempos conflictivos de la “Dependencia” llegamos al presente. Es sumamente complejo, interesante, pero también desconcertante ver cómo en el proceso de reflexión del pasado que realizó la *Comisión para la Verdad y la Reconciliación del Perú* (CVR) al investigar la época de violencia entre

11 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Traducción del francés por Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho, Markus Sedlaczek, München, 2004, p. 760.

los años 1980 y 2000, también está presente esta amplia perspectiva histórica. Se recuerdan las “heridas de la guerra interna”, las repercusiones psíquicas del sufrimiento y la violencia; se describe la tristeza y las maneras de vivir con esta tristeza, se intenta describir los efectos de la violencia, la pérdida de terruño, la fuga, la desintegración social, el aumento de la pobreza y la diferencia creciente entre pobres y ricos en la sociedad peruana.¹² Muy explícitamente se recuerda la “herida más antigua”, y con esto llegamos a los tiempos de la “Independencia” y aún más allá a la historia de origen de América Latina – de “Amer-India”, “Abya Yala”. La CVR peruana informa que en todo el proceso de violencia siempre estuvo presente la discriminación étnica y racial, que el conflicto armado reprodujo esencialmente el abismo étnico y social que es característico de toda la sociedad peruana. La violencia se concentró principalmente en los grupos sociales marginados –indígenas, pobres, rurales– en las zonas de conflicto. Es por esto que la tres cuarta parte de las víctimas registradas por la CVR pertenecen a la población quechuhablante de los departamentos más pobres del país. Aunque los conflictos no eran de naturaleza explícitamente étnica, el racismo y la discriminación formaron parte de la praxis de violencia de todos los actores y fueron especialmente notables en el ejercicio de violencia física en base a distinciones raciales, donde se estigmatizaba a las víctimas como “indios”, “mestizos” o “andinos”.¹³

Todo proceso de recordar conduce a lo pasado, y en el fondo es esto el trabajo cotidiano de la memoria. Hay un “acontecimiento” que es objeto específico de la memoria – para la CVR peruana lo son los tiempos de violencia de “Sendero Luminoso”; en la aproximación a este acontecimiento se agrupan y se narran historias diferentes. Sólo con la combinación de los métodos más diferentes puede “construirse” lo que es “historia”. Dos años atrás tuvimos oportunidad de ver la impresionante exposición fotográfica en el Museo Nacional y fue uno de los momentos del seminario limeño que más me conmovieron. Vimos imágenes que recordaban un grito, una lágrima, una mujer de luto, cadáveres y más cadáveres, un pueblo quemado. En la contemplación de estas fotografías se abre a nuestra visión una multitud de historias e interpretaciones que están “detrás de estas imágenes”. Y con

12 CVR, *Informe Final (1980-2000)*, Lima, 2003.

13 CVR, *Informe Final*, sobre todo Tomo VIII, Cap. 2.

ellas –y otra vez “detrás” de ellas– se abre la visión hacia la historia de la violencia que sucedió y sigue sucediendo a los pueblos nativos. A mí personalmente me impresionó que la comisión tuvo el coraje de llamar por su nombre a este “racismo” que caracteriza también a las sociedades latinoamericanas actuales.

En su gran estudio “*Memoria, Historia, Olvido*”, Ricoeur nos advierte la complejidad de esta construcción de historia. Es interesante que por un lado presente meticulosamente las más diversas estrategias de recordar, pero al mismo tiempo también conceda un lugar importante al olvido. Cuando la memoria se une con el perdón y el olvido, puede darse un “recuerdo feliz” aún cuando la historia en sí sea triste. Al introducir aquí el término “*recuerdo feliz*” (o “*memoria feliz*”) de Ricoeur no quiero relativizar de ninguna manera la historia de sufrimientos de los pueblos nativos de Latinoamérica. Dice Ricoeur: “La historia carga el peso de los muertos de tiempos pasados, cuyos herederos somos. Así, la operación histórica total puede verse como un acto fúnebre. No como tumba a modo de un lugar, un cementerio, un simple depósito de osamentas, sino como un acto de sepultura continuamente renovado. Este entierro en forma de escritura es la prolongación del trabajo de recuerdo y luto a nivel de historia. El trabajo de luto separa definitivamente el presente del pasado y crea lugar para el futuro. El trabajo de recuerdo habría alcanzado su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra una especie de resurrección de lo pasado.”¹⁴ Aquí llegamos al umbral entre la argumentación filosófica y la teológica. En exactamente este lugar Ricoeur alude a la imagen tantas veces interpretada del “ángel de la historia” de Walter Benjamin. En nuestra historia, la “resurrección” de lo pasado nos queda vedada, pero existe una perspectiva “escatológica” que el filósofo ya no puede nombrar, pero que puede ser alimentada desde el fondo de las religiones y que en última instancia hace posible que “hagamos historia” - a pesar de todo y también frente a todas las rupturas de la historia. *Hacer historia, siempre de nuevo*: ésta es la propuesta de Ricoeur para la interpretación de la imagen del ángel de la historia (que en última instancia seguirá siendo enigmática). Con Ricoeur cito las palabras de Walter Benjamin: “Existe un cuadro de Klee, llamado Angelus Novus. Se ve un ángel que

parece estar a punto de alejarse de algo que está mirando intensamente. Sus ojos están muy abiertos, su boca abierta y las alas desplegadas. Éste debe ser el aspecto que tiene el ángel de la historia. Su rostro mira hacia el pasado. Donde a *nosotros* se nos presenta una serie de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe. Él querrá quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero desde el paraíso sopla una tormenta que le ha desplegado las alas y es tan fuerte que el ángel no puede volver a plegarlas. Esta tormenta lo empuja irresistiblemente hacia el futuro al que le da la espalda mientras delante suyo la montaña de escombros crece hasta el cielo. Lo que nosotros llamamos progreso, es *esta* tormenta.”¹⁵ “¿No será, en forma del hoy tan criticado progreso, la historia hecha por seres humanos que se precipita sobre aquella historia que escriben los historiadores? ...” intenta interpretar Ricoeur la imagen de la tormenta.¹⁶

Volver a ser capaz de actuar y así volver a “hacer” historia, ¿no es éste el intento de “lograr un final feliz” a pesar de todos los recuerdos de la violencia? ¿Y no es éste el “recuerdo feliz” en el que tienen lugar el perdón y el olvido? Cito a Ricoeur: “Olvidar la culpa”: Indudablemente sí, cuando la culpa es escasa y condena a su repetición. No, cuando culpa significa el reconocimiento de una herencia. Un trabajo sutil de ligar y desligar ha de efectuarse en el corazón de la culpa misma: por un lado el desligamiento de la falta, por el otro lado la vinculación irresoluble de un deudor. ‘Deuda sin culpa (la dette sans la faute). Deuda al descubierto.’” según Paul Ricoeur.¹⁷

Una memoria de este tipo conforma la figura básica de la “conditio humana”; aquí asoma la “Sorge-Gestalt”¹⁸ de la existencia humana. Pero Ricoeur no se detiene ahí, existe otro horizonte más que dispersa esta preocupación y que, aunque se sustraiga de cualquier acceso, da a su teoría de la memoria una “*estructura escatológica*”: Es el perdón que le motiva a hablar de una “*escatología de la representación del pasado*”:

15 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, pp. 767-768.

16 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 768.

17 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 772.

18 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 775: “Nicht-Sorge“ (Despreocupación); 776: “Memoria sin preocupaciones en el horizonte de la memoria preocupada, alma compartida de la memoria que olvida y de la que no olvida.”

“El perdón –si es que existe y si tiene algún sentido– es el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido. Siempre en el fondo, este horizonte se sustrae del acceso. Hace que el perdón sea difícil: ni fácil ni imposible. Marca toda la empresa con la estampa de lo inacabado.”¹⁹ Aquí se alcanza el punto que hace posible el “vivir” y que capacita el ser humano para volver a “hacer” historia:

“Debajo de la historia, la memoria y el olvido.
 Debajo de la memoria y del olvido, la vida.
 Pero escribir la vida, es una historia aparte.
 Imperfección.” (Ricoeur, final de la obra)

Esta perspectiva fue enunciada en forma conmovedora por la *Comisión para la Verdad* peruana en su informe. Quisiera citar este texto: “Los miembros de la CVR nos hemos mirado como personas y como integrantes de la sociedad en aquellos años aciagos y con dolor reconocemos que, muchas veces, al igual que la gran mayoría de compatriotas, no asumimos los deberes que nos correspondían. Fuimos indiferentes frente a lo que ocurría con decenas de miles de hermanos a los que secularmente hemos olvidado por ser andinos, quechuahablantes, pobres y con escasa instrucción formal. No supimos, no quisimos saber o no entendimos cabalmente lo que ocurría en el Perú profundo y, de este modo, asumimos de manera acrítica o errada un pesado legado de exclusiones, discriminaciones e injusticias. Hemos, en suma, intentado mirarnos en el espejo del pasado y el rostro que ha aparecido está lejos de ser agradable. Tenemos que aceptarlo; no sólo resulta imperativo evitar que se repitan momentos trágicos en nuestra historia, es necesario calar más hondo. Es urgente realizar de modo decidido y con prontitud un giro decisivo en la historia de la nación. La existencia de la CVR, sus trabajos y su Informe Final tienen que ser mirados como una nueva y afortunada ocasión para que empiecen a cambiar asuntos fundamentales en el Perú. Precisamente, esas transformaciones son las que dan sentido a la reconciliación.”²⁰

Preparando estas reflexiones volví a leer “Todas las sangres” de José María Arguedas, una de las grandes novelas latinoamericanas. La

19 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 699.

20 CVR, *Informe Final*, Tomo IX, p. 89.

historia se desarrolla partir de una gran escena de reconciliación entre los hermanos enemistados Don Bruno y Don Fermín de Peralta. La amante mestiza de Don Bruno riega pétalos de flores en las cabezas de ambos y canta en Quechua:

Nas sonk'oypa rauraynin
 Taniykunña
 Ñas urpi chayamunña alanta
 Gloriaspa.
 La furia de mi sangre se calmó,
 volvió la paloma y
 proclama la gloria.

2.2. Reconciliación

Para Ricoeur la reconciliación constituye el “horizonte escatológico de la problemática conjunta de memoria, historia y olvido”²¹. De ninguna manera se refiere a un “final feliz”, sino que habla del “perdón difícil”.²² La historia de fundación de la República Federal de Alemania, cuyo 60º aniversario se festeja este año, está caracterizada por un “perdón difícil” de este tipo. La discusión política y científica de la culpa histórica proveniente del tiempo nazi comenzó a mediados de los años 60; desde mi perspectiva teológica es el tiempo de las “teologías políticas”, donde Jürgen Moltmann desde el lado protestante y Johann Baptist Metz desde el católico discutían la posibilidad o imposibilidad de una “teología después de Auschwitz”. Ya mencioné al teólogo y publicista protestante Hans-Eckehard Bahr y su concepto de una “*memoria hacia atrás*” y otra “*memoria hacia adelante*”: “... la memoria hacia adelante después de 1945 fue experimentada por muchos alemanes como la necesidad interna de un segundo nacimiento que perdurara toda la vida. En un esfuerzo de aprendizaje sin antecedentes escuelas e iglesia, padres y madres, publicistas y jueces llevaron y llevan adelante el esclarecimiento de la historia criminal perpetrada por la Alemania de Hitler. El orgullo de esta “puesta al día” y la alegría de la política de reconciliación lograda deberían por fin formar parte de nuestra autoconciencia. Los alemanes de posguerra hemos aprendido de nuestra historia. Nuestro trabajar en la

21 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 443.

22 RICOEUR, P., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, p. 444.

memoria –de ambas partes– no siempre fue en vano. No estamos con las manos vacías.”²³ En este lugar señala Bahr los muchos jóvenes que optan por el servicio civil en vez del militar: “Ningún país europeo permitió a su juventud dar la espalda en forma tan radical a la propia tradición militar destructiva y crear nuevos servicios de paz voluntarios.” Se podrían nombrar muchos otros ejemplos, como la amistad franco-germana, la gran cantidad de proyectos para un nuevo acercamiento entre Polonia y Alemania, etc.. Este proceso de memoria hacia adelante aún no está concluido, en 1989 ha adquirido nuevas dimensiones gracias a la caída del muro de Berlín. En los últimos años se está mirando la historia de un nuevo modo, se tematiza no sólo los informes de los sobrevivientes de campos de concentración, sino también los bombardeos de Alemania, los destierros y los tiempos de la Guerra Fría. Lo que guía esta “memoria hacia adelante” es *la pregunta por lo que permite vivir*. La mirada sólo a la historia de sufrimientos conduce a la “petrificación”. “De este modo y sin que se quiera se llega a una mistificación de la historia de violencia y víctimas. La omnipresencia aparente de la violencia deja los ojos ciegos para la historia y presencia completamente diferentes de las iniciativas y movimientos cívicos del siglo pasado, que intentan superar la violencia. Entonces la vida política de la sociedad aparenta ser un contexto homogéneo de violencia.”²⁴ Con estas palabras, Bahr no quiere relativizar de ninguna manera los horrores de la época nacionalsocialista y cita el historiador polaco Bronislaw Geremek: “El holocausto es el mito fundador negativo de Europa. Pero ‘lo europeo’ no queda reducido a la ‘resistencia contra el totalitarismo’.” También las experiencias de pacificación y reconciliación de las últimas décadas pertenecen a “lo europeo”. “Por suerte, la Europa que se renueva no sólo sabe contra qué defenderse, sino también por qué tiene sentido vivir en este viejo continente que resurge.”²⁵ Heinrich Böll y Lew Kopelew con motivo del re-acercamiento entre Rusia y Alemania han recordado ante todo el horizonte de “lo que tenemos en común” como motivo principal que contribuyó a que los procesos de reconciliación avanzaran: “Lo que tenemos en común es la tremenda dimensión de sacrificios que ambos países hicieron,” dijo Böll, a lo que Kopelew replicó: “Los pensamientos comunes, los sacrificios

23 BAHR, H.-E., *Der Mond brauste*, pp. 93-94.

24 BAHR, H.-E., *Der Mond brauste*, pp. 93-94.

25 BAHR, H.-E., *Der Mond brauste*, p. 94.

comunes, los sufrimientos comunes – eso nos deberá unir.”²⁶ Las perspectivas de víctima y victimario no se relativizan, pero ante *el horizonte de lo común* la historia se hace más compleja, pueden “entrecambiarse” y entrelazarse las diferentes perspectivas de la historia. *En el nuevo vínculo puede crecer lo que Ricoeur llama el “perdón difícil” – que es lo que vuelve a hacer posible vivir y hace que se “logre” la historia.*

Cuando la Comisión para la Verdad peruana habla de reconciliación y construcción de una “ciudadanía plena” como objetivo de su actuar, tiene la mirada puesta en este horizonte de lo común: “La CVR propone que el gran horizonte de la reconciliación nacional es el de la ciudadanía plena para todos los peruanos y peruanas. A partir de su mandato de propiciar la reconciliación nacional y de sus investigaciones realizadas, la CVR interpreta la reconciliación como un nuevo pacto fundacional entre el Estado y la sociedad peruanos, y entre los miembros de la sociedad.”²⁷ Reconciliación y perdón son entendidos aquí como categorías políticas. Pero me parece –y también Ricoeur lo hace visible– que este perdón se alimenta de fuentes más profundas, que pueden expresarse en estas categorías “seculares”, pero que no

26 Citado en: BAHR, H.-E., *Der Mond brauste*, p. 91.

27 CVR, *Informe Final (1980-2000)*, Tomo VIII, Lima, 2003, p. 266. El informe sigue: “este objetivo programático supone plantear varios temas cruciales vinculados a la propuesta central del documento: el reconocimiento de la diversidad del Perú: la construcción de un país multiétnico, pluricultural, multilingüe y multiconfesional; la importancia de la memoria colectiva; el reconocimiento de la diferencia y el respeto a la perspectiva de género; el planteamiento de la ciudadanía sobre la base del reconocimiento de la dignidad humana y de la igualdad ante la ley; la importancia de la democracia para la sociedad peruana; la formación y educación en valores; el reconocimiento de la naturaleza justa de las reparaciones del daño causado a las víctimas de la violencia y el rechazo explícito a la impunidad; una sociedad que fortalece su estado de derecho y que lo reforma permanentemente: descentralizándolo, superando la pobreza y generando la más amplia participación ciudadana.” CVR, *Informe Final*, Tomo IX, p. 81. Se habla, además, de diferentes niveles de lo “común” y de la reconciliación: “en lo político, es una reconciliación entre el Estado – incluyendo a las Fuerzas Armadas – y la sociedad, y lo es también entre los partidos políticos, la sociedad y el Estado; en lo social, es una reconciliación de las instituciones y de los espacios públicos de la sociedad civil con la sociedad entera, de modo especial con los grupos étnicos secularmente postergados; y en lo interpersonal, es una reconciliación entre los miembros de comunidades o instituciones que se vieron enfrentados a causa de la violencia generalizada.” CVR, *Informe Final*, Tomo IX, p. 23.

pueden nacer de ellas. Al comienzo afirmé que precisamente en estos puntos el documento de la CVR refleja el “proceso de traducción” al que nosotros como cristianos y cristianas continua- y renovadamente nos vemos desafiados: aportar nuestra esperanza al discurso por el “bien vivir” y a la construcción de una sociedad que respete la dignidad humana, pero haciéndolo de un modo que tome en serio las libertades de conciencia y religión y nos permita permanecer capaces para el diálogo dentro de un mundo plural.

En mi último punto quisiera cambiar la perspectiva y contemplar como teóloga y cristiana la figura de la esperanza cristiana.

3. En la huella de la esperanza cristiana

3.1. Momentos básicos de escatología cristiana

En el “recuerdo feliz” puede inscribirse una pista de esperanza que proviene de fuentes religiosas más profundas y que permite vivir. Todas las religiones del mundo realizan este aporte; yo me refiero aquí a las tradiciones que acuñaron la cultura occidental. Observando adecuadamente las grandes narraciones del judaísmo y del cristianismo, el Antiguo y el Nuevo Testamento, éstas son tales “esperanzas hacia adelante”, cuya huella de esperanza proviene de las experiencias de encuentro con el Dios de la vida, el Dios de Israel y Jesucristo. Los israelitas no cesaron de recordar la gran historia del éxodo y tantas otras historias de liberación —pensemos en Esther y su encuentro con Ataxerxes que salvó al pueblo de Israel de nuevas persecuciones y que se recuerda en los festejos de Purim. El festejo semanal del sábado es el recuerdo vivo de la cena de pascua que conmemora la liberación del pueblo judío de la esclavitud egipcia y se convirtió en símbolo de la alianza entre Dios y su pueblo. En el mismo sentido, confirmándolo y renovándolo, los cristianos conmemoran la pascua que festejó Jesús con sus amigos creando la Nueva Alianza que a través de los acontecimientos de muerte y resurrección es confirmada una vez por todas. La perspectiva de esperanza en sentido cristiano surge de este encuentro con el Dios de la vida, cuyo amor en el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo probó ser más grande que la muerte. Así se abrió para toda la creación un horizonte de futuro

más allá de la muerte: el Reino de Dios, la fe en la resurrección de los muertos y el juicio benévolo ante el rostro de Dios.

Para cristianos, el fundamento de esta esperanza es Jesucristo, hijo de Dios y del hombre: En él, en su vida, su muerte y su resurrección se revela Dios mismo y en sí mismo como el futuro del hombre, un futuro que no sólo es prometido, sino efectuado por el mismo Jesucristo. La resurrección evidencia que Dios es el dios de la vida, el dios de los seres humanos, quien en su misericordia inconmensurable, su perdón de la culpa, se dona como futuro a los hombres. Aquí se realiza una reconciliación que cambia todas las normas humanas, un reconocimiento de todos, también de los pecadores, un perdón más allá de toda medida, especialmente a los enemigos, como indican los textos conmovedores del sermón de la montaña. Esta perspectiva de esperanza impuso su sello al trabajo teológico después del Concilio Vaticano II, especialmente en la teología política y la teología de liberación. Traigo esto a la memoria no por “nostalgia”, sino por la convicción de que especialmente en nuestro tiempo –carente de utopías y marcado por la simultaneidad atemporal de espacios virtuales– es necesario este amplio horizonte de esperanza de redención, porque hace posible la vida y ayuda a aceptar estos presentes fragmentados, el carácter provisorio e imperfecto de nuestra existencia terrenal, de modo que precisamente aquí sea posible un “lograr feliz”.²⁸

Quiero resumir brevemente tres elementos de esta huella de esperanza cristiana y enfocar desde allí la perspectiva directriz de la “ciudadanía plena”.

a. El futuro mayor de Dios: esperanza más allá de la muerte

La gran perspectiva del Reino de Dios que es el núcleo del anuncio de Jesús de Nazareth, ella abre un futuro en Dios para toda la creación. El Reino de Dios comenzó en Él y sigue adviniendo en Él. La fe en la resurrección de Jesucristo es el “skandalon” de la fe cristiana, es el fundamento en que se basan todos los enunciados escatológicos de esta

28 Cf.: NOEMI, J., *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago de Chile, 2005; FROSINI, G., *Il ritorno della speranza. Una nuova teologia – una nuova spiritualità*, Bologna, 2005.

fe y es el patrón con que se debe medirlos. En ella se basa la confianza de que el anhelo humano de salvación, redención y liberación, de amor inquebrantable y reconciliación tenga una meta: Es la confianza de que alguna vez habrá un llegar “sin fin”, un llegar que no implica nueva partida y despedida. Según criterios humanos, esta perspectiva de futuro no tiene “medida”: “Dios no está; ‘viene’, esperado hasta el *último* día, trastornando continuamente aquellos anhelos que lo anuncian.” – así el misionero jesuita Michel de Certeau.²⁹

b. El crucificado resurrecto como juez del mundo

El crucificado resurrecto es el Cristo y juez del mundo adveniente, una luz de esperanza que ilumina el presente, pero que también alumbra y descubre toda oscuridad, todo lo alejado de Dios, vacío de amor, toda culpa y todo pecado. Nos llama –también hoy– a la “metanoia”. La fe en Él revela con toda radicalidad el destino de la libertad humana frente a la muerte: Revela que la vida sucede sólo una vez y que solamente en este lapso de tiempo podemos “hacer” algo en ella. Pero la luz de la resurrección también alumbra la esperanza de que el amor y la misericordia de Dios “arreglarán” esto – a pesar de todo, a pesar de nuestra culpa y nuestro pecado. Así esperamos en el “encuentro escatológico con Dios” “experimentar el tiempo de vida recordado-presente como cumplido de una manera reconciliada. No faltará el dolor del autorreconocimiento, pero, llegados al final, no será todo.”³⁰

En este proyecto de investigación se recordó la historia de culpas, el sufrimiento y la violencia, el mal en el fondo de la historia y del corazón humano. Este segundo aspecto de la escatología cristiana es de suma importancia para los debates acerca del “perdón difícil”, tanto en Alemania como en Latinoamérica: El Dios que nos adviene es el juez; para decirlo con Dietrich Bonhoeffer, no hay “gracia barata”: creemos que el amor es más fuerte que la muerte, pero es un amor que se aventura por completo en todos los abismos posibles de sufrimiento, violencia y culpa. En Jesucristo, Dios se comprometió completamente

29 CERTEAU, M. DE, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1969, p. 6.

30 SATTLER, D., *Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung*, en: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) pp. 161-174, aquí: 165.

con esta historia de culpas, en él está del lado de todos – de las víctimas y de los victimarios. El revelar la culpa radical y el sanar las heridas forman un solo conjunto en este amor que como sacrificio “llamea hasta el cielo”. San Pablo nos ilustró la universalidad de la fe de redención cristiana, al decir que “así como todos mueren en Adán, así también todos revivirán en Cristo” (1 Cor 15,22). “Por esto, el Cristo esperado escatológicamente en el juicio no vendrá sólo como aquel que con la luz de su amor inconmensurable revela la pequeñez de corazón humano y las perversiones escalofrantes. Sino también como el Cristo del Dios que corteja su creación – que corteja ante todo aquellos, para quienes la vida más que nada es humillación y carga pesada.”³¹ Es exactamente éste el punto, donde en la escatología cristiana a menudo se recuerda una imagen de los padres de la Iglesia: Jesucristo es aquel que junto con nosotros y todos los que murieron antes y después de nosotros, espera el juicio final de Dios; y en su esperar también sale a nuestro encuentro el amor expiatorio y reconciliador de Dios que seca todas las lágrimas y quiere disolver todo endurecimiento.³²

c. La existencia humana como existencia escatológica

Esta perspectiva de esperanza cristiana no se refiere solamente al futuro “después” de nuestra muerte: Karl Rahner y muchos otros hablan de la existencia humana como una existencia “escatológica”. Esto quiere decir: Dios es alguien que sale a nuestro encuentro en todo lo que hacemos; en todo obrar de nosotros, cristianos y cristianas, se ha de inscribir la huella de esperanza que proviene de la muerte y resurrección de Jesucristo. Así, en nuestro respectivo actuar el juicio de

31 STRIET, M., *Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens*, en: KREUTZER, K.; STRIET, M.; VALENTIN, J. (EDS.), *Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, Ostfildern, 2007, pp. 123-140, aquí: 139.

32 Cf. la discusión acerca de la Redención total: STRIET, M., *Hoffen – warum?*, p. 140: “¿O no querrá él (el hombre devenido escatológicamente imagen de Dios) más bien esperar junto con Cristo hasta que no sólo se haya eternizado toda dicha, sino también secado incluso la última lágrima, se hayan disuelto realmente todos los endurecimientos? Hasta que los victimarios reconozcan su culpa, se arrepientan y pidan perdón? Hasta que los innumerables humillados y asesinados de esta historia hayan podido perdonar? Hasta que los fracasados en su biografía hayan podido aceptar que es mejor haber existido que no haber sido lanzado jamás de la inocencia del no-ser a la existencia?”

Dios es algo que ya está comenzando y Dios alguien que viene a nuestro encuentro en el “hoy y aquí”. En esto se basa, desde perspectiva ética, el reconocimiento del otro y su libertad como “mandamiento absoluto”. Las perspectivas abiertas en el informe de la Comisión para la Verdad peruana tienen su anclaje aquí – en una perspectiva cristiana.³³

Nuestra vida hacia la esperanza comienza hoy – aclarar qué es “existencia escatológica” es seguramente una de las tareas más arduas de la teología cristiana. No es que nuestros tiempos estén marcados por la dinámica de la resurrección. Pero es inamovible que en nuestra vida llegamos a un fin; todo lo que comenzamos, lo que hacemos en el tiempo que nos está dado, llega a un fin: toda felicidad, todo lo bueno y hermoso, pero también todo lo oscuro, la violencia, el sufrimiento. Quedaría en el absurdo vivir en vistas al final, comenzar algo una y otra vez, si no hubiese una esperanza de que también existe un llegar sin final, un poder quedarse. Esperamos que alguna vez Dios salga a nuestro encuentro de tal manera que lleguemos a él, que lleguemos sin final, sin tener que volver a despedirnos, sin perdernos, sin tener que esperar en vano.³⁴ Este llegar sin final es inaccesible a nuestro pensamiento, sigue siendo el milagro y el misterio de la fe.

33 Cf. también JOHN, O., *Zur Frage der Begründung eschatologischer Aussagen. Replik auf den Vortrag von Magnus Striet*, en: KREUTZER, K.; STRIET, M.; VALENTIN, J. (EDS.), *Gefährdung oder Verheißung*, pp. 145-162, aquí: 153: “Sólo el amor que pone su esperanza en Dios es capaz de fundamentar como mandamiento absoluto el reconocimiento de otra libertad.” P. 162: “Si el amor humano quiere mantenerse firme en su elemento incondicional, en su origen de libre albedrío, entonces tiene que referirse al amor omnipotente de Dios. Se mantiene firme, si ante el destino mortal del otro puede afirmar: Vivirás, resucitarás. La razón para esta afirmación, este refuerzo de la esperanza es Pascua de Resurrección ...”

34 Cf. SCHÄRTL, T., *Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit*, en: BÖHNKE, M.; SCHÄRTL, T., *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, Münster, 2005, pp. 105-148, aquí: 147. Cf. desde la perspectiva de la antropología filosófica la discusión acerca del morir y la muerte, y la crítica de la “muerte natural”. – Partiendo desde Kant, la idea de la esperanza está inscrita en la antropología filosófica de la modernidad: Cf. REMENYI, M., *Hoffnung, Tod und Auferstehung*, en: *ZKTh* 129 (2007) pp. 75-96, aquí: 78-79. La tercera pregunta de Kant “¿Qué puedo esperar?” apunta hacia una reconciliación entre las razones teórica y práctica, justamente en vistas del mal. Remenyi (78-79): “Para no resignar desesperadamente ante este mundo injusto, Kant pone su esperanza en un Dios capaz de cambiar en justicia y hacia el bien nuestro tiempo, que a veces se presenta tan enloquecido.”

Partiendo de la fe en la Resurrección del Señor y, con él, de los muertos, confiamos en este encuentro con Dios; retomando la imagen de los orígenes, Cristo espera con nosotros, junto con nosotros sale al encuentro de Dios.

Sólo esperando tal llegar sin final podemos aprender a vivir de verdad, podemos emplear con sentido nuestro tiempo, aún cuando sabemos del final. Existe un horizonte de futuro, desde el cual el hombre recibe la luz que le deja vivir. Esto no resuelve el absurdo y la negatividad de la muerte, no nos libera del grito, de la tristeza. Pero en vistas del finalizar, podemos echarnos en los brazos de la vida.³⁵ Esto quiere decir entonces: la resurrección ya empieza ahora, en medio de nuestra vida – en toda su fragmentariedad, fragilidad y ternura.

¿Qué implica esto para nuestra pregunta por la “ciudadanía plena” y el aporte que cristianos y cristianas pueden hacer a ella?

3.2. La perspectiva de esperanza – “ciudadanía plena”

Como toda otra comunidad religiosa, los cristianos y las cristianas recordamos nuestros propios potenciales de esperanza: esto sucede en todos los hitos de la vida cristiana, ante todo en el festejo de la eucaristía dominical, pero también en todos los niveles de la anunciación del Evangelio. Estar bautizado en nombre de Jesucristo, en nombre del Dios trinitario, es la forma elemental de pertenecer a la comunidad de la Iglesia. Si bien el bautismo se da una sola vez, vivir de este bautismo es un proceso que dura toda la vida; el bautismo se confirma y refuerza con la participación en los demás sacramentos, de su interacción se genera lo que es Iglesia, la comunidad viva del Pueblo de Dios en su peregrinaje hacia el futuro del Reino de Dios. Pienso que uno de los grandes impulsos de la *Asamblea General del*

35 Cf. la publicación de: SUTTER REHMANN, L.; *Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit*, en: SUTTER REHMANN, L.; BIEBERSTEIN, S.; METTERNICH, U., *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, Darmstadt, 2004, pp. 156-171, aquí: 160. En su aporte, Luzia Sutter Rehmann cita a Elsa Támez: “Esta fe en la resurrección de los cuerpos es la fuerza que ayuda a resistir los sufrimientos presentes y luchar por la revelación de los hijos y las hijas de Dios (Rom 9,18).”

Episcopado Latinoamericano en Aparecida (2008) también es recordar esta dimensión profunda de la vida cristiana y el testimonio de Jesucristo encargado a todo cristiano y toda cristiana. Con esto se fortalece la “ciudadanía” al interior de la Iglesia, y con esto crece la Iglesia. Pero este fortalecimiento –este empoderamiento basado en los sacramentos– no sólo ejerce sus efectos hacia “adentro”. Justamente esto es lo especial y único de la fe cristiana: que en la encarnación del Hijo de Dios, Jesucristo, esté incluida la promesa de una redención de toda la “carne”. Con esto volvimos exactamente al punto enunciado de entrada. De aquí arrancan los continuos “trabajos de traducción” que realizan cristianos y cristianas: aportar a la multiplicidad de los discursos seculares la perspectiva de esperanza del Reino de Dios, el núcleo del mensaje de redención, y contribuir con esto a la construcción de una “ciudadanía plena” – a través de los múltiples caminos del “reconocimiento del otro”, en el diálogo de religiones, en una sociedad mundial pluralista.

Este libro –fruto del trabajo en el seminario internacional y interdisciplinario en Quito en vista a hacer memoria del Bicentenario de la Independencia en América Latina (2009)– es un intento de tal “trabajo de traducción”. El trabajo de ICALA (Intercambio cultural latinoamericano-alemán) y KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst) –dos instituciones de la Iglesia católica alemana que festejan sus 40° y 50° aniversarios en el fomento científico de intelectuales cristianos– tiene aquí su dimensión profunda: se trata de capacitar a estudiantes, doctorandos y científicos católicos (cristianos) para realizar –en un primer momento– un aporte científico calificado, pero también para que aporten a los muchos ámbitos de su quehacer las fuentes que les permiten vivir como cristianos. Los festejos –50 años del KAAD, 40 del ICALA– siempre van acompañados de una mirada al futuro. Por esto no quiero “concluir” mis impulsos, sino abrirnos el camino con la pregunta por estos trabajos de traducción que debemos realizar hoy, y con un deseo. Deseo para todos nosotros el “*esprit de finesse*” del que, citando Pascal, habló tantas veces *Bernhard Welte*. Si se quiere lograr la traducción, hay que emplear no sólo la razón, sino también un “*esprit de finesse*”, una “genialidad del corazón”, como escribe Welte en otro lugar, “del órgano espiritual de la inmediatez sensible”,

con un “espíritu” capaz de sopesar el tiempo adecuado, un espíritu que sabe del esperar y del madurar.³⁶ Este “esprit de finesse” es para Welte “el amor vivo y fraternal, aquel amor dispuesto a caminar un trecho del camino con toda persona y ayudar a llevar sus cargas y sus penas durante este trecho. El lenguaje del amor que es verdadero amor, siempre será entendido. (...) Puede inspirar nuevos modos de dicción al hablante y advertirle la hora adecuada en que el testimonio tiene oportunidad de llegar, de quizás tocar y cambiar al escuchante”.³⁷ Tal testimonio debe conformarse “en la pobreza del Jesús crucificado”. Solamente ahí –en fondo del acontecimiento de redención– se encontrará lo que es amor,³⁸ lo que es perspectiva de todo traducir, de todo diálogo: el “testimonio vivo de un vivir vivo”.³⁹ Aquí se logra una profundidad del diálogo, un encuentro de corazón a corazón en que se basa todo anuncio, toda tarea de formación cristiana, aquello que es esencia de la Iglesia. Pienso que el trabajo del Stipendienwerk tiene futuro si logramos despertar este espíritu cada vez de nuevo, viviendo de él y en él.

36 Cf. WELTE, B., *Theologie im Fernkurs: Grundkurs, Lehrbrief 4: “Christentum und Weltreligionen – Im Dialog über Gott und den Menschen”*, Würzburg, 1987, p. 26: “El interior, el espíritu o alma de la religión sólo puede alcanzarse con un ‘salto’, precisamente con este traducir propiamente dicho. Esto es más un asunto de la genialidad del corazón, del órgano de la inmediatez sensible, que de la razón analítica...”

37 WELTE, B., *Der Christ als Zeuge*, en: *Lebendige Katechese* 4, 1982, pp. 1-3, aquí: 3: “Encontrar el auténtico alma del arte, el verdadero lenguaje del testimonio es... Tal testimonio, pronunciado desde el corazón pleno, raras veces errará su blanco. Y no olvidemos: Todo esto sólo en su menor parte será obra nuestra y en su parte mayor la obra de aquel quien desde arriba a veces nos ilumina.”

38 WELTE, B., *Vom Sinn und Segen der Armut*, en: *Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 27, 1951, pp. 211-221, aquí: 217: “Allí se concentra en un sólo corazón, el del Señor, la pobreza general del hombre en su forma más auténtica y descubierta, y por esto insólita. ... Profundísima fue la pobreza de esta muerte sagrada por el hecho de que en ella Jesús penetró hasta la raíz de toda pobreza, la culpa.” P. 218: “Jesús, representante y señor de la humanidad pobre, en quien se concentró la pobreza entera de ésta, es abrazado y acogido por la riqueza y el amor del Padre y por la gloria y riqueza de aquel reino que no está basado en fuerza humana. En él está fundamentada la felicidad de todos los pobres.”

39 WELTE, B., *Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt*, en: *Lebendige Seelsorge* 29, 1978, pp. 211-214, aquí: 211.

Bibliografía:

- ASSMANN, ALEIDA, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München, 2006.
- ASSMANN, ALEIDA, *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München, 2007.
- BAHR, HANS-ECKEHARD, *Der Mond brauste durch das Neckartal. Wie die Hoffnung auf die Erde kommt*, en: MOLTSMANN, JÜRGEN; RIVUZUMWAMI, CARMEN; SCHLAG, THOMAS (EDS.), *Hoffnung auf Gott – Zukunft des Lebens. 40 Jahre "Theologie der Hoffnung"*, Gütersloh 2005, pp. 87-95.
- BÖHNKE, MICHAEL; SCHÄRTL, THOMAS, *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, Münster, 2005.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN, *Conclusiones y recomendaciones: informe final*, Lima: APRODEH, 2003.
- ECKHOLT, MARGIT, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München, 2002.
- ECKHOLT, MARGIT, *Dogmatik interkulturell: Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft: Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik*, Nordhausen, 2007.
- ECKHOLT, MARGIT, *Ciudadanía, sacramentalidad de la Iglesia y empoderamiento. Una aproximación dogmático-teológica y eclesiológica al término de "ciudadanía"*, en: ECKHOLT, MARGIT; LERNER FEBRES, SALOMÓN (EDS.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito, 2009, pp. 119-141.
- FROSINI, GIORDANO, *Il ritorno della speranza. Una nuova teologia – una nuova spiritualità*, Bologna, 2005.
- FUCHS, OTTMAR, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg, 2007.
- GERHARDS, ALBERT (ED.), *Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, Freiburg/Basel/Wien, 1990.
- HÜNERMANN, PETER, *Ciudadanía y Reino de Dios*, en: ECKHOLT, MARGIT; LERNER FEBRES, SALOMÓN (EDS.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito, 2009, pp. 143-153.
- LERNER FEBRES, SALOMÓN; SAYER, JOSEF (EDS.), *Wider das Vergessen. Yuyanapaq. Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission Peru*, Mainz, 2008.
- MOLTSMANN, JÜRGEN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, 1964.
- NITSCHKE, BERNHARD, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?*, en: NITSCHKE, BERNHARD (ED.), *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie. Bernd-Jochen Hilberath zum 60. Geburtstag*, Berlin, 2008, pp. 99-109.
- NOEMI, JUAN, *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago de Chile, 2005.
- RAHNER, KARL, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, en: RAHNER, KARL, *Schriften zur Theologie*, Vol. 4, Einsiedeln: Benzinger, 1960, pp. 401-428.
- RATZINGER, JOSEPH, *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Pustet, 1977.

- REMENYI, MATTHIAS, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie* Jürgen Moltmanns, Regensburg, 2005.
- RICOEUR, PAUL, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, traducido del francés por Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho, Markus Sedlaczek, München, 2004.
- SCHAEFFLER, RICHARD, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, 1979.