



REVISTA

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

REFLEXIONES PARA LA PRAXIS CRISTIANA
EN LA IGLESIA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

**Koinonía como modelo
de comunidad alternativa**



Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos

JULIO 2025

Volumen 4, Número 2 - San José, Costa Rica

La revista *Teología Práctica Latinoamericana* es una publicación periódica de la Universidad Bíblica Latinoamericana, cuyo objetivo es promover y socializar la producción científica en las diferentes áreas disciplinarias de la teología práctica, tomando en cuenta las fuentes que dan vida al quehacer teológico cristiano: Biblia, tradición, razón y realidad socioambiental. El equipo editorial de la revista está consciente de la importancia de promover este tipo de publicaciones académicas, ya que a través de ellas se pueden abordar de forma crítica, responsable y transformadora los diferentes temas pastorales que enfrentan nuestras sociedades. Para mayor información sobre esta publicación, comunicarse al correo info@ubl.ac.cr



COORDINACIÓN EDITORIAL

Dr. Angel Eduardo Román-López Dollinger

Dra. Sara Baltodano Arróliga

Mgr. Nidia V. Fonseca Rivera

DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO

Angel Eduardo Román-López Dollinger

San José, Costa Rica 2025

Editorial SEBILA

Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica

Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498

Fax.: (+506) 2283-6826

E-mail: libreria@ubl.ac.cr

www.ubl.ac.cr

Contenido

Koinonía como modelo de comunidad alternativa	5
Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos	
<i>Angel Eduardo Román-Lopez Dollinger</i>	
Experimentar a Dios para renovar la iglesia	11
Memoria y perspectiva en torno a una pastoral inclusiva	
<i>Abel Moya Gómez</i>	
Epistemología de la fe encarnada	49
Los testimonios como encuentro con lo trascendente	
<i>Sara Baltodano Arróliga</i>	

Koinonía y personas en situación de calle	87
Proyecto “Chepe se baña” y su impacto en el desarrollo de comunidades de fe alternativas en Costa Rica	
<i>Angel Eduardo Román-López Dollinger</i>	
Reproducciones del pentecostalismo carcelario	131
Un análisis sobre el espacio y la pastoral pentecostal carcelaria en el penal de Lurigancho	
<i>Samuel Asenjo Alvarado</i>	
Hacia una eclesiología transformadora	167
Círculos de Sanación Ancestral	
<i>Rosa María López Pérez</i>	
Para florecer en tierra infértil	195
Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que reivindique el derecho a la esperanza	
<i>Pedro Gabriel Chaverri Mata</i>	

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

a.roman@ubl.ac.cr

KOINONÍA COMO MODELO DE COMUNIDAD ALTERNATIVA

Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos

KOINONIA AS AN ALTERNATIVE COMMUNITY MODEL

Development of communities of faith in complex contexts



Artículo aprobado el 28 de junio de 2024

* Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano. Actualmente es docente en teología y asesor en investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Áreas de investigación e interés profesional: metodología de la investigación, teología práctica y estudios en masculinidades.

Koinonía como modelo de comunidad alternativa

Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos

En el contexto actual latinoamericano y caribeño, caracterizado por la fragmentación social, la desconfianza institucional y el creciente individualismo, surge la necesidad de implementar modelos comunitarios alternativos que encarnen los valores de solidaridad, participación, resiliencia y empoderamiento colectivo. En este contexto, el concepto *koinonía*, muy presente en el Nuevo Testamento, se presenta como propuesta comunitaria sólida y esperanzadora. Generalmente, la *koinonía* se ha interpretado solamente como algo subjetivo y afectivo. Sin embargo, este modelo de relaciones humanas —presente en el cristianismo primitivo— se constituye en una forma concreta de vida comunitaria que, como contracultura, desafía las estructuras dominantes de poder, el consumismo, el individualismo y la exclusión social. La *koinonía* emerge, entonces, como paradigma alternativo para el desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos: diversidad sexual, educación teológica, vulnerabilidad y exclusión social, privación de la libertad, salud alternativa y migración.

Es importante tener en cuenta que el concepto bíblico *koinonía* puede traducirse como “comunión”, “participación” o “compañerismo”. En el Nuevo Testamento, especialmente en el libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas, esta noción de comunidad designa

una relación íntima y activa entre las personas creyentes, basada en su unión a Cristo y mediada por el Espíritu Santo. Por esa razón, no se trata únicamente de una experiencia emocional o mística, sino en una práctica concreta de compartir la vida, los bienes, los sufrimientos y las esperanzas. En los Hechos de los Apóstoles, por ejemplo, se presenta una imagen fundamental de la iglesia primitiva: “Todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían sus propiedades y sus bienes y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno” (Hch 2,44-45). En otras palabras, se trata de una comunidad solidaria, comprometida y dispuesta a construir un proyecto común, donde todas las personas vivan en armonía y justicia.

En este contexto bíblico, la *koinonía* deja de ser solamente un ideal espiritual y se convierte en una *praxis cristiana* relacional, basada en la reciprocidad, la equidad, el amor, la justicia y el servicio. Por ello, este tipo de comunidad de fe implica una ruptura radical con esquemas individualistas, consumistas y jerárquicos, lo que a la vez conduce a interpelar y superar los modelos de comunidad dominantes en las sociedades capitalistas.

Ahora bien, las comunidades de fe, sobre todo las *koinónicas*, no existen en el vacío, sino se desarrollan en contextos sociales, políticos y económicos específicos. En muchos casos, estos contextos son sumamente complejos: están marcados por desigualdades sociales, violencia diversa, desplazamiento forzado, corrupción o exclusión cultural. En tales casos, el modelo de *koinonía* neotestamentaria se constituye en una respuesta profética. En otras palabras, la *koinonía* es una comunidad inclusiva, donde el valor de cada persona no lo determina su estatus social o procedencia, sino la dignidad inherente a toda hija e hijo de Dios. Este principio es sumamente importante en contextos de vulnerabilidad y exclusión social, como los barrios empobrecidos, las comunidades indígenas, los grupos migrantes y las comunidades de la diversidad sexual, donde las personas son invisibilizadas, estigmatizadas y deshumanizadas. Aquí, la *koinonía* se constituye en comunidad de fe alternativa que dignifica, acoge y empodera a estas personas.

En sociedades marcadas por la polarización, el racismo y la violencia estructural, la *koinonía* representa, entonces, un espacio de reconciliación, donde prevalecen relaciones pacíficas. Esto significa, promover el perdón, el diálogo y la solidaridad, así como ofrecer alternativas eficaces para enfrentar y superar lógicas de venganza y odio. Es así como las comunidades *koinónicas* se convierten en refugio y punto de partida para la transformación social. Esto es fundamental en contextos donde las instituciones religiosas tradicionales están perdiendo credibilidad, especialmente por la falta de programas pastorales eficaces y contextuales. En todo caso, la *koinonía* es una experiencia significativa de vida compartida, donde la espiritualidad no es evasión de la realidad social, sino una praxis cristiana encarnada, responsable y comprometida con esa realidad. Este enfoque *koinónico* también implica interpelar las tendencias modernas que se han enquistado en la sociedad —y en las estructuras eclesiales— centradas en el éxito personal (individualismo), la autosuficiencia (egoísmo), la acumulación (consumismo) y la competencia (insolidaridad), en detrimento de los lazos comunitarios de inclusión, desprendimiento, solidaridad y comunión.

Las reflexiones anteriores son la base para comprender las implicaciones prácticas que la *koinonía* tiene en el desarrollo de comunidades de fe alternativas. Adoptar la *koinonía* como modelo de comunidad implica repensar la configuración, organización y formas de vida del cristianismo. En ese sentido, el desarrollo de una comunidad de fe no debe centrarse únicamente en las reuniones litúrgicas, en la conversión masiva o en elevar la membresía. Todo lo contrario, una comunidad *koinónica* requiere una conversión individual y colectiva que apunte al cambio estructural y que permita construir relaciones basadas en el bien común y la cohesión social.

Algunas claves para el desarrollo de comunidades *koinónicas* son las siguientes: 1) *Participar* activa y horizontalmente en la colectividad, asumiendo compromisos y responsabilidades. 2) *Compartir* los bienes y conocimientos en forma de economía solidaria, para cuidarse mutuamente y construir redes de apoyo. 3) *Practicar* una espiritualidad

encarnada en la realidad, donde la fe se concretiza en la cotidianidad y en el amor al prójimo. 4) *Promover* el diálogo intercultural, intergeneracional y entre los géneros y diversidades, para construir puentes de enseñanza mutua y practicar la alteridad. 5) *Comprometerse* con la justicia social en contextos de vulnerabilidad y exclusión social.

Aunque el modelo de *koinonía* es inspirador para construir comunidades de fe alternativas, su implementación no está exenta de desafíos. Uno de ellos es la resistencia al cambio, especialmente en contextos donde predomina el clericalismo, el autoritarismo o la indiferencia. Otro desafío se encuentra en las tensiones internas que pueden surgir en las comunidades, sobre todo cuando surgen diferentes opiniones, estilos de vida o expectativas. Asimismo, es importante no idealizar la comunidad, ya que eso puede conducir a no enfrentar los conflictos que están presentes en todo tipo de relaciones comunitarias. No obstante, uno de los desafíos más complejos de una comunidad *koinónica* es el reduccionismo espacial, es decir, limitar la comunidad de fe a un espacio físico, ya que esto puede reducir la capacidad de generar procesos de resiliencia y empoderamiento colectivo en contextos complejos, como los que representan la diversidad sexual, la educación teológica, la exclusión social de grupos en situación de vulnerabilidad, la privación de la libertad, la salud alternativa y la migración

En resumen, la *koinonía* no es solamente un concepto teológico abstracto, sino una propuesta concreta de vida comunitaria. Es una forma de ser iglesia o comunidad de fe que responde con esperanza, creatividad, compromiso y solidaridad a los desafíos sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos de nuestro tiempo. En medio de contextos complejos y de sufrimiento, las comunidades de fe, inspiradas en el modelo *koinónico*, representan el signo vivo del Reino de Dios y su justicia. Este desafío es, quizás, una de las tareas más urgentes para quienes soñamos con comunidades de fe vivas, alegres, comprometidas, solidarias y, sobre todo, profundamente humanas.

Los seis artículos de este número de la revista contienen temas relacionados con la *koinonía* como modelo de comunidad alternativa

orientado al desarrollo de comunidades de fe en diferentes contextos complejos de las realidades de América Latina y El Caribe.

El primer artículo, escrito por el teólogo y pastor cubano *Abel Moya Gómez*, examina la tensión entre las pastorales comunitarias tradicionales y la propuesta “pastoral luterana inclusiva” de Costa Rica, la cual se ha posicionado como pionera en el acompañamiento bíblico, teológico y pastoral a personas LGBT+. El autor afirma que esta propuesta luterana apunta a la necesaria renovación eclesial, la cual debe centrar su compromiso cristiano en promover la inclusión de la diversidad sexual en las pastorales institucionales.

El segundo artículo, escrito por la investigadora, teóloga y ex-docente de la UBL *Sara Baltodano Arróliga*, aborda la epistemología encarnada como conceptualización básica para que los testimonios de las comunidades de fe se constituyan en una forma efectiva de encuentro con lo trascendente. Según la autora, este enfoque es fundamental y determinante para el trabajo académico en el ámbito de la teología práctica, ya que implica que las argumentaciones teológicas y las prácticas pastorales se deben basar en la crítica de las narraciones testimoniales y en la reflexión de las experiencias de fe personales y comunitarias.

El tercer artículo, escrito por el teólogo *Angel Eduardo Román-López Dollinger*, presenta un análisis de las comunidades de fe en clave *koinónica*, para lo cual toma como base un estudio de caso en el proyecto “Chepe se baña” de Costa Rica, el cual representa un modelo de comunidad alternativa para personas en situación de calle. Según el autor, este tipo de comunidades de fe, surgidas desde las necesidades concretas de personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social, son herramientas eficaces para la inclusión, ya que integran asertivamente la fe y la praxis cristiana liberadora.

El cuarto artículo, escrito por el teólogo y sociólogo *Samuel Asenjo Alvarado*, aborda el impacto de las comunidades pentecostales de base en espacios carcelarios, para lo cual toma como estudio de caso la pastoral pentecostal carcelaria en el penal de Lurigancho, Perú. Según el autor, a pesar que la pastoral comunitaria pentecostal en la cárcel

reproduce el sistema jerárquico eclesial y el patriarcado típico de estos sistemas, también provee un espacio donde las personas privadas de la libertad tienen la posibilidad de construir relaciones no violentas, de solidaridad y apoyo mutuo.

El quinto artículo, elaborado por la teóloga metodista *Rosa María Pérez López*, se enfoca en la relevancia de construir una eclesiología transformadora a partir del desarrollo de comunidades alternativas en contextos donde se practican los círculos de sanación ancestral. Para la autora, estos círculos se constituyen en instrumentos terapéuticos en el ministerio pastoral de la *Teosalud*, especialmente dirigido a personas que padecen enfermedades crónicas y terminales. Este tipo de comunidad de fe se constituye en una forma alternativa y eficaz para enfrentar colectivamente situaciones de enfermedad a partir de los conocimientos y saberes ancestrales sobre la salud.

El último artículo, escrito elaborado por el teólogo y psicoterapeuta *Pedro Gabriel Chaverri Mata*, aborda el tema de la responsabilidad de las comunidades de fe en el acompañamiento pastoral a mujeres migrantes nicaragüenses que radican en Costa Rica. El autor afirma que un enfoque apropiado para el desarrollo de comunidades de fe alternativas en este contexto de migración y género lo constituye el feminismo, el cual se caracteriza por ser un instrumento teórico y teológico orientado a practicar la justicia y la inclusión de género.

El equipo editorial de la revista espera que, a través de los contenidos de estos artículos, se logre motivar en las personas lectoras la reflexión crítica y constructiva sobre la *koinonía* como alternativa para promover el desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos y diversos.

03 de julio de 2025

Ettingen, Basilea, Suiza

ABEL MOYA GÓMEZ*

abel506@gmail.com

EXPERIMENTAR A DIOS PARA RENOVAR LA IGLESIA

Memoria y perspectiva en torno a una pastoral inclusiva

EXPERIENCING GOD TO RENEW THE CHURCH

Memory and Perspective on an Inclusive Pastoral Ministry



Artículo aprobado el 28 de mayo de 2025

Artículo recibido el 15 de mayo de 2025

* Teólogo y pastor cubano radicado en Costa Rica. Graduado en 2004 del Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos de Cuba. Ordenado presbítero en 2007 en la Iglesia Presbiteriana cubana. Ha trabajado en formación teológica en espacios protestantes, católicos y ecuménicos. Pastor luterano hasta 2019. Se especializa en formación para la gestión de proyectos con enfoque en derechos humanos.

Experimentar a Dios para renovar la iglesia

Memoria y perspectiva en torno a una pastoral inclusiva

Resumen

En este artículo, examinamos la tensión entre las pastorales tradicionales, centradas en la sanación y transformación espiritual desde la misión convencional, y la propuesta de la pastoral luterana inclusiva en Costa Rica, entre 2005 y 2019. Esta última busca no solo la transformación social, sino también la renovación eclesial, priorizando la experiencia de Dios desde la comunidad y promoviendo la integración de sectores históricamente excluidos. Distinguimos entre la pastoral experimental, orientada a evangelizar poblaciones específicas, y la pastoral experimentadora, que, antes de transmitir un mensaje de fe, busca comprender las realidades de los marginados, desafiando las nociones hegemónicas de cuidado y salud. La comunidad luterana inclusiva se posicionó como pionera en la apertura a personas LGBTQ+ y en la promoción de una lectura bíblica desprejuiciada. Sus principios metodológicos clave son el silencio teórico (suspender la teología excluyente para escuchar las voces marginadas y a Dios) y el desarme operativo (eliminar discursos y acciones discriminatorias). La necesaria renovación eclesial exige hoy este proceso de experimentación y aprendizaje, reconociendo que la diversidad es un hecho y la inclusión un objetivo.

Palabras clave: comunidad inclusiva, pastoral experimentadora, lectura bíblica desprejuiciada, silencio teórico, desarme operativo.

Experiencing God to renew the church

Memory and Perspective on an Inclusive Pastoral Ministry

Summary

In this article, we examine the tension between traditional pastoral ministries, focused on healing and spiritual transformation based on conventional mission, and the proposal of inclusive Lutheran pastoral care, developed between 2005 and 2019. The latter seeks not only social transformation but also ecclesial renewal, prioritizing the experience of God from within the community and promoting the integration of historically excluded sectors. A distinction is made between experimental pastoral ministry, aimed at evangelizing specific populations, and experiential pastoral ministry, which first seeks to understand the realities of marginalized individuals before conveying a message of faith, challenging hegemonic notions of care and health. The inclusive Lutheran community positioned itself as a pioneer in opening its doors to LGBT+ individuals and promoting an unbiased interpretation of the Bible. Its key methodological principles are theoretical silence (suspending exclusionary theology to listen to marginalized voices and God) and operational disarmament (eliminating discriminatory actions and discourses). The necessary ecclesial renewal today demands this process of experimentation and learning, recognizing that diversity is a reality and inclusion an objective.

Keywords: inclusive community, experimental pastoral care, unbiased biblical reading, theoretical silence, operational disarmament.

Experimentar a Dios para renovar la iglesia

Memoria y perspectiva en torno a una pastoral inclusiva

Y de pronto, la historia se despliega,
clara y terrible como un beso,
lejana e incierta como el olvido.
Alfonso Chase.
Noviembre, 1970.

Mientras que Thom S. Rainer y Eric Geiger consideran la pastoral de la iglesia como una fuerza transformadora del espíritu humano, diseñada “...en torno a un proceso sencillo y estratégico que conduce a las personas a través de las etapas de crecimiento espiritual”¹, Daniel S. Schipani la concibe desde una perspectiva terapéutica, señalando que “...como comunidad intermedia clave, está llamada a ser la comunidad sanadora por excelencia”². En ambas concepciones, la pastoral parece emerger de consideraciones inalienables sobre aquello que debe ser sanado y transformado, así como de una visión clara sobre los resultados esperados en su desarrollo.³

- 1 Iglesia Simple: *Como volver al proceso Divino de hacer discípulos* (Nashville, Tenn.: B&H Publishing Group, 2007), 81.
- 2 *Manual de Psicología Pastoral: Fundamentos y Principios de Acompañamiento* (Matanzas, Cuba: Seminario Evangélico de TeologíaSET, 2016), 4.
- 3 Desde el punto de vista teológico, existen notables diferencias entre Schipani, teólogo y pastor menonita; Rainer, directivo de la empresa bautista *LifeWay Christian Resources*; y Geiger, pastor de la megaglesia no confesional *Mariners Church*. Esta disparidad doctrinal sirve a nuestro propósito: mostrar que corrientes tan opuestas pueden partir de preconceptos similares, como desarrollamos en esta primera sección del artículo.

Sin embargo, la historia de la pastoral no ha sido precisamente un conjunto de episodios participativos, incluyentes e integradores, mucho menos en esta parte del mundo. Incluso aquellas pastorales más preocupadas por el sujeto beneficiario no han logrado deshacerse de sus prejuicios para comprender mejor su realidad, dignidad, autonomía y verdad. Por lo general, los conceptos sobre la pastoral de la iglesia parten de premisas similares a las mencionadas antes, definitivas y radiantes. No obstante, para Magnus y Katarina Hedqvist, pastores fundadores de la pastoral luterana de la diversidad en Costa Rica, la acción eclesial surge de un profundo deseo de experimentar a Dios⁴ desde el necesario silencio teórico y el imprescindible desarme operativo. Esto abre camino a nuevos descubrimientos y emprendimientos, tanto para la iglesia como, en especial, para sus líderes.

Experimentar a Dios sería, entonces, el objetivo constituyente de esta pastoral: un acto que libera de sobrepesos doctrinales, impedimentos denominacionales, restricciones rituales, velos y más velos ante una realidad que urge ser vivida sin restricciones. Una realidad en la que pueda descubrirse la voz del Dios vivo y actuante, tantas veces distinta a lo consabido y trillado; lo consabido y trillado que, en más de una ocasión, ha puesto el dedo en la llaga, pero no para sanar, sino para incrementar el dolor y la vergüenza, como reconocieron los obispos de Suecia al abordar el tema del VIH:

Una parte del problema ha sido y es la incapacidad de la Iglesia a la hora de gestionar cuestiones relacionadas con la ética sexual. El silencio o las recomendaciones inoportunas de la Iglesia han contribuido a la continuada propagación de la epidemia [...] La parte de la Iglesia que cuenta con recursos a su disposición tiene la responsabilidad manifiesta de escuchar a los que sufren y dar voz a los que han sido silenciados.⁵

4 Podría entenderse como un acto puramente contemplativo, semejante al de los célebres místicos cristianos. Sin embargo, en nuestro caso, desborda lo meramente meditativo y contemplativo para lograr involucramientos y transformaciones concretas en los ámbitos comunitario, social, religioso, político y cultural.

5 La Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global* (Uppsala, Suecia: Consejo Episcopal, 2007), 21 y 23.

De cara a una ineludible renovación de la iglesia, cabe preguntarse: ¿de qué vale lo inalienable? ¿De qué sirve lo claro cuando hemos de ser iluminados por lo insospechado-redentor?

Embelesados ante el verde, tintura de la esperanza, a veces olvidamos cuánto tiene de azul y cuánto de amarillo, al punto de vetarlos en la ardua e insistente marcha por alcanzar nuestros sueños. Sin embargo, sin azules y amarillos jamás tendríamos verdes, no avanzaríamos en el develamiento del arcoíris que Dios promete como símbolo de redención para todos sus hijos e hijas. En el desarrollo de la pastoral, cada color cuenta, incluso aquellos desconocidos e inesperados. Pienso ahora en un lienzo maravilloso que engalanaba el salón de actos del Instituto Bíblico Pastoral de la Universidad Bíblica Latinoamericana: manos que tejen, con cintas multicolores, la riqueza de Dios en nuestros rostros.⁶

Como dijimos al construir una de las políticas más significativas de la Iglesia Luterana Costarricense:

No resulta fácil superar siglos de opresión, represión y exclusión por razón de género y diversidad sexual, mucho menos al interior de las instituciones religiosas. Sin embargo, en la actualidad este desafío resulta apremiante, especialmente desde el estudio de la Biblia y el quehacer teológico pastoral.⁷

Conocí a Magnus y Katarina a comienzos de 2009, mientras exploraba el reto de vivir en un nuevo país y en una nueva iglesia.⁸ Nunca habría sospechado que enfrentaría desafíos aún mayores. Sin embargo, ese año se me fue develando, de la mano de aquellos escandinavos arriessgados, una nueva manera de ser iglesia: otra forma de compren-

6 Puede verse una imagen de esta obra pictórica en la portada de un libro publicado por la Universidad Bíblica Latinoamericana: Angel Eduardo Román-López Dollinger, ed., *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos* (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022).

7 Marianela Ledezma y Abel Moya, *Política de géneros y diversidad sexual* (San José, Costa Rica: Iglesia Luterana Costarricense, 2016), 7.

8 Un año antes, llegaba a Costa Rica desde Cuba, mi país de origen, y desde la Iglesia Presbiteriana en la que fui ordenado como presbítero.

der las Escrituras y de anunciar el Evangelio, un modo novedoso y audaz de acompañar, de experimentar pastoralmente.

Por entonces, ninguna otra comunidad de fe en Costa Rica abría sus puertas a las diversidades sexuales.⁹ Ninguna se atrevía aún a redescubrir la Biblia leyendo los pasajes sagrados con lentes desprejuiciados en torno a lo afectivo y lo sexual. Nunca antes se había incluido de manera participativa a grupos de *gays*, lesbianas y personas transgénero en el gobierno eclesiástico, en sus discusiones teológicas o en su quehacer diacónico y litúrgico.

Por primera vez, se valoraba la posibilidad de apoyar a líderes de estos grupos para que cursaran estudios formales en Biblia y Teología y, posteriormente, accedieran a la ordenación sacerdotal. Todo parecía tan utópico y desestructurante que ponía los pelos de punta, y todo esto comenzó a cambiar mi cotidianidad, mi manera de entender y vivir la fe, y la forma en que desarrollaba mi propia vocación ministerial.

La comunidad luterana de la diversidad en Costa Rica —la comunidad de aquellos suecos precursores, nuestra iglesia— comenzó en 2005, tras su arribo misionero a la Iglesia Luterana Costarricense desde la Iglesia Sueca, una institución con 5 siglos de historia, pero con muchos deseos de experimentar nuevos desafíos. Aunque provenían de un contexto socioeconómico y cultural en extremo divergente, tenían un intenso deseo de aprender de una joven colectividad luterana al otro lado del Atlántico, que aún no alcanzaba sus 20 años de vida y contaba con un número de fieles particularmente reducido en un país oficialmente católico romano.¹⁰

9 Aunque para esa fecha se estaban desarrollando algunos acercamientos y ciertas acciones de apertura en iglesias protestantes históricas, como la Iglesia Episcopal de Costa Rica, no tenían la envergadura de lo que ocurría entre los luteranos costarricenses.

10 El artículo 75 de la Constitución Política de Costa Rica establece que la religión católica es la del Estado, lo que significa que este contribuye a su mantenimiento. Así, el Estado costarricense es actualmente el único confesional de Latinoamérica.

Entre los luteranos costarricenses, el intercambio de experiencias pastorales en torno a colectivos sexualmente diversos ya era familiar desde que, años antes, iniciaron un programa diaconico enfocado en VIH/sida. El desafío ahora consistía en abrir los espacios litúrgicos, fomentar la lectura sistemática de la Biblia y replantear la manera de entender, vivir y comunicar la pastoral, la tradición y la doctrina, sin que ello significara un caos ni provocara separaciones dolorosas e insalvables. Para este colectivo, acostumbrado a trabajar con diversos grupos vulnerabilizados, el reto no fue especialmente complejo.

No obstante, se produjeron ciertos malestares internos que obligaron a profundizar los esfuerzos de sensibilización, especialmente entre líderes de sectores más golpeados por la exclusión, como indígenas y migrantes. Paradójicamente, quienes habían experimentado el dolor de la marginación y el amordazamiento por su origen étnico o nacionalidad, no siempre se mostraron cercanos a la diversidad sexual.

Siglos de machismo, homofobia, lesbofobia y transfobia aprendida —también presentes entre los excluidos— no se superan con facilidad. Como bien señala Paulo Freire:

Casi siempre, en un primer momento de este descubrimiento, los oprimidos, en vez de buscar la liberación en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores también o subopresores. La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forman. Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, en la contradicción en que siempre estuvieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores.¹¹

O lo que es lo mismo: las primeras palabras y acciones de los oprimidos en proceso de liberarse de la opresión tienden a ser opresoras, y de ello las comunidades LGBT+ son testigos en todos los sentidos posibles.

De pastorales sanadoras y transformadoras —en cierto modo herederas de las mismas fórmulas desarrolladas por Rainer, Geiger y Schi-

11 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 2a ed. (México: Siglo XXI, 2005), 43.

pani, con todo y sus diferencias—, los luteranos costarricenses se abocaron a construir una pastoral experimentadora, cuyas peculiaridades abordaremos a continuación.

Desde ya, es necesario destacar que hablamos de pastoral experimentadora y no experimental. Esta distinción semántica nos parece fundamental.

Entendemos por pastoral experimental aquella acción eclesial con enfoque innovador, que se adapta a las necesidades concretas de poblaciones específicas para desarrollar su programa evangelizador y de promoción de la fe. En resumen, se trata de una práctica orientada a transformar y/o sanar, en palabras de Rainer, por parte de una iglesia dedicada “...a lo más significativo: llevar el evangelio a los residentes de la comunidad”¹², con, según Schipani, “...la vocación de ser la ecología de cuidado, salud y plenitud humana por excelencia, en la medida en que esté finalmente orientada según la ética y la política de Dios”.¹³

Por su parte, una pastoral experimentadora ofrece otra perspectiva. No busca evangelizar ni promover la fe sin antes descubrir quiénes son aquellas personas con las que se encuentra en el camino; sin reconocer qué formas de presencia despliega Dios entre ellas, en tanto camina junto a ellas y dice y hace cosas nuevas. No comunica su estilo de cuidado ni impone sus nociones sobre salud o plenitud humanas —con frecuencia construidas en procesos hegemónicos y excluyentes— sin antes replantearse qué significa cuidar, sanar y participar, en el aquí y el ahora de su accionar, en diálogo con expresiones de esperanza más amplias y desafiantes.

Si se comprende el sentido y la intención de esta acción pastoral experimentadora frente a las formas tradicionales experimentales, se hará evidente todo lo que tiene de novedoso, provocador, renovador y fructífero, especialmente para la iglesia.

12 *La iglesia poscuarentena: Seis desafíos urgentes y oportunidades que determinarán el futuro de tu congregación* (Miami, USA: Editorial Patmos, 2020), 46.

13 *Camino de sabiduría: Consejería, cuidado psico-espiritual* (Matanzas, Cuba: Seminario Evangélico de Teología, SET, 2018), 29.

Experimentar a Dios

En 2005, los pastores Magnus y Katarina Hedqvist propusieron a los luteranos costarricenses salir en busca del Dios inclusivo entre la población sexualmente diversa del país, superando los márgenes de la pastoral del VIH/sida, cuyo enfoque estaba demasiado centrado en lo terapéutico-asistencial.¹⁴ Esta propuesta abrió un emocionante proceso de aprendizaje a todos los niveles.

De cierta manera, desde esta pastoral experimental, se asumía la homosexualidad como una condición estrechamente relacionada con la pandemia del VIH/sida, lo que podía dar a entender que, para la iglesia, la orientación sexual homosexual conducía inevitablemente a la propagación del virus, precisamente aquello que se pretendía evitar, contrarrestar y prevenir.

Lo primero que la pastoral luterana experimentadora de la diversidad quería dejar claro era que las personas *gays*, lesbianas y transgénero no son “enfermas”, al igual que las personas seropositivas. Ni su orientación sexual ni su identidad de género implican anomalía o perversión alguna. No son culpables de nada ni deben corregir nada, y estaban invitadas a participar plenamente en la vida de la iglesia, libres de estigma y discriminación. Entendíamos y compartíamos que:

El camino teórico, técnico y científico que nos ha llevado a comprender la homosexualidad como un modo de organización de la sexualidad e independiente de la salud, no mayoritario, pero no peor o incompleto o inmaduro, ha sido también un camino de redescubrimiento de la sexualidad humana, homo y heterosexual. Por un lado, el descubrimiento de una sexualidad que va más allá del mecanicismo biologicista de la reproducción [...] Por otro lado, el descubrimiento de una sexualidad enormemente diversa, que se

14 A diferencia de otras pastorales de VIH/sida en países de nuestro continente, la de la Iglesia Luterana Costarricense, en sus inicios, operó más como un programa de diaconía. De hecho, su nombre sigue siendo *Programa de VIH/sida*, como parte del *Área de Diaconía* de esta institución. En consecuencia, sus actividades se centran principalmente en el aprendizaje del autocuidado, la prevención, la detección, el tratamiento y el apoyo psicológico.

resiste a ser clasificada porque está construida sobre la biografía personal e irrepetible de cada individuo.¹⁵

En 2010, la responsabilidad pastoral de la comunidad luterana de la diversidad y la coordinación de la pastoral pasó a manos de la pastora holandesa-estadounidense Ana Langerak, misionera de la Iglesia Evangélica Luterana en América. Hasta 2012, redobló los esfuerzos por ampliar la apertura y la escucha sobre la diversidad sexual, en vínculo con instituciones de educación teológica, organizaciones sociales y activistas de la sociedad civil.

Desde finales de 2012 hasta 2019, correspondió a mi persona asumir la coordinación de la comunidad y de la pastoral luterana de la diversidad en Costa Rica, así como el desafío de ensanchar los horizontes frente a nuevos retos, tanto en lo eclesial como en lo social. Esto ocurrió en medio de un creciente interés externo hacia esa manera novedosa de entender, proclamar y celebrar el seguimiento de Jesús con los colectivos LGBT+, y de una búsqueda interna por hacer más visible dicho testimonio.

Las diferentes etapas en el camino de búsqueda del Dios inclusivo entre y con la población sexualmente diversa revelan valiosas pautas metodológicas en las que es imprescindible profundizar: en primer lugar, el silencio teórico¹⁶; en segundo lugar, el desarme operativo, ambos mencionados anteriormente.

El silencio teórico se refiere a la necesaria pausa teológica al momento de abrir las puertas y salir al encuentro de las personas y colectivos LGBT+. Hasta ese momento, la teología oficial de la iglesia no había hecho más que reforzar los cerrojos y ampliar la distancia frente a la diversidad sexual.

15 Ana Berástegui Pedro-Viejo, “La homosexualidad: De la patología a la diversidad sexual”, en *Homosexualidades y cristianismo en el S. XXI*, ed. Javier De la Torre (Madrid: Editorial Dykinson, S.L., 2020), 272–73.

16 En ningún caso se debe comprender como un tipo de negación, indiferencia o complicidad frente a las circunstancias y sus demandas, sino como el acto que beneficia un abordaje sin sesgos.

Las consideraciones sobre el género, los roles y relaciones de género, la identidad y la orientación sexual, así como los fines de la propia sexualidad, desde la interpretación bíblica y el pensamiento teológico tradicional, en nada favorecían el acercamiento, mucho menos el compromiso reivindicativo. Siglos de tinta teológica impregnados de una perspectiva profundamente moralizante, colonialista, androcéntrica, academicista, fundamentalista, sexista y homófoba no ofrecían apoyo alguno para la necesaria ruptura con un pasado segregador ni para la urgente acogida de un futuro incluyente.

Desde luego, era necesario reflexionar, repensar, reconstruir, desecharlo, ensayar, replantearlo todo. Pero, antes que nada, había que escuchar, un acto especialmente complejo dentro del modelo clásico de ser iglesia, incluso dentro de una colectividad heredera de la Reforma, es decir, *semper reformanda*.

¿Y cómo escuchar sin hacer silencio? ¿Cómo oír las voces de los apartados y de Dios entre y con los apartados sin detener el parloteo de nuestros decires sobre ese Dios en la historia?

El desarme operativo se refiere a la imprescindible detención y desarticulación de todos los procederes estigmatizantes, discriminatorios, vulnerabilizantes, opresivos y condenatorios —en hechos y en discursos— impulsados precisamente por el parloteo bíblico-teológico tradicional. Dicho desarme debía constituir una condición *sine qua non* para el acercamiento, la construcción de vínculos sólidos y el trabajo conjunto.

¿Cómo demostrar que se busca y promueve la inclusión sin desmantelar las prácticas excluyentes, los discursos restrictivos y etiquetantes, los liderazgos manipuladores, los prejuicios convertidos en murallas ante el otro, contra su identidad, su aportación y su orientación?

Estas pautas metodológicas definieron la pastoral e impulsaron la comunidad, propiciando un estilo único y una proyección excepcional dentro del contexto religioso costarricense.

Experimentar a Dios supuso rehacernos como colectividad de fe, como comunidad inserta en una determinada tradición denominacional, intérpretes inclusivos de la Escritura, opuestos a las sentencias marginalizantes, testigos de otra forma de creer, asumir, proclamar y celebrar la fe.

Sin silencio teórico y sin un desarme operativo previo, jamás hubiéramos podido atender y entender el clamor de los colectivos tradicionalmente rechazados por su identidad de género y orientación sexual en las iglesias y en la sociedad; apartados de los círculos religiosos, políticos y mediáticos con poder, condenados a la periferia y enmudecidos a la fuerza. Solo así logramos organizar espacios conjuntos de celebración, formación y reivindicación. Solo así conseguimos comprender la perspectiva de derechos humanos como enfoque transversal de nuestra lectura bíblica, como óptica de sentido y significado del quehacer teológico, y como instrumento para delinear el seguimiento de Jesús en la hora presente.

Encontramos apoyo en otros movimientos y líderes latinoamericanos. Vale destacar el acompañamiento que, desde fuera y desde lejos, recibimos del pastor luterano argentino Lisandro Orlov, fundador y líder de la pastoral luterana del VIH en el sur del continente, quien constituyó una fuerza espiritual y dialéctica enorme. Del mismo modo, Andre Musskopf, teólogo formado en la tradición luterana brasileña, víctima de la exclusión institucional respecto del acceso al sacerdocio,¹⁷ pero enérgico en la labor teológica y educativa, nos dedicó apreciables horas de formación y asesoría. De ellos y de otros recibimos siempre el mismo mensaje: escuchar es la clave, escuchar para encontrar al Dios de los excluidos en medio y con los excluidos, que habla con una voz inconfundible no bien hacemos silencio. Escuchar para detener el fruto de la verborrea teológica acelerada, que solo ha causado un torrente interminable de angustias, espanto y resentimientos. Como ya indicaba el padre Benjamín Forcano a comienzos de los años 80:

17 Veinte años después de que la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil le negara la ordenación, Musskopf logró acceder al sacerdocio en la Iglesia Bautista de Nazaret, en Salvador de Bahía.

Por falta de una actitud serena, profundamente humana, no hemos sido capaces de acercarnos al mundo del homosexual auténtico, lo hemos condenado o evitado como un leproso y lo hemos obligado a vivir en la clandestinidad, organizándose muchas veces en un submundo abyecto. Y, a la hora de juzgarlos, lo hemos hecho solo por esas acciones antisociales o infamantes que de vez en cuando trascendían a la prensa.¹⁸

Escuchándolos, y tratando de oír al Dios entre los marginados en el complejo y singular contexto político, cultural y religioso costarricense, desde su fundación, la comunidad y la pastoral luterana de la diversidad participaron en la organización y desarrollo de las diversas marchas de la diversidad, iniciadas en 2008 y celebradas anualmente. Estuvimos presentes en mesas de diálogo legislativo con movimientos sociales y diputados abiertos al debate, con el fin de promover políticas públicas enfocadas en derechos humanos sexuales y reproductivos.

Asimismo, formamos parte de múltiples grupos de trabajo con el Ministerio de Educación Pública, el Ministerio de Salud, la Defensoría de los Habitantes, el Ministerio de Justicia y Paz, el Ministerio de Cultura y Juventud, centros educativos, municipalidades, colegios profesionales y universidades públicas y privadas¹⁹, colaborando en la concepción e implementación de programas educativos inclusivos.

Además, participamos en jornadas de visibilización y sensibilización con organizaciones y actores sociales de relevancia, destacando la lucha contra el llamado referéndum del odio en 2010. Dicho referéndum, apoyado por la Iglesia Católica y la Alianza Evangélica, y desestimado por la Sala Constitucional, buscaba el rechazo mayoritario de la sociedad a una propuesta legal que promoviera la igualdad de derechos en materia de matrimonio civil.

18 *Nueva ética sexual* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1981), 368.

19 Entre las universidades públicas con las que colaboramos se encuentran la Universidad de Costa Rica (UCR), la Universidad Nacional (UNA) y la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Entre las privadas, destacan la Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología (ULACIT) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

Dos años más tarde, participamos activamente en el histórico Movimiento Invisibles, que surgió en Costa Rica como respuesta a las declaraciones del diputado evangélico Justo Orozco Álvarez, quien, Biblia en mano, minimizaba desde la Asamblea Legislativa la existencia y el impacto de la comunidad sexualmente diversa. En 2012, este movimiento convocó una multitudinaria marcha bajo el lema “Por una Costa Rica en igualdad y libertad”, unificando a organizaciones y a la sociedad en general en torno a la reivindicación de los derechos de la comunidad LGBT+.

También integramos la lucha por el matrimonio igualitario o entre personas del mismo sexo, que se logró con éxito tras un fallo de la Sala Constitucional en 2018 y se implementó a partir de 2020.

Ciertamente, llegó el momento de hablar, de interpretar las Escrituras y hacer teología, públicamente, desde la experimentación desplegada más allá de las paredes de la comunidad de fe. En 2013 escribí:

La utilización de la Biblia como documento de autoridad espiritual para oponerse al tema de la legalización de uniones entre personas del mismo sexo no corresponde con un consenso intereclesial a nivel mundial sobre lo que la Sagrada Escritura dice acerca de la homosexualidad, el matrimonio y otros asuntos relacionados. De hecho, muchas iglesias protestantes históricas, algunas de ellas de carácter nacional y con una tradición cercana a los 500 años de antigüedad, leen la Biblia de manera inclusiva, es decir, proponiendo una interpretación no condenatoria de la homosexualidad que da paso a bendiciones de parejas LGBT+.

[...]

La interpretación conservadora y fundamentalista de la Biblia no corresponde al criterio de todas las iglesias en el mundo, por lo que resulta un error afirmar que el cristianismo condena la homosexualidad y desaprueba el matrimonio igualitario. El cristianismo es tan diverso hoy como en sus orígenes. Ni todos los cristianos concuerdan en un mismo discernimiento sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia, ni todas las iglesias coinciden en un mismo juicio sobre estos temas.

La utilización de la Biblia por parte de las iglesias conservadoras responde a estrategias de estas instituciones en relación con el ob-

jetivo de salvaguardar la autoridad y el control social, así como los dividendos políticos, económicos y espirituales que esto representa en sociedades conservadoras.²⁰

Un año después, argumenté en una revista de la Universidad Estatal a Distancia:

La teología cambia, evoluciona, pero el cambio no sucede de manera pacífica ni tampoco de manera rápida. Los sectores conservadores, dependiendo de sus intereses, arremeten contra los nuevos postulados teológicos y las nuevas posiciones eclesiales. Es enorme la lista de silenciados/as y excomulgados/as por desafiar a la teología oficial con planteamientos teológicos contestatarios.

[...]

La teología se construye a la luz de la Biblia y ahí tenemos el primer problema. La Biblia es un conjunto de textos muy antiguos, elaborados en sociedades patriarcales, machistas, misóginas, androcéntricas y sexistas. Entonces, para poder hacer teología, debemos interpretar la Biblia.

Ha sido la interpretación crítica de la Biblia —histórica, contextual y ayudada por diversas disciplinas de las ciencias sociales— la que ha colaborado a desentramar los textos bíblicos y nos ha permitido construir una interpretación bíblica no condenatoria sobre la homosexualidad.

Para la Biblia, leída con ojo crítico, con sentido de justicia que emerge de la misericordia de Dios, que no hace acepción de personas, los fundamentos de una relación sentimental y sexual entre seres humanos no surgen de la observancia estricta de normas rígidas, sino del amor, del deseo libre y sincero de amar y ser amado, fundado en el respeto a la dignidad e integridad del otro o la otra y de uno o una misma. Lo contrario sería esclavitud, nada más alejado del concepto bíblico de la libertad y la gracia.

Si bien es evidente el sentido patriarcal, androcéntrico y machista de muchos textos bíblicos que responden a las ideologías opresoras de los sectores que los produjeron, también es posible percibir sentido disidente y liberador en textos contestatarios, fruto de sectores opuestos a las manipulaciones de reyes, sacerdotes y jueces en épo-

20 *Fe inclusiva y matrimonio igualitario: Consideraciones sobre el matrimonio igualitario y otras formas de legalización de uniones entre personas del mismo sexo* (San José, Costa Rica: Iglesia Luterana Costarricense, 2013), 14s.

cas bíblicas que, como las iglesias conservadoras de la actualidad, pretendieron mantener el *statu quo*.²¹

Experimentar a Dios junto a los estigmatizados y rechazados por su identidad de género y orientación sexual, haciendo uso de los aportes de la hermenéutica histórico-crítica de la Escritura, nos permitió construir un conocimiento bíblico aterrizado, mucho más inteligible, al margen de toda la carga represiva y condenatoria sobre la sexualidad, el cuerpo, el género, el derecho al placer y la concreción de una familia. En tal sentido, constatamos en comunidad lo reconocido por la Federación Luterana Mundial:

Mientras que la investigación histórico-crítica acentuó la distancia histórica entre el texto bíblico y sus intérpretes. También profundizó la percepción de la Palabra de Dios como una fuerza dinámica que le habla a cada nueva generación en términos que dicha generación pueda entender [...] debemos celebrar que podamos escuchar la voz de Dios a través de nuestras diversas experiencias y maneras de entender el mundo y de entendernos mutuamente.²²

Atrevernos a experimentar a Dios no solo nos hizo partícipes de grandes hitos en el escenario nacional, sino que también propició vivencias y reflexiones excepcionales en el ámbito personal y comunitario, en la arena de lo social, dentro de la comunidad creyente y a lo interno de la persona de fe.

Testigos en el andar

Hasta 2019, incontables personas de diferentes orígenes, condiciones y orientaciones visitaron y formaron parte de la comunidad luterana de la diversidad, algunas de ellas convirtiéndose en referentes notables de los colectivos LGBT+ en el país y la región. Entre ellas, destaca

21 “Homosexualidad y fe cristiana: Acercamiento desde una teología inclusiva”, *Rupturas* 4, núm. 2 (2014): 153s.

22 Federación Luterana Mundial, *La Biblia en la vida de la Comunión Luterana: Un documento de estudio sobre hermenéutica luterana* (Ginebra, Suiza: Federación Luterana Mundial, 2016), 21.

Natasha Jiménez Mata, activista trans e *intersex*, coordinadora general del Espacio Latinoamericano de Sexualidades y Derechos (MULABI), con una participación activa como consultora en la Organización de Estados Americanos (OEA). También se encuentra Paulina Torres Mora, docente de la Universidad Nacional (UNA), reconocida activista por los derechos lésbicos, mariscal de la Marcha de la Diversidad 2015 y fundadora del Movimiento Beso Diverso, una de las organizaciones más influyentes de la diversidad en Costa Rica. Asimismo, Jota Vargas Alvarado ha sido una líder notable del movimiento trans en el país; abogada, notaria y excomisionada presidencial LGBT+, ha trabajado intensamente por la visibilización y defensa de los derechos de esta población.

Desde el inicio, la riqueza de la pluralidad en la composición fue un distintivo elocuente. En mi memoria habitan múltiples anécdotas conmovedoras, rostros y voces entrañables. A continuación, comparto tres ejemplos de los más significativos, con nombres modificados y ciertos aspectos matizados para preservar el anonimato y el derecho a la privacidad de los protagonistas.

¿Quién contra nosotros?

La técnica de reproducción asistida conocida como fecundación in vitro (FIV), legalizada en Costa Rica en 1995, fue prohibida en el país en el 2000, debido a preocupaciones éticas sobre el manejo de embriones. De esta manera, una nación reconocida internacionalmente por su defensa de los derechos humanos se convirtió en la primera de Latinoamérica en vetar dicha práctica.

En la desafortunada decisión de la Sala Constitucional influyó profundamente el criterio de la Iglesia Católica y de iglesias evangélicas conservadoras. También fue determinante en la resistencia a acatar la condena impuesta por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2012, que ordenó restablecer la FIV como parte de los derechos

reproductivos. Esta situación impactó a la opinión pública, como lo reflejó la cadena de noticias británica BBC:

...la Iglesia Católica y los grupos conservadores están presionando para que no se apruebe y las discusiones están generando un ardiente debate sobre los derechos humanos, la concepción de la vida humana y el concepto de familia [...] El obispo José Francisco Ulloa recientemente calificó a estas iniciativas de ‘horrores’ y ‘nefastas’ y pidió a los católicos oponerse a ellas, ya que, según dijo, de lo contrario, estarían traicionando sus valores.²³

En ese contexto, un grupo de mujeres luteranas alzó la voz a favor del levantamiento del veto a la FIV, que afectaba también a parejas del mismo sexo. La comunidad y la pastoral luterana de la diversidad brindaron su apoyo sin demora. Así lo manifesté en una entrevista con Voces Nuestras, Centro de Comunicación Educativo:

...¿cómo vamos a acompañar esto? ¿De una manera represiva o de una manera más acogedora, más solidaria? Con estos conceptos que han sido bien desarrollados en el cristianismo oficial, en ese cristianismo conservador, con estos hay que romper [...] Sabemos que es difícil para las iglesias, porque todo el andamiaje teológico conservador continúa moviendo la mayoría de iglesias en este país y una buena parte de las iglesias en el mundo.²⁴

Fue durante la Pascua de 2016 que llegaron a nuestra comunidad Javier, Miguel y la pequeña Sofía. El amor los había unido y los llevó a considerar formar una familia. Decidieron someterse al procedimiento de FIV fuera de Costa Rica. Aunque no fue hasta marzo de 2017 que nació en el país la primera bebé producto de esta técnica en un centro privado²⁵, ellos no esperaron esa posibilidad incierta. Anticiparon el

23 Néfer Muñoz, “Costa Rica: el país que niega la fertilización in vitro”, *BBC News Mundo*, el 12 de agosto de 2013, sec. Centroamérica cuenta.

24 José Steven Solórzano, “Iglesia Luterana Costarricense apoya a la población LGBTI”, Centro de Comunicación Educativo, *Voces Nuestras* (blog), el 4 de agosto de 2016.

25 Cf. Ángela Ávalos Rodríguez, “Nació primera bebé fecundada ‘in vitro’ en Costa Rica después de fallo de Corte Interamericana”, *La Nación*, el 9 de marzo de 2017, Digital edición, sec. El País.

nacimiento de su hija, quien alegró nuestras celebraciones de la Semana Mayor.

Javier había sido un líder carismático en una iglesia evangélica de San José, con habilidades catequéticas notables y talento como director de coro. Para él y Miguel, era doloroso no contar con una comunidad de fe en la que se les acogiera y apoyara como padres, donde se bendijera el fruto de su amor. La censura los llevó a abandonar su iglesia de origen, dejándolos con una sensación de pérdida crucial: la vida comunitaria.

Querían seguir celebrando su fe y agradecer a Dios por el milagro de la vida, por Sofía y por la posibilidad de comulgar nuevamente con la frente en alto. En una predicación de aquella Pascua memorable, fue un gozo escuchar a Javier testimoniar con base en el himno al amor divino: “Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? ¿Quién nos separará del amor de Cristo?” (Ro 8, 31-39)²⁶

Hoy me sigo preguntando: ¿Qué valores defendía el obispo Ulloa al justificar la prohibición de la FIV? ¿Puede haber verdadero valor en negarle a dos cristianos que se aman la posibilidad de formar una familia? ¿Cómo condenar la existencia de una familia como la de Javier, Miguel y Sofía? ¿Cómo justificar dicha condena en el mensaje amoroso y misericordioso de Jesús, con el que estamos comprometidos? ¿En qué beneficia tal exclusión a la comunidad de creyentes? ¿Acaso no hay lugar para ellos entre los hijos e hijas de Dios, en la fiesta eucarística y en su bendición?

No fue sino hasta abril de 2020 que nació la primera bebé mediante FIV en un hospital público costarricense, como reseñó el Semanario Universidad un año después.²⁷ Ya no sería una posibilidad reservada solo a quienes pueden costear el procedimiento en el exterior o en clí-

26 En este artículo, usamos la versión *Biblia de Jerusalén Latinoamericana* (Bilbao, España: Desclee De Brouwer, 2018).

27 Cf. Monserrat Cordero Parra, “Hospitales de la Caja dieron lugar a 33 nacimientos por FIV durante la pandemia”, *Semanario Universidad*, el 21 de abril de 2021, Digital edición, sec. País.

nicas privadas del país. Sin duda, nadie prevalece en nuestra contra si Dios está a nuestro favor.

Un cántico nuevo

Si bien la Organización Mundial de la Salud (OMS) despatologizó la homosexualidad en 1990²⁸, no fue hasta 2018 que eliminó la transexualidad de su manual de enfermedades.²⁹ Aunque esta condición continuó clasificada bajo un nuevo epígrafe titulado “condiciones relativas a la salud sexual”, y el cambio no entró en vigor oficialmente hasta 2022, la modificación representó un avance sustancial en la lucha por el reconocimiento y la dignidad de las personas trans.

En Costa Rica, como en la mayoría de los países de Latinoamérica, persiste la idea errónea de que las personas transexuales son hombres homosexuales que se visten de mujer para ejercer el trabajo sexual. La población en general desconoce las diferencias entre transexualidad masculina y femenina y su nexo con la orientación sexual, las cuales no están necesariamente relacionadas con el trabajo sexual. En el ámbito religioso, la percepción sobre la transexualidad es aún más rudimentaria, peyorativa y reprobatoria.

Luz llegó a la comunidad de fe con otro nombre. No el real, pues ese se lo eligió ella misma tiempo después. El nombre que le impusieron sus padres —que consideraba ficticio hasta su transformación— era Juan Carlos. Así la conocimos, una tarde lluviosa del “invierno” costarricense.

Al principio asistía a las celebraciones con una caja de zapatos en la mano. Pero no era cualquier caja, ni cualquier par de zapatos. Se diri-

28 17 años antes la *American Psychiatric Association* (APA) despatologizó la homosexualidad en histórica votación. Véase una reseña sobre el psiquiatra John Fryer, uno de los protagonistas de este acontecimiento en: Ellen Barry, “¿Quién fue el psiquiatra enmascarado que impulsó una revolución y luego ‘desapareció?’”, *The New York Times*, el 5 de mayo de 2022, Digital edición, sec. versión en español.

29 Cf. Marta Borraz, “La OMS deja de considerar la transexualidad un trastorno mental”, *ElDiario.es*, el 18 de junio de 2018, Digital edición, sec. Sociedad.

gía al baño minutos antes de que iniciara nuestra misa inclusiva, donde ocurría una especie de transfiguración muy particular.

Juan Carlos irrumpía en la celebración comunitaria calzando unos tacones más altos de lo que podía manejar, con una expresión de satisfacción indescriptible. Aquellas breves horas entre nosotros eran el único momento de la semana en que lograba sentirse completamente a gusto, asumiendo públicamente su identidad transgénero. El resto del tiempo continuaba siendo él: un chico tímido e incómodo, atrapado en un cuerpo que no le permitía expresarse con plenitud.

Fuera de la misa inclusiva, algo no andaba bien. Allí, en el interior de la comunidad, Juan Carlos desaparecía y emergía Luz, la mujer que latía bajo su piel desde que tenía memoria, y que había reprimido a regañadientes. Sin embargo, algo seguía generándole una dolorosa insatisfacción, porque:

Las personas se sienten bien cuando están en armonía consigo mismas y con su medio ambiente, cuando tienen alguna cosa en común con otras y algunas otras cosas solo con las personas de su confianza. Y cuando poseen algunas características propias que las destacan como personalidades inconfundibles.³⁰

Juan Carlos decidió que nada frenaría su realización. Abandonó la caja de zapatos cuando por fin se atrevió a ser Luz. Sin embargo, es difícil olvidar aquella especie de pequeño baúl donde embutía a la mujer que le impedían sacar a plena claridad, al aire libre, donde cada quien debe ser como siente que vive mejor. En la comunidad fuimos su espacio de armonía. Allí nació Luz, tacones puestos, y salió al mundo sin renunciar a la fe que le daba sentido de vida. Allí descubrió muchos otros dones, Biblia abierta y palabra al vuelo, libre y dispuesta a liberar a otras como ella.

Luz nunca ocultó lo difícil que le resultaba explicar a sus nuevas amistades del mundo trans su creencia en Dios, su fe en Jesús y su

30 BZgA, ed., *Acéptenme como soy. Nuestra hija, nuestro hijo, se apartan de la norma. Guía para padres de hijos homosexuales*, trad. PFALyG (Buenos Aires, Argentina: Epifanía, 2001), 8s.

compromiso con la comunidad. A veces, repetía en su estilo histriónico: —¿Cuándo pararé de sufrir?—. Antes, penaba por continuar en el papel de Juan Carlos, llena de ansiedad y temor; ahora, penaba por ser Luz y seguir incomprendida por la mayoría respecto a su práctica religiosa. —Y es que ser trans y ser devota no es algo de todos los días —decía con convicción—. Son las pruebas del Señor entre quienes cantan “un cántico nuevo”. Luego, citaba con solemnidad: —“Los que siguen al Cordero a dondequiera que vaya, y han sido rescatados de entre los hombres como primicias para Dios...” — (Ap 14,4-5).

Las palabras de Apocalipsis no fueron simple implante en la boca de Luz sino la revelación de un compromiso misionero. Entre las suyas le decían “la pastora” porque nunca pudo desentenderse del llamado de Jesús. A algo similar convocaría el pastor Lisandro Orlov:

Vivamos según el Evangelio, alegres, sin miedos, libres para anunciar la buena nueva y denunciar con valor la exclusión, la discriminación, la condena moralista a pobres, a trabajadoras sociales, a homosexuales y transexuales [...] Mientras los de afuera no nos reconozcan y compartamos nuestras experiencias, el poder seguirá privándonos del Acceso Universal y de Nuestros Derechos.³¹

Ustedes son mis amigos

Para los sectores conservadores, la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos es un asunto exclusivo de *gays*, lesbianas y personas trans. En esta línea de pensamiento, consideran que, o no hay que prestarles demasiada atención para evitar que se perciban como relevantes, o deben ser combatidos enérgicamente para que no “contaminen” al resto de la sociedad, supuestamente segura de sus valores, como afirmó el obispo Ulloa, lo que comentamos antes. Sin embargo, algo ocurrió el 16 de junio de 2012 en respuesta a la convocatoria del

31 *Acceso universal y derechos humanos: Mensaje de la Pastoral Ecuménica VIH y sida para el Día Mundial del Sida 2009* (Buenos Aires, Argentina: Epifanía, 2010), 23.

Movimiento Invisibles a favor de los derechos LGBT+.³² O la “contaminación” alcanzaba proporciones desmesuradas, o el “asunto” nunca había sido privativo de los colectivos sexualmente diversos.

Si bien es cierto que, en el pasado, los colectivos de la diversidad sexual habían luchado en solitario por los derechos sexuales y reproductivos, acompañados en ocasiones por agrupaciones feministas, que encabezaban históricamente esta batalla, la gran marcha de Invisibles marcó un cambio radical en el panorama.

El profundo cansancio de múltiples sectores progresistas y buena parte de la ciudadanía se hizo patente en un país tradicionalmente ecuaníme y cauteloso al momento de tomar las calles. Un hartazgo acumulado estalló no solo contra los grupos religiosos fundamentalistas, cuyos líderes tenían presencia en la Asamblea Legislativa, sino también contra los partidos tradicionales y las personalidades públicas, que observaban de brazos cruzados y en silencio el ninguneo de décadas hacia las personas sexualmente diversas.

Hasta ese momento, los centros más importantes de toma de decisiones, construcción de conocimiento, información y formación de la opinión pública, concepción y aplicación de la justicia, fomento de la cultura y desarrollo de la espiritualidad, permanecían en silencio ante un trato que no solo era vergonzoso, sino también opresivo e intransigente contra las personas LGBT+. Así lo reseñaba *CRhoy*, uno de los primeros medios digitales de Costa Rica:

En la manifestación de los Invisibles de este sábado 16 de junio, no solo la comunidad homosexual se hizo presente; padres con hijos, parejas con bebés, payasos invisibilizados, mujeres y hombres en favor de la Fertilización In Vitro, del Estado Laico y los Derechos Humanos vinieron a hacerse visibles y a dar la cara por los derechos de todas las personas.³³

32 Cf. Jose Daniel Clarke, “La marcha LGBTIQ+ más grande en Costa Rica (hasta 2012)”, YouTube, el 28 de junio de 2022.

33 Daniela Araya, “El día en que los invisibles se hicieron”, *CRHoy.com*, el 16 de junio de 2012, Digital edición, sec. Nacionales.

No fuimos los únicos religiosos presentes en apoyo al llamado de la diversidad, pero sí la única comunidad de fe, dentro del amplio espectro de instituciones religiosas costarricenses, que estuvo oficialmente representada. En una entrevista con CRHoy, expresé:

La Iglesia Luterana desde hace 25 años acompañamos a los sectores vulnerabilizados en sus luchas por la justicia, tenemos una comunidad de hermanos y hermanas LGBTQ+ y creemos que es un deber de la iglesia siguiendo a Jesús que estuvo junto a los discriminados, inclusive él lo fue también, es un deber de la Iglesia Luterana estar con todo aquel que es rechazado y excluido.³⁴

Esta visibilidad de nuestro esfuerzo contra cualquier tipo de discriminación hizo que muchas personas heterosexuales con igual sentir se acercaran a la iglesia, especialmente a la comunidad de la diversidad, que pastoreábamos. Entre ese creciente flujo de personas solidarias con los sectores LGBTQ+ discriminados se encontraban Elisa, David y su hija Tania.

La aportación de esta joven pareja heterosexual en la comunidad fue notable. Como docente en enseñanza media, Elisa colaboró en la sistematización de las reflexiones y en la conducción de los debates comunitarios sobre el acompañamiento que debíamos brindar a los más jóvenes, entendiendo que sobre ellos recaía un mayor riesgo y vulnerabilidad. En tanto, David contribuyó a la ampliación y profundización de nuestro mensaje teológico, desde su experticia en filosofía y pensamiento cristiano. Ambos habían nacido y se habían criado en familias de tradición cristiana, pero desde hacía tiempo rehuían participar en iglesias que según ellos habían perdido el rumbo cada vez más apartadas de las personas de a pie, sus realidades y necesidades.

“Ustedes son mis amigos” —recordaban que había dicho Jesús— “... si hacen lo que yo les mando. Este es el mandamiento mío: que se amen los unos a los otros como yo los he amado [...] No los llamo ya siervos [...] a ustedes los he llamado amigos...” (Jn 15,12-15). Pero, cuán difícil era sentirse amigo de quienes no hacían más que arremeter contra la

34 Araya.

diversidad sexual mientras callaban frente a la violencia contra las mujeres, la discriminación contra los migrantes, la corrupción galopante, el abuso infantil y un largo listado de dramas sociales, económicos y políticos. Cuán complejo sentir empatía con iglesias que solo hablaban del “pecado” del amor homosexual olvidando que “Los seres humanos pecamos en el reino terrenal cuando destruimos las condiciones que sustentan la buena vida del prójimo o de nosotros mismos.”³⁵, siendo, las diversas expresiones de la sexualidad humana, parte indisoluble de esas vitales condiciones.

Elisa y David solicitaron formalmente a la comunidad el bautizo de Tania. Por primera y única vez, nuestro peculiar colectivo de fe se vio envuelto en una celebración semejante. Este acontecimiento fue recibido por los hermanos y hermanas como una confirmación de parte de Dios de que la comunidad era bendecida, apoyada e impulsada desde lo alto para emprender nuevas y grandes obras.

La alegría y la convicción de estar entre amigos fue enorme. También nos llevó a reflexionar sobre la necesidad de abrir aún más la comunidad a cualquier persona, independientemente de su orientación sexual e identidad de género, pues la diversidad involucra a todos: es una invitación a crecer juntos y, bajo ninguna circunstancia, debe ser una agrupación cerrada o excluyente.

Con el bautizo de Tania llegó una interrogante retadora: ¿Cómo ser atractivos y cómo generar pertenencia más allá de los intereses del colectivo LGBT+? ¿Qué significa, en verdad, ser inclusivos y cómo asumir sus desafíos?

35 Federación Luterana Mundial, *Matrimonio, familia y sexualidad humana. Directrices y procesos propuestos para el diálogo respetuoso* (Buenos Aires: Epifanía, 2007), 13.

Entre aprendizajes y recomendaciones

Silencio teórico y desarme operativo para renovar la iglesia, esa es la ruta. En el pasado, cuando leíamos al padre Forcano, vibrábamos al son de sus letras:

La discriminación cruel contra los homosexuales no tiene fundamento alguno ni en la razón ni en el Evangelio. Si el Evangelio nos propone crear unas nuevas relaciones humanas, basadas en la justicia y fraternidad, si en la comunidad cristiana alienta un nuevo espíritu que elimina todas las relaciones de explotación y dominio, hay que estudiar la manera de que esto se haga realidad también en el mundo de los homosexuales.³⁶

El problema surge cuando reconocemos que, a pesar de la propuesta del Evangelio, las iglesias han logrado sofocar el nuevo espíritu que erradicaría las vejaciones y subyugaciones, especialmente en materia de género y sexualidad. En muchos casos, incluso sin plena conciencia de ello, han excluido a quienes representan una amenaza para ciertas estructuras establecidas. Cuando todo está prefijado, cada idea acomodada, los supuestos rígidamente delineados y las soluciones previamente orientadas, las mismas vejaciones y subyugaciones tienden a persistir. Esto ocurre porque no se ha considerado el ideario del otro, sus urgencias, criterios, realidades y propuestas. Desconocemos el impacto que tendrá en los demás la ejecución de nuestros propósitos y si los impulsará hacia el bienestar y la realización plena, o, por el contrario, los hará retroceder. En definitiva, se trata de una exclusión originada en el desconocimiento de aquellos a quienes afirmamos querer promover.

Cuando no hemos salido al encuentro del otro, en este caso del *gay*, la lesbiana, la trans, el *intersex*, el bisexual, cuando nos mantenemos aún en el clóset de nuestros saberes y nuestro mundo de significado, y damos los primeros pasos muy seguros de nosotros mismos, con las armaduras de nuestros sabios y las lanzas de nuestros santos, nada acontecerá a favor de la promoción y el cambio. Hay que ir en silen-

36 *Nueva ética sexual*, 382.

cio a aprender, incluso sabiendo que, posiblemente, aquellos a quienes encontremos tengan mucho que reprocharnos por siglos y siglos de arrinconamientos, condenas y castigos de parte nuestra.

Afuera tampoco nos vamos a encontrar inmaculados, nada será color de rosa. Hallaremos azules, amarillos, verdes radiantes, pero también escarlatas, marrones, grises y sombras tan oscuras que resulta imposible calificarlas. Es más, no habrá que andar demasiado; incluso dentro de nuestras paredes nos toparemos con protagonistas de todos los colores e intensidades, claridades y oscuridades, con quienes será necesario recomenzar. Porque nadie es bueno ni malo por ser homosexual o heterosexual, sino, en gran medida, por cómo ha sido tratado en el camino y por las cargas que ha debido arrastrar en su contra. Pero, pese a todo ello, hay que salir, salir para encontrar lo nuevo que Dios tiene para decirnos, que irá en el sentido de transformarlo todo: al otro y a nosotros.

Hoy nos quejamos del mundo y decimos que es un hervidero de vaivenes, pero las iglesias no son espacios distintos ni mucho menos ajenos a esos mismos vientos. Por mencionar solo el caso de la Iglesia Católica, recordamos las diversas y sostenidas condenas del papa Benedicto XVI hacia las personas LGBT+. Una de las últimas y más sonadas, aun siendo pontífice *ex cathedra*, la incluyó en su discurso de Navidad de 2012 a la Curia Vaticana, donde fue enfático al afirmar: “Hombre y mujer como realidad de la creación, como naturaleza de la persona humana, ya no existen. El hombre niega su propia naturaleza.”³⁷ Se refería al influjo de los estudios de género y LGBT+ con sus nuevas categorías de análisis. Por su parte, el papa Francisco, no más renunció su antecesor, en una conversación con periodistas durante su viaje de regreso de Brasil a Roma, dijo que él no era quién para juzgar a los homosexuales.³⁸

37 “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de navidad” (Documentos del Vaticano, el 21 de diciembre de 2012).

38 BBC News Mundo, “Papa Francisco: ‘Si una persona es gay, ¿quién soy yo para juzgarlo?’”, *BBC News Mundo*, el 29 de julio de 2013, Noticiero.

Todo parecía evolucionar hasta que, 12 años después, cuando en 38 países del mundo, incluidos algunos de los más influyentes de Occidente, el matrimonio entre personas del mismo sexo o alguna forma de unión civil con derechos similares es una realidad —un avance en la lucha por la igualdad de oportunidades— el nuevo papa León XIV exclama sin titubeos: “Es tarea de quien tiene responsabilidad de gobierno aplicarse para construir sociedades civiles armónicas y pacíficas [...] sobre todo invirtiendo en la familia, fundada sobre la unión estable entre el hombre y la mujer...”³⁹, separándose dramáticamente de la línea del papa argentino a solo 20 días de su sepelio.

Si no guardamos silencio teórico ni acometemos un desarme operativo previo en el afán por renovar la iglesia en el encuentro con los excluidos, sobre todo los excluidos cada vez más organizados y empoderados, podemos quedar a merced del ridículo, especialmente ante el Dios vivo entre y con ellos, difícil de reconocer y del cual nos iremos apartando. También frente al resto de los seres humanos, con quienes el encuentro se volverá más complicado. Nos convertiremos, poco a poco, en una minoría cada vez más intrascendente, hasta terminar hablando solos de suposiciones imposibles y proyectos irrealizables.

En ningún momento se trata de renunciar a nuestras raíces, desconocer nuestro legado, hacer concesiones indiscriminadas o adoptar el último discurso de moda. Como hemos señalado, nada es bueno, óptimo, justo, sano o digno únicamente por provenir de un determinado colectivo. Se trata de escuchar para reflexionar, ver para descubrir, juzgar para rectificar y actuar para avanzar verdaderamente, con honestidad, humildad, osadía y esperanza, bajo una perspectiva de derechos humanos, cuyos fundamentos tiene profundas raíces cristianas. Como indica la Federación Luterana Mundial:

Los principios relacionados con los derechos humanos son la expresión legal de la dignidad que Dios concede a todo ser humano, dignidad que la iglesia está llamada a proteger y promover. En la medida en que los derechos humanos representan las condiciones

39 “Discurso del Santo Padre León XIV. Audiencia al cuerpo diplomático acreditado ante La Santa Sede” (Documentos del Vaticano, el 16 de mayo de 2025).

mínimas de bienestar al que todas las personas tienen derecho, un ministerio de los derechos humanos también refleja la compasión de Cristo por una humanidad que sufre.⁴⁰

En este proceso, uno de los descubrimientos más significativos es el de que todos estamos en camino, comenzando por nosotros mismos, las personas de fe, para quienes Dios tiene cosas nuevas y extraordinarias, ciertamente inéditas y sorprendentes.

Quiero ser definitivamente claro en lo que respecta a marchar en silencio teórico y en un desarme operativo previo tras el Dios inclusivo. Para ello, me sirven las palabras del padre José Antonio Fortea, teólogo y exorcista católico, en uno de sus textos sobre la homosexualidad, con el deseo de dejar nítida su posición teológica, especialmente para aquellos lectores católicos tan homófobos que los denomina “puros”:

Y así manifiesto que creo con todo mi corazón en Jesucristo, el Hijo de Dios. Creer en Jesús supone creer en el Evangelio. Creer en el Evangelio supone creer en la Iglesia. Creer en la Santa Iglesia supone creer en su Magisterio. Creer en el Magisterio supone creer que hay una serie de cosas prohibidas en materia sexual.⁴¹

La secuencia es un evidente itinerario de aquel que va al encuentro del otro, incluso con las mejores intenciones, pero enarbolando de antemano todo lo que le apartará de él, armado hasta los dientes con cuanto puede esgrimir para acentuar el abismo.

- “Creo en Jesucristo.” ¡Bien!
- “Hijo de Dios.” ¡Bravo!
- “Que es creer en el Evangelio.” ¿Cuál? ¿El de la letra que mata o el del espíritu que vivifica? Porque también los inquisidores, creyendo en el Evangelio, prendieron las piras para acabar con textos, personas y culturas enteras.

40 Federación Luterana Mundial, *Principios básicos para el desarrollo sostenible* (Ginebra, Suiza: Federación Luterana Mundial, 2002), 28.

41 *Manzanas de Gomorra: Reflexiones teológicas acerca de la homosexualidad y el cristianismo* (Benasque, España: Editorial Dos Latidos, 2015), 4.

- “Que es creer en la Iglesia.” ¿La de Jesús en los evangelios, a rebozar de intocables o la excluyente del papa Benedicto XVI?
- “Que es creer en su Magisterio.” ¿El mismo que vocifera contra el matrimonio igualitario y enmudece frente a la pederastia perpetrada por miembros del clero?
- “Prohibitivo en materia sexual.” ¿De todo aquello que no tenga como fin la procreación?
- ¿En serio?

Guardar silencio previo es un ejercicio fundamental para iniciar el proceso con la actitud adecuada, permitiendo una disposición reflexiva, consciente y abierta. Como se suele decir, es empezar la caminata con el pie derecho, facilitando un vínculo más profundo con la experiencia que está por desarrollarse y eliminando cualquier propensión a la traba y el desencuentro.

Por otro lado, cuando descubrimos que todos estamos en camino, también comprendemos que, en la iglesia que busca transformarse, debemos transitar una misma ruta de experimentación y aprendizaje. Esto no implica imponer uniformidad en el pensamiento ni en la acción, sino asegurar que cada persona participe activamente en el proceso, evitando que algún sector se distancie demasiado y genere brechas difíciles —o incluso imposibles— de superar. A lo largo de nuestra experiencia, en varias ocasiones creímos representar a la inmensa mayoría de los miembros de la iglesia a la que pertenecíamos, cuando en realidad no compartían nuestro conocimiento ni nuestra perspectiva. Por ello, el diálogo, la formación y el fortalecimiento educativo son fundamentales en cada una de las temáticas abordadas, pues cualquier incomprensión puede volverse en contra del proceso o impedir el cambio genuino que se espera.

La inclusión no puede imponerse. La diversidad es un hecho, pero la inclusión, especialmente en las iglesias, sigue siendo un objetivo a alcanzar, un proceso en constante evolución que exige mejoras, de-construcciones y reconstrucciones. Los seres humanos, y aún más los

creyentes, solemos permanecer “en guardia” frente al otro, siempre a la defensiva, temerosos de nuevas amenazas de extraños, de ideas y costumbres ajenas, de revelaciones que desafían certezas, de intercambios que transforman, de encuentros y desencuentros que exigen adaptación. Habitamos una tensión constante entre lo conocido y seguro, y lo desconocido e incierto. En tal sentido, la inclusión siempre será un reto.

Las propias organizaciones LGBT+ no siempre reflejan el nivel de inclusión que podría suponerse desde una perspectiva externa. Los colectivos organizados de hombres *gays* no necesariamente establecen un diálogo fluido con sus contrapartes lesbianas, y en más de una ocasión se generan tensiones entre lesbianas y personas trans. Estas dinámicas expresan los efectos acumulativos de la opresión, dominación e incompreensión dentro del sistema excluyente predominante, de lo que habló Freire y a lo cual nos referimos en las primeras páginas de este artículo.

En una ocasión, dialogando con una líder lesbiana feminista, fue enfática en manifestar su desacuerdo con la imagen que solían proyectar una buena parte de las mujeres trans. Para ella constituían una estampa de aquello que las feministas habían denunciado como fruto de una construcción patriarcal, machista y misógina. El estereotipo de mujer hipersexuada, entaconada, descotada, maquillada en exceso, más cercana a las faenas tradicionalmente impuestas a lo femenino y al margen de las responsabilidades vinculadas con lo masculino, proveídas, exhibidas, atadas al espejo, a los cosméticos, la lencería, la lentejuela y cuanto le ha diseñado el hombre, en nada contribuían a la liberación femenina, sin entrar en la discusión sobre la dicotomía “lo biológico vs. lo social”, que radicaliza aun más las posiciones. Lo verdaderamente llamativo es las escasas posibilidades para el debate sosegado y constructivo sobre estos temas y el grado de reacciones adversas que provoca justo entre quienes deberían apoyarse frente al poder opresor.

En otro orden, nos parece fundamental evitar estimular y o reproducir ciertas reservas y formas de rechazo, a veces sutiles, propio de

algunos sectores dentro de los colectivos sexualmente diversos, donde puede prevalecer un sentimiento de *ghetto* que refuerza las distancias. Por ejemplo, la existencia de reticencias hacia personas heterosexuales, hacia quienes no han visibilizado su orientación o no participan en determinadas iniciativas reivindicadoras, lo que refleja una barrera que contradice el principio de inclusión y dificulta la construcción de espacios verdaderamente integradores. En muchas ocasiones en el seno de la comunidad de fe, debimos oponernos con firmeza a comentarios y actitudes del modo “...es que es buga...”⁴² o “...es colega...”⁴³, en el contexto de otorgar reconocimientos, asignar tareas, o simplemente encomendar representaciones.

La inclusión, por definición, supone la posibilidad de que todas las personas, sin importar su orientación sexual o identidad de género, participen en igualdad de condiciones. Quien tenga la voluntad y capacidad de contribuir debe encontrar un espacio legítimo donde su aporte sea valorado, así como, en principio, su capacidad para desempeñar cualquier función.

En este sentido, las nuevas iglesias, abiertas, acogedoras y en transformación ininterrumpida, tienen ante sí un amplio campo de trabajo, pues en el pasado han enfrentado serias dificultades de comunicación y conflictos internos entre sus homólogos cristianos de distintas denominaciones. Católicos, protestantes, evangélicos y ortodoxos han sostenido disputas históricas prolongadas por espacios y oportunidades, lo que ha llevado a un largo y complejo proceso de reconciliación. La experiencia adquirida en el diálogo entre iguales representa un valor estratégico, capaz de contribuir significativamente a la construcción de

42 Es una expresión utilizada por personas LGBT+ para referirse a personas heterosexuales. Aunque no posee una connotación peyorativa, sí marca una distinción entre identidades sexuales y, en ciertos contextos, puede reforzar una percepción de separación o diferenciación entre grupos.

43 Término utilizado dentro de la comunidad LGBT+ para referirse a una persona que comparte la misma orientación sexual o identidad de género, es decir, alguien considerado “uno de los nuestros”. A diferencia de expresiones que marcan una separación entre grupos, como “buga”, el uso de “colega” enfatiza identidad compartida, cercanía y pertenencia dentro del colectivo.

una sociedad inclusiva, promoviendo el reconocimiento y la integración genuina de la diversidad sexual, y quizás sea ese uno de los aportes más significativos del cristianismo en la hora actual.

Conclusiones

La pastoral no es, ni puede ser, solo la acción organizada de la iglesia para llevar a cabo su misión sanadora, evangelizadora y transformadora en el mundo. Es, y debe ser, sobre todas las cosas, un proceso de experimentación del Dios en y con el mundo, que transforme de continuo a la iglesia para que pueda, renovada, colaborar en la mejora de cuanto existe. Esto es lo que hemos querido evidenciar al comparar la visión de Rainer, Geiger y Schipani con la de la comunidad y la pastoral luterana de la diversidad en Costa Rica, en la cual ya no nos encontramos hoy, pero que asumimos por casi 10 años.

La propuesta de esta experiencia pastoral introduce el “experimentar a Dios” como eje central, lo cual implica liberarse de sobrepesos doctrinales, impedimentos denominacionales, restricciones rituales y velos que impiden un encuentro genuino con la divinidad entre los excluidos. Este enfoque metodológico resalta dos estrategias fundamentales: el silencio teórico, que exige pausar la teología excluyente para escuchar las voces de aquellos históricamente marginados, y el desarme operativo, que consiste en desmontar activamente los discursos y prácticas discriminatorias que han perdurado en las distintas tradiciones eclesiales.

Los aprendizajes que se extraen de esta experiencia han sido múltiples y reveladores, e invitan a replantear de manera radical el rol de la iglesia en el cumplimiento de su misión; es decir, a entenderla como un espacio de experimentación, de aprendizaje constante y de reconstrucción ética, en el cual el encuentro con la diversidad y la escucha atenta se convierten en ingredientes esenciales para la necesaria renovación tanto interna como social.

Lo aprendido en el trabajo conjunto con organizaciones LGBT+, indica que la ansiada transformación va más allá de la mera aplicación de una noción de evangelización, sanación o cambio. Se trata de un proceso de reconfiguración en el que se integran las voces de quienes han sido históricamente marginados y las de quienes están dentro de la institución, y en el que se confrontan los prejuicios históricos y se reafirman los valores fundamentales de justicia, equidad y respeto a la dignidad humana.

La iglesia, a través de la pastoral experimentadora, puede y debe reinventarse en diálogo con los desafíos del presente, superando la rigidez de contextos antiguos y abriendo sus fronteras a nuevas formas de comprensión de los textos sagrados y de la experiencia divina. En este proceso de aprendizaje, reconocer que la diversidad es un hecho ineludible y que la inclusión es un objetivo vital, se convierte en la clave para que la iglesia pueda responder de manera ética y eficaz a las demandas contemporáneas, sin quedar obsoleta ni relegada.

Como hemos insistido, la diversidad es una realidad innegable, mientras que la inclusión sigue siendo un horizonte al que debemos aspirar. En el camino, descubriremos lo mejor de nuestra esencia, que no reside en la fortaleza doctrinal, la complejidad ritual o la profundidad de la fe, sino en el deseo de experimentar a aquel que lo ha creado todo y nos renueva constantemente.

Bibliografía

- Araya, Daniela. “El día en que los invisibles se hicieron”. *CRHoy.com*, el 16 de junio de 2012, Digital edición, sec. Nacionales. <https://archivo.crhoy.com/el-dia-que-los-invisibles-se-hicieron-visibles/nacionales/>.
- Ávalos Rodríguez, Ángela. “Nació primera bebé fecundada ‘in vitro’ en Costa Rica después de fallo de Corte Interamericana”. *La Nación*, el 9 de marzo de 2017, Digital edición, sec. El País. <https://www.nacion.com/el-pais/salud/nacio-primera-bebe-fecundada-in-vitro-en-costa-rica-despues-de-fallo-de-corte-interamericana/UOMOAFSC2V-F37NUVOJXRBBOUPU/story/>.

- Barry, Ellen. “¿Quién fue el psiquiatra enmascarado que impulsó una revolución y luego ‘desapareció’?” *The New York Times*, el 5 de mayo de 2022, Digital edición, sec. versión en español. <https://www.nytimes.com/es/2022/05/05/espanol/psiquiatria-gay-fryer.html>.
- BBC News Mundo. “Papa Francisco: ‘Si una persona es gay, ¿quién soy yo para juzgarlo?’” *BBC News Mundo*, el 29 de julio de 2013, Noticiero. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/07/130729_video_papa_drechos_gay_lp.
- Benedicto XVI. “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de navidad”. Documentos del Vaticano, el 21 de diciembre de 2012. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html.
- Berástegui Pedro-Viejo, Ana. “La homosexualidad: De la patología a la diversidad sexual”. En *Homosexualidades y cristianismo en el S. XXI*, editado por Javier De la Torre, 272–73. Madrid: Editorial Dykinson, S.L., 2020.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana*. Bilbao, España: Desclée De Brouwer, 2018.
- Borraz, Marta. “La OMS deja de considerar la transexualidad un trastorno mental”. *ElDiario.es*, el 18 de junio de 2018, Digital edición, sec. Sociedad. https://www.eldiario.es/sociedad/oms-considerar-transexualidad-enfermedad-incongruencia_1_2065796.html.
- BZgA, ed. *Acéptenme como soy. Nuestra hija, nuestro hijo, se apartan de la norma. Guía para padres de hijos homosexuales*. Traducido por PFALyG. Buenos Aires, Argentina: Epifanía, 2001.
- Clarke, Jose Daniel. “La marcha LGBTIQ+ más grande en Costa Rica (hasta 2012)”. YouTube, el 28 de junio de 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=uX2KPAI6-ew>.
- Cordero Parra, Monserrat. “Hospitales de la Caja dieron lugar a 33 nacimientos por FIV durante la pandemia”. *Semanario Universidad*, el 21 de abril de 2021, Digital edición, sec. País. <https://semanariouniversidad.com/pais/durante-la-pandemia-33-nacimientos-por-fiv-se-dieron-en-hospitales-de-la-caja/>.
- Federación Luterana Mundial. *La Biblia en la vida de la Comunión Luterana: Un documento de estudio sobre hermenéutica luterana*. Ginebra, Suiza: Federación Luterana Mundial, 2016.

- . *Matrimonio, familia y sexualidad humana. Directrices y procesos propuestos para el diálogo respetuoso*. Buenos Aires: Epifanía, 2007.
- . *Principios básicos para el desarrollo sostenible*. Ginebra, Suiza: Federación Luterana Mundial, 2002.
- Forcano, Benjamín. *Nueva ética sexual*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1981.
- Fortea, José Antonio. *Manzanas de Gomorra: Reflexiones teológicas acerca de la homosexualidad y el cristianismo*. Benasque, España: Editorial Dos Latidos, 2015.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. 2a ed. México: Siglo XXI, 2005.
- La Iglesia Sueca. *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*. Uppsala, Suecia: Consejo Episcopal, 2007.
- Ledezma, Marianela, y Abel Moya. *Política de géneros y diversidad sexual*. San José, Costa Rica: Iglesia Luterana Costarricense, 2016.
- Moya Gómez, Abel. *Fe inclusiva y matrimonio igualitario: Consideraciones sobre el matrimonio igualitario y otras formas de legalización de uniones entre personas del mismo sexo*. San José, Costa Rica: Iglesia Luterana Costarricense, 2013.
- . “Homosexualidad y fe cristiana: Acercamiento desde una teología inclusiva”. *Rupturas* 4, núm. 2 (2014): 150–58. <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/rupturas/article/view/356>.
- Muñoz, Néfer. “Costa Rica: el país que niega la fertilización in vitro”. *BBC News Mundo*, el 12 de agosto de 2013, sec. Centroamérica cuenta. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130812_fertilizacion_in_vitro_costarica_nm.
- Orlov, Lisandro. *Acceso universal y derechos humanos: Mensaje de la Pastoral Ecuuménica VIH y sida para el Día Mundial del Sida 2009*. Buenos Aires, Argentina: Epifanía, 2010.
- Papa León XIV. “Discurso del Santo Padre León XIV. Audiencia al cuerpo diplomático acreditado ante La Santa Sede”. Documentos del Vaticano, el 16 de mayo de 2025. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250516-corpo-diplomatico.html>.
- Rainer, Thom S. *La iglesia poscuarentena: Seis desafíos urgentes y oportunidades que determinarán el futuro de tu congregación*. Miami, USA: Editorial Patmos, 2020.

- Rainer, Thom S., y Eric Geiger. *Iglesia Simple: Como volver al proceso Divino de hacer discípulos*. Nashville, Tenn.: B&H Publishing Group, 2007.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo, ed. *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022. <https://www.ubl.ac.cr/libreria-producto/teologia-practica-latinoamericana-y-caribena-fundamentos-teoricos>
- Schipani, Daniel S. *Camino de sabiduría: Consejería, cuidado psico-espiritual*. Matanzas, Cuba: Seminario Evangélico de Teología, SET, 2018.
- . *Manual de Psicología Pastoral: Fundamentos y Principios de Acompañamiento*. Matanzas, Cuba: Seminario Evangélico de TeologíaSET, 2016.
- Solórzano, José Steven. “Iglesia Luterana Costarricense apoya a la población LGBTI”. Centro de Comunicación Educativo. *Voces Nuestras* (blog), el 4 de agosto de 2016. <https://vocesnuestras.org/iglesia-luterana-costarricense-apoya-a-la-poblacion-lgbti>.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA*

sarabaltodano1@yahoo.com

EPISTEMOLOGÍA DE LA FE ENCARNADA

Los testimonios como encuentro con lo trascendente

EPISTEMOLOGY OF INCARNATED FAITH

Testimonies as an encounter with the transcendent



Artículo aprobado el 28 de mayo de 2025

Artículo recibido el 15 de mayo de 2025

* Bachiller en Psicología (Universidad de Costa Rica); Maestría en Teología Práctica – M.Phil. (St. Andrews University, Escocia). Ha sido profesora de Psicología y Teología Práctica en el Seminario Presbiteriano en Bogotá, Colombia; Unión Evangélica Universitaria en La Paz, Bolivia; Seminario Presbiteriano en Fortaleza, Brasil; Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA

Epistemología de la fe encarnada

Los testimonios como encuentro con lo trascendente

Resumen

Este artículo investiga sobre los testimonios como una categoría teológica dentro del ámbito de la Teología Práctica. Se postula que la teología basada en la crítica de las narraciones testimoniales y la reflexión de las experiencias personales y comunitarias del testimonio de fe, constituye una fuente legítima y esencial de conocimiento teológico. La discusión subsiguiente delineará sucintamente sus fundamentos epistemológicos, junto con las interacciones e implicaciones con otras disciplinas teológicas y tradiciones de sabiduría, con el fin de avanzar en la comprensión tanto de la fe como de la praxis pastoral.

Palabras clave: testimonio, epistemología, experiencia, narración, fe, praxis.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA

Epistemology of incarnated faith

Testimonies as an encounter with the transcendent

Summary

This article explores testimonies as a theological category within the scope of Practical Theology. It posits that a theology based on the critique of testimonial narratives and reflection on personal and communal experiences of faith witness constitutes a legitimate and essential source of theological knowledge. The ensuing discussion will succinctly outline its epistemological foundations, along with interactions and implications with other theological disciplines and wisdom traditions, in order to advance our understanding of both faith and pastoral praxis.

Keywords: testimony, epistemology, experience, narration, faith, praxis.

Epistemología de la fe encarnada

Los testimonios como encuentro con lo trascendente

En ámbitos académicos y eclesiales, donde la fe a menudo se aborda desde la perspectiva de la doctrina eclesial, la filosofía o la tradición institucional, emerge la teología testimonial como un paradigma refrescante y profundamente humano, haciendo *rompimientos y virajes epistemológicos*.

Esta perspectiva teológica no se centra primeramente en la elaboración de sistemas abstractos o en la exégesis textual, sino que parte de las *experiencias vivas y personales del encuentro con lo trascendente*. Es decir, la teología se construye sobre la base de los relatos individuales y colectivos de cómo las personas y comunidades experimentan, interpretan y responden a lo cotidiano y lo sagrado en sus vidas.

En su esencia, la teología de los testimonios reconoce que la fe no es meramente un conjunto de creencias intelectuales, sino *relaciones dinámicas y transformadoras* entre las personas, sus comunidades, sus contextos y lo divino. Esta relación se manifiesta a través de experiencias concretas, tales como momentos de revelación, sanación, pérdidas, duelo, conversión, consuelo y acompañamiento. Incluso en manifesta-

ciones públicas de las comunidades que desenmascaran y confrontan las diversas expresiones de los pecados estructurales en la sociedad.

Estos testimonios, muy lejos de ser anécdotas subjetivas sin valor teológico, se convierten en *principio epistemológico* de la teología. Son fuente prima fundamental para la reflexión teológica sobre la naturaleza de la divinidad, la condición humana, la responsabilidad y el propósito de la existencia humana y de toda la creación. Esto es lo que se denomina como Praxis 1 o *Acto Primero* de la Circularidad Hermenéutica.¹

¿El “creemos” precede al “yo pienso”?

Sí, es correcto. Al contrario de lo que propone la teología construida con testimonios, el punto de partida de las teologías influenciadas por la filosofía moderna (especialmente por René Descartes) es el “yo pienso” basándose en la famosa frase “*Cogito, ergo sum*” (pienso, luego existo).

En el “yo pienso” se pone como base la racionalidad, esto es, la razón humana como fuente principal de verdad y certeza. Los individuos, afirma esta filosofía, a través de su capacidad de razonar, pueden construir el conocimiento de forma autónoma. Los sujetos pensantes,

1 Para investigar más sobre la metodología de Circularidad Hermenéutica, sugerimos consultar los siguientes documentos: Nidia V. Fonseca Rivera, “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 113–22; Angel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022), 181–211; Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 99–122; Lothar Carlos Hoch, “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed. (Quito, Ecuador: CLAI, 2011), 74–90.

por lo tanto, son el centro y garantes de la verdad. Buscan la verdad a través de demostraciones lógicas, pruebas empíricas y una argumentación rigurosa, siguiendo modelos científicos o filosóficos.

En este marco de pensamiento, por supuesto, el “creemos”² de la fe testimonial tiende a ser vista como ideas irracionales o, en el mejor de los casos, como una conclusión a la que se llega después de un proceso largo de razonamiento. Pero no. El “creemos” no se consideran simples opiniones o una hipótesis, sino como *respuestas existenciales y relacionales* a una realidad que se revela y se experimenta. La fe no surge del esfuerzo humano por encontrar a Dios, sino de la autorrevelación de Dios. Dios se da a conocer, se comunica con la humanidad. Esta revelación es un *acontecimiento* que precede y fundamenta la creencia. Este acto sucede en la esperanza de que, al sustituir el pensamiento por la creencia, la fe podrá hallar su propia confirmación.

¿Acaso no es así como se constituye la fe en lugar epistemológico de la teología?

Cabría una respuesta afirmativa si no fuera porque el problema crítico del teologizar tiene su piedra de tropiezo en la constitución de la conciencia creyente, en su vinculación a la experiencia, siempre interpretable, como lugar epistemológico que deja conocer cómo se convierte la fe (que nunca deja de ser obra de la gracia) críticamente asumida por el teólogo en principio formal de la teología, a pesar de estarle dada antes de ésta.³

Este párrafo aborda una cuestión central en la teología sobre cómo la fe se convierte en la base del conocimiento teológico (lugar epistemológico), y las complejidades que esto implica.

-
- 2 El “creemos” lo colocamos intencionalmente en plural para contraponerlo al “yo pienso” que apunta a ser un trabajo más individualista. El “creemos” no excluye en su totalidad al “yo creo”, sino que muestra que el compartir en comunidad lo que se cree, enriquece la fe y permite el discernimiento colectivo en las comunidades.
 - 3 Adolfo González Montes, “La experiencia: lugar epistemológico de la fe”, *Estudios Eclesiásticos* 68, núm. 267 (el 1 de octubre de 1993): 428.

La pregunta inicial es retórica donde González Montes plantea la idea de que, fundamentalmente, *la fe es el punto de partida y el fundamento del conocimiento teológico*. En otras palabras, la teología no puede operar sin la fe como su lente principal y su fuente de comprensión. Si no se cree, no se puede hacer teología en el sentido propiamente cristiano.

Aunque la respuesta a la pregunta sobre si la fe se constituye en lugar epistemológico de la teología parece obvia, “sí, *la fe es el lugar epistemológico*”, el autor introduce tres objeciones u observaciones que vale la pena discutir.

En primer lugar, sobre el asunto del problema crítico del teologizar que tiene su piedra de tropiezo en la *constitución de la conciencia creyente*, el autor llama la atención sobre el hecho de que construir teología no es tan sencillo como simplemente creer y luego explicar. El desafío radica en el cómo se forma y se comprende la conciencia de la persona que cree (la “conciencia creyente”) que no ha de ser una creencia ingenua o acrítica. Es un punto válido que rescata la importancia de las mediaciones planteadas por la Circularidad Hermenéutica que constituyen el *Acto Segundo* de esta metodología.

En segundo lugar, en relación a que las experiencias siempre son interpretables, el autor implica que la fe no es realmente una idea abstracta porque siempre está intrínsecamente ligada a la experiencia vital de las personas creyentes. Y estas experiencias no son directas o unívocas, sino que han de ser interpretadas. Dos personas pueden tener experiencias religiosas similares, pero las interpretan de maneras diferentes. Aquí radica su complejidad, la fe nace de las experiencias, pero las experiencias mismas requieren mediaciones e interpretaciones.

En tercer lugar, acerca de cómo se convierte la fe críticamente asumida en principio formal de la teología, González Montes considera que las experiencias de fe, una vez interpretadas, se convierten en el lugar desde donde se genera conocimiento teológico, lo cual afirma la Teología Práctica. Quienes construyen teología, no sólo creen, sino que también asumen su fe de manera crítica. Esto implica reflexionar

sobre las experiencias de fe, observarlas, deconstruirlas, contextualizarlas, siempre mediadas y en diálogo con otras formas de conocimiento. Es esta fe críticamente asumida la que se convierte en *principio formal de la teología*. Nos atrevemos a decir que la fe no es solamente el contenido, sino también el método y la estructura que le da forma al pensamiento teológico.

Resaltamos la observación sobre que la experiencia de creer nunca deja de ser *obra de la gracia*. Esta es una declaración teológica fundamental. A pesar de todos los esfuerzos intelectuales y críticos de quienes hacen teología desde la academia, o “desde el balcón”, la fe sigue siendo, en última instancia, un *regalo divino*. No es algo que las personas puedan producir por sí mismas, sino que es una “teología del camino” como respuesta a la iniciativa de Dios. Aquí rescatamos los pensamientos de Juan A. Mackay sobre la teología del camino escritos en 1943.⁴

No tenemos duda al afirmar que la fe, como don de la gracia y experiencia, *precede a la reflexión teológica*. El acto de creer acontece antes de construir teología sobre ese acto de fe. Sin embargo, como mencionamos antes, para que la teología se desarrolle, esa “*fe dada*” debe ser asumida, interpretada y reflexionada críticamente.

El siguiente cuadro esquematiza las principales diferencias que expusimos anteriormente. Es un cuadro sencillo sobre el cual se puede discutir más sobre estas y otras diferencias, pero no lo haremos en este artículo.⁵

4 *Prefacio a la teología cristiana* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1984).

5 Para ahondar más sobre este tema, véase: Sara Baltodano Arróliga, “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”, en *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, ed. José Enrique Ramírez Kidd (San José, Costa Rica: SEBILA, 2013), 397–432.

Características	“Yo Pienso” (Racionalismo) “Cogito, ergo sum”	“Creemos” (teología testimonial)
Fuente de verdad	Razón humana, lógica, evidencia empírica	Revelación divina, testimonio (experiencia de Dios)
Punto de partida	Duda metódica, búsqueda de la certeza indudable	Acontecimiento de la revelación, encuentro con Dios.
Naturaleza del sujeto	Sujeto autónomo, individual, constructor de conocimiento	Sujeto que responde, receptivo, en relación con Dios y la comunidad
Rol de la fe	Opinión, creencia irracional	Respuesta existencial, don, relación, compromiso
Verificación	Demostración racional, prueba empírica	Experiencia vital, transformación personal y social, testimonio de vida

Algunos aspectos para comprender la teología a partir de los testimonios

A continuación, compartimos solamente algunos aspectos generales. Sin embargo, otros aspectos importantes se irán desarrollando más adelante, tales como el carácter profético y de denuncia de las injusticias, solidaridad activa, memoria subversiva, construcción del Reino, hermenéutica bíblica, resiliencia y esperanza, descolonización, entre otros.

El primero es *la centralidad de la experiencia*. Los testimonios, como categoría teológica, *hunde sus raíces* en las experiencias humanas.⁶ Tal como lo desarrollamos en el punto anterior, las experiencias personales y comunitarias de fe se consideran puntos de partida cruciales para la reflexión teológica. No se trata solo de emociones subjetivas, sino de encuentros transformadores con lo divino que dan forma a la comprensión de las realidades socio-históricas y de Dios.

6 La teóloga española Marta María Garre Garre, considera que *sabiduría y profetismo* son probablemente las dos palabras fundamentales que contienen los ingredientes necesarios que configuran el testimonio creyente que hoy necesita nuestro mundo, en “El Testimonio como categoría teológica fundamental”, *Carthaginensia* XXXIII, núm. 63 (2017): 207–14.

El segundo consiste en *el valor del relato*. La narración de las experiencias de fe se convierte en un vehículo fundamental para comunicar y construir conocimiento teológico. Las historias de fe, las luchas, las conversiones, los compromisos y los encuentros con Dios son consideradas fuentes ricas de sabiduría teológica.⁷

Continuamos con *la polifonía de voces*. La teología testimonial tiende a ser inclusiva, valorando las voces de aquellas personas que históricamente han sido marginadas o cuyas experiencias no han sido consideradas centrales en la teología tradicional, por ejemplo, mujeres, personas de diferentes culturas, personas empobrecidas, de la diversidad sexual, entre otras. Sus testimonios ofrecen perspectivas únicas y enriquecedoras sobre la fe y, en consecuencia, sobre esos testimonios se construye teología.

El cuarto aspecto es la *contextualización*. Se reconoce que la experiencia de lo trascendental está íntimamente ligada al contexto social, histórico, cultural y político en el que se vive. Por lo tanto, la reflexión teológica debe en serio ser mediados críticamente por estos contextos y tener en cuenta cómo influyen y moldean la fe y el testimonio.

Otro aspecto es *el carácter performativo*.⁸ Los testimonios no son solamente descripciones de experiencias, sino que tienen el poder de transformar a quienes los escuchan y a quienes los comparten. Pueden generar fe, esperanza y compromiso con la acción.

7 Un ejemplo, entre muchos otros, del valor del relato es el libro de testimonios (cerca del 80% del libro) y reflexiones de hombres y mujeres que viven en condición de calle de Pablo Richard, *Ellas y ellos hablan en la calle y en el Hogar de la Esperanza. Testimonios y reflexiones* (San José, Costa Rica: DEI-Humanitas, 2012). Cuatro biblistas latinoamericanos (Chile, Colombia, Brasil y Costa Rica) resuenan y amplían el significado del libro de Pablo Richard desde diversos contextos de la región. Sandra Nancy Mansilla y Alberto Álvarez Toirac, “Teología testimonial sobre un texto de Pablo Richard: La Iglesia en la calle”, *RIBLA*, núm. 83 (2021): 11–17.

8 En la teoría de la pragmática, el concepto “performativo” se refiere a enunciados o acciones que, al ser expresados o realizados, producen un efecto en el mundo, cambiando la realidad o la situación. También se utiliza para describir cómo las acciones y comportamientos, incluso los más cotidianos, pueden contribuir a la construcción de la realidad social y de género.

Finalmente, *las relaciones interdisciplinarias*. La teología de los testimonios no necesariamente excluye otras fuentes de conocimiento teológico, sino que interpreta a la luz de las experiencias vividas y los testimonios. Busca diálogos fructíferos entre diversas fuentes de conocimiento y espiritualidades.

La teología testimonial, entonces, es un enfoque que afirma que la manera en que las personas experimentan y narran sus encuentros con lo trascendente son fuente vital y autorizada para la comprensión y el quehacer teológico. Reconoce y valida la riqueza y la diversidad de la fe vivida y busca construir una teología que resuene con las experiencias concretas de las comunidades de fe en sus propios contextos sociopolíticos, siempre como *una relación inacabada entre fe y cultura, entre tradición y reforma*.

Repercusiones y desafíos que presentan los testimonios

La teología a partir de las narraciones testimoniales tiene implicaciones significativas para la praxis y la reflexión teológica. Los desafíos nos instan a acercarnos a los testimonios con una *mirada empática pero crítica*. Es como extender una invitación a la sabiduría, para no tomar todas las narraciones al pie de la letra, sino a reflexionar seriamente sobre el origen y el significado de los testimonios, para que la teología que emerja de esos relatos sea verdaderamente liberadora y auténtica.

Una repercusión es la *revitalización de la fe*. Al centrarse en experiencias vivas, la teología puede revitalizar la fe de individuos y comunidades, haciéndolas más relevantes y significativas en la cotidianidad. Es importante reconocer que las experiencias humanas son complejas y que lo espiritual, lo psicológico y lo social están intrínsecamente ligados. Los testimonios no son solamente “espirituales”, sino que están mediados por la psique de las personas y sus contextos sociohistóricos.

Una segunda repercusión es *ser puente entre culturas, espiritualidades y tradiciones*. Los testimonios pueden servir como puentes de diá-

logo y comprensión entre diferentes tradiciones religiosas y culturas, revelando las experiencias humanas de búsqueda de sentido, compromisos y conexiones con lo trascendente. También, al tener *capacidad de interrelacionarse con otros conocimientos y sabidurías*, la teología de los testimonios no debe verse como una alternativa excluyente a otras formas de teología, sino como una aliada valiosa que enriquece la comprensión de la fe a través del lente de la experiencia.

Otra repercusión de la teología testimonial es su *carácter desafiante a las estructuras de poder*. Al dar voz a las experiencias individuales y comunitarias, especialmente a aquellas personas o pueblos marginados por la colonialidad o cuyas voces han sido silenciadas por la discriminación, la teología confronta las estructuras de poder teológicas, eclesiales tradicionales y sociopolíticas.

Uno de los desafíos consiste en el *riesgo de subjetivismo excesivo*. Hemos de evitar caer en un subjetivismo radical donde cada experiencia individual se convierta en la única verdad válida, sin diálogo ni discernimiento comunitario.

El otro desafío es la *necesidad de discernimiento*. Es crucial desarrollar herramientas de discernimiento con metodologías, criterios o marcos conceptuales que nos ayuden a ver y comprender los testimonios de forma más enfática y crítica, distinguiendo entre experiencias genuinas de lo sagrado y proyecciones psicológicas o interpretaciones erróneas.

Por ejemplo, alguien podría interpretar un deseo personal de venganza como “justicia divina”, cuando en realidad es una proyección de su propia ira. Sin discernimiento, cualquier “testimonio” podría ser usado para justificar ideologías fundamentalistas opresivas, fanatismos o manipulaciones.

¿Qué disciplinas teológicas y pastorales tienen sus raíces en los testimonios de fe?

Como decíamos antes, la teología que se construye a partir de los testimonios, al arraigarse en la experiencia vivida de fe y lucha, establece una marcada interrelación con diversas disciplinas académicas y pastorales, enriqueciendo su comprensión y ampliando su alcance. Desde las ciencias sociales se obtienen herramientas para analizar críticamente el sufrimiento, la memoria histórica, la identidad y los procesos de concientización que subyacen a los testimonios.

Sin duda existen otras teologías que se construyen a partir de los testimonios, pero aquí solamente destacaremos algunas de ellas: Teologías Ancestrales de Abya Yala, Teologías Feministas, Teología Negra, las pastorales en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y la Teología Práctica.

Estas teologías surgen de las experiencias de opresión y lucha de las personas empobrecidas, oprimidas y discriminadas para reflexionar sobre lo trascendental y la fe personal y comunitaria. Los testimonios de sufrimiento y esperanza son centrales, priorizando, de esta forma, la ortopraxis sobre la ortodoxia como principio epistemológico.

Podemos decir que la teología a partir de los testimonios es una forma específica y radical de Teología Práctica, que sitúa los testimonios y narraciones en el centro de su reflexión. Ambas *se encuentran en la praxis*, buscando que la fe no se convierta en una teoría abstracta, sino en una fuerza viva que transforma la realidad y que se nutre de la experiencia concreta de la vida en el mundo.

Las diversas pastorales facilitan los procesos de descubrimiento y expresión de los testimonios a través del compartir de sus experiencias espirituales, sociales y emocionales. En muchas tradiciones religiosas, las narrativas de conversión, de encuentro con lo divino o de sanación son formas poderosas de testimonio que edifican la fe de la comunidad y ofrecen una comprensión experiencial de la acción de Dios. Las mediaciones de orientación y apoyo emocional, social y espiritual, pue-

den acompañar a las personas y comunidades para comprender mejor sus experiencias.

Antes de seguir adelante, deseamos aclarar que explorar las teologías individualmente es crucial aclarar que esta separación, un tanto artificial, obedece puramente a *razones prácticas y pedagógicas* para facilitar su comprensión. En la realidad, sin embargo, éstas se construyen de manera aislada, sino que forman tejidos complejos y dinámicos donde cada hilo influye y se entrelaza con los demás.

Por ejemplo, las experiencias de mujeres negras campesinas empobrecidas no es simplemente la suma de las opresiones de las categorías de género, racialización y estado socioeconómico, sino una *vivencia kyriarcal única* que conforma sus testimonios y sus reflexiones teológicas desde sus contextos. El concepto de *kyriarquía*⁹ es un término analítico y crítico que describe un sistema social complejo donde se entrelazan y refuerzan múltiples sistemas de dominación. Es decir, estos sistemas de dominación no operan de forma aislada, sino que se entrecruzan y se refuerzan mutuamente.

Esta interrelación dialógica no solo se adentra en la comprensión teológica de la realidad, sino que también impulsa una praxis liberadora reflexionada y comprometida.

9 El neologismo *kyriarquía* fue acuñado en 1992 por la teóloga feminista católica Elisabeth Schüssler-Fiorenza para superar las limitaciones del concepto de “patriarcado” al analizar las estructuras de opresión desde una perspectiva sistémica. Es una extensión interseccional con la intención de redefinir la categoría analítica de patriarcado más allá del concepto de género. Cf. *Los caminos de la sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista* (Santander, España: Sal Terrae, 2004).

Así que, aunque las desmenucemos es vital recordar que estas conexiones forman un entramado indivisible y dinámico, el cual refleja la *complejidad interconectada* de la opresión y la liberación en el mundo real.

Las pastorales de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)

La narración de testimonios y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) es inherente, especialmente en el contexto de Abya Yala. Las CEBs no sólo son un espacio privilegiado donde la teología se construye, sino que también son su principal expresión.

¿Podemos considerar las CEBs como “lugar teológico”?

Sí, creemos que así es. Es el acto primero de la Circularidad Hermenéutica. La práctica de las CEBs, con sus celebraciones, reflexiones y acciones, proporcionan el contexto para la teología. Ésta surge de la experiencia de fe compartida, de la identificación con los problemas de los más necesitados, y de la búsqueda de una praxis liberadora a partir de la hermenéutica bíblica y lectura de su contexto sociopolítico.

Las experiencias son el punto de partida. Las CEBs nacen y se desarrollan desde la experiencia de fe y vida de las comunidades compuestas en gran medida por personas empobrecidas y marginadas. Las experiencias compartidas, marcadas por la opresión, la injusticia, pero también por la resistencia y la esperanza, son *locus* teológicos fundamentales. Las CEBs son lugares donde estas historias se transmiten, se comparten y se interpretan a la luz de la fe.

El objetivo *es dar voz de los sin voz*. Históricamente, las jerarquías eclesásticas y las teologías dominantes no siempre han escuchado o validado las experiencias del laicado y, menos aún, de las personas empobrecidas. Las CEBs, al ser espacios de mayor participación horizon-

tal, permiten que las voces sean escuchadas y se conviertan en “testimonio” que interpela y transforma la reflexión teológica.

En las CEBs, la fe no es una doctrina abstracta, sino más bien una praxis viva y comprometida, es decir *praxis y reflexión*. La acción por la justicia, la solidaridad y la transformación social es inherente a su existencia. La reflexión teológica en las CEBs surge de esta praxis, a menudo utilizando el método “ver, juzgar, actuar”, donde el “ver” implica la observación atenta de la realidad y la escucha de los testimonios.

La teología de los testimonios nutre la identidad y la misión de las CEBs

En el acto segundo de la Circularidad Hermenéutica, la teología testimonial *revitaliza la esencia y el propósito* de las CEBs de varias formas.

En primer lugar, *fortalece de la fe encarnada*. Al validar y reflexionar sobre las narraciones de vida de los miembros de las CEBs, la construcción teológica que la comunidad hace les ayuda a reconocer la presencia de Dios en sus luchas cotidianas. Esto fortalece una fe encarnada, que no huye de la realidad, sino que se compromete con ella.

En segundo lugar, promueve la *conciencia profética y de denuncia*. Los testimonios en las CEBs se convierten en una herramienta para la conciencia crítica y profética. Las narraciones de injusticia y sufrimiento no son solamente lamentos, también son denuncias, llevando a las comunidades a un compromiso más activo con la transformación social y la construcción del Reino de Dios aquí y ahora—*praxis-reflexión-praxis*.

En tercer lugar, *la lectura popular de la Biblia* (LPB) es un pilar fundamental para la construcción de la teología contextualizada y comunitaria. La lectura de la Biblia no es académica, sino existencial. Se leen los textos sagrados a la luz de las propias experiencias, buscando respuestas a los desafíos que enfrentan desde los *lugares interpretativos*.

Los testimonios de las luchas de resistencia y victorias bíblicas (como el Éxodo) resuenan con sus propias historias de liberación.¹⁰

Finalmente, a través de la *dinámica de las liturgias* en las CEBs (Lectura Popular de la Biblia, reflexiones compartidas, cantos que narran sus luchas, oraciones comunitarias que expresan sus esperanzas y celebraciones que evocan sus experiencias de fe y resistencia), se genera una *teología popular*. Esta es una reflexión teológica que surge *desde y para* el pueblo, en un lenguaje accesible y relevante para sus vidas. Esta teología es inherentemente testimonial, ya que parte de sus propias narrativas.

No debemos dejar de mencionar que en América Latina y el Caribe, lideresas, líderes y miembros de las CEBs han sido víctimas de persecución, desaparición, martirio, tortura y asesinato, todo ello debido a su compromiso irrenunciable con la justicia. Sus vidas y sus muertes se han convertido en testimonios de fe radical y amor, que son fuente de inspiración y reflexión teológica para las comunidades y para la teología de la liberación en general. El asesinato de Monseñor Óscar Romero en El Salvador es un ejemplo paradigmático de cómo la voz

10 Se podría nombrar a muchas personas que son y han sido referentes del Movimiento de Lectura Popular de la Biblia (LPB) en América Latina y el Caribe, sin embargo, aquí solamente mencionaremos a dos de ellas. La primera persona es Carlos Mesters, quien quizás sea el referente más conocido y prolífico de la LPB. En Brasil él dedicó su vida a hacer que la Biblia fuera accesible y relevante para las comunidades pobres y transformando las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) como círculos bíblicos. Su metodología es sencilla, pero clara: partir de la vida, ir al texto, y volver a la vida para la acción transformadora. Ha escrito numerosos folletos y libros en un lenguaje sencillo que han sido ampliamente utilizados por millones de personas. Un ejemplo, entre muchos otros, es: *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Biblia* (Navarra, España: Verbo Divino, 2013).

La segunda persona que queremos nombrar como referente del Movimiento LPB es Silvia Regina de Lima Silva, biblista brasileña que ha investigado y escrito sobre la LPB desde una perspectiva crítica y decolonial, analizando cómo las comunidades reinterpretan los textos sagrados en sus propios contextos de opresión y resistencia, ver: “Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia”, *Pasos*, núm. 151 (2011): 22–30.

profética se gesta en la escucha atenta de los testimonios de su pueblo oprimido.¹¹

Un lamentable ejemplo lo encontramos en la comunidad de El Mozote, El Salvador. Tras la brutal masacre de 1981, donde miles de civiles fueron asesinados, los sobrevivientes de las CEBs no únicamente contaron las historias de su dolor y la violencia, sino que sus testimonios se convirtieron en la fuente viva de su fe. En sus reuniones clandestinas, reinterpretaban la pasión de Cristo a la luz de sus propios muertos y la resurrección como la persistencia de su lucha por la justicia y la verdad. Así, su experiencia de fe vivida en medio del genocidio nutrió una teología que no solamente recordaba a las víctimas, sino que también impulsaba a la comunidad a buscar la verdad y la reparación, transformando el horror en un poderoso testimonio de resistencia y esperanza.

Teología Negra

La Teología Negra ha construido un gran compromiso con las experiencias vividas de las comunidades marginadas, así como con la denuncia de la opresión y la búsqueda de liberación. La Teología Negra,

11 Reconocemos completamente que existen cientos de mártires con nombres que no son tan famosos ni reconocidos como los de Monseñor Oscar Arnulfo Romero (El Salvador), el Padre Rutilio Grande, S.J. (El Salvador) o Wenceslao Peder nera (La Rioja, Argentina). Desconocemos muchos nombres y, precisamente, la ausencia de sus nombres en la historia subraya la brutalidad de la represión y la intención de borrar la memoria de la resistencia de los grupos de base. Sin embargo, su sacrificio es un testimonio silencioso que sigue interpelando a la conciencia y a la teología.

de hecho, puede ser considerada una de las expresiones más poderosas del quehacer teológico a partir de los relatos, al estar anclada en una experiencia específica de opresión y resistencia con una compleja interacción de racialización, empobrecimiento, espiritualidades ancestrales y cultura.

Aunque no siempre se definan estrictamente como teólogas o teólogos, muchas de las personas que participan en los movimientos sociales y académicos afrodescendientes en países como Colombia, Ecuador, Perú, Cuba, Costa Rica, México, entre otros, realizan reflexiones sobre la espiritualidad, la resistencia, el espíritu utópico sin dejar de ser contestatario y la dignidad que alimenta la Teología Negra latinoamericana y caribeña.¹²

12 En esta nota, mencionamos solamente algunos nombres, conscientes de que esta lista es solo una muestra y no abarca la totalidad de quienes merecen ser reconocidos: Maricel Mena López (Colombia): *Pensando en una teología negra feminista de liberación* (La Habana: Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr., 2003). Grupo Atabaque (Brasil). Cleusa Caldeira y Francisco das Chagas de Albuquerque (Brasil): “Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial”, *Theologica Xaveriana* 72 (el 4 de febrero de 2022): 1–27. Pedro Acosta Leyva (Colombia): “Crónicas de la afronegritud en América: La autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la tradición cristiana” (Tesis de Doctorado en Teología, São Leopoldo, Universidad de São Leopoldo, 2009). Agustina Luvis Núñez (Puerto Rico): “Religión, género y negritud. Entrevista a Agustina Luvis-Núñez”, Podcast, *Negras* (Universidad de Puerto Rico: Cadena Radio, el 20 de febrero de 2020). Tirsia Ventura (República Dominicana / Costa Rica): *Relación entre Biblia y Culturas: Un abordaje desde personas afrodescendientes de Limón, en Costa Rica* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009). Quince Duncan (Costa Rica): “El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”, *Istmo*, núm. 10 (2005). Silvia Regina de Lima: “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña”, *RIBLA* 2da. edición, núm. 19 (2000): 37–45.

El asesinato de la lideresa Maria Bernadete Pacífico Moreira,¹³ conocida como Mãe Bernadete Pacífico, es un ejemplo trágico de la intersección entre la teología testimonial y la Teología Negra en América Latina. Su incansable defensa del territorio quilombola, compromiso, denuncia y asesinato en el 2023 son testimonios elocuentes que resuenan grandemente en ambas teologías. El testimonio de Mãe Bernadete se enmarca en siglos de historia de opresión y resistencia del pueblo negro en Brasil. Su lucha por la tierra quilombola es una extensión de la búsqueda de libertad iniciada por los esclavos fugitivos. La Teología Negra valida esta experiencia como punto de partida para comprender a Dios, quien se identifica con el sufrimiento y la liberación del pueblo negro.

Como Ialorixá, Mãe Bernadete representaba también la fuerza de las religiones afrobrasileñas como expresiones de fe y resistencia contra el racismo y la opresión. Su espiritualidad no era ajena a su lucha política. Por el contrario, era su fuente de fuerza y legitimidad. Su asesinato en su *terreiro* (lugar de culto) resalta la persecución no solo física, sino también religiosa y cultural que enfrentan las comunidades negras. El hecho de ser una mujer negra hace de su martirio un testimonio aún más potente para la Teología Negra y Afrofeminista. Desde una perspectiva kyrialcal, su cuerpo de mujer se convierte en el lugar donde convergen y se entretajan las opresiones de género y racialización, pero, al mismo tiempo, donde se manifiesta una fe que resiste a todas esas formas de violencia.

- 13 Mãe Bernadete fue una destacada lideresa quilombola en comunidades afrodescendientes que son remanentes de los antiguos quilombos, asentamientos de esclavos fugitivos en Brasil. Fue la coordinadora nacional de la Coordinación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolaa (CONAQ) y una *Ialorixá, sacerdotisa* de Candomblé. Residía en el Quilombo Pitanga dos Palmares, en Simões Filho, Bahía, y había dedicado su vida a la defensa de los derechos territoriales de su comunidad y a la lucha contra el racismo y la violencia.

Creemos que la Teología Negra se construye directamente de la *experiencia histórica y presente del racismo*, la esclavitud, la discriminación y la resistencia. La experiencia negra en Abya Yala es el punto de partida y la hermenéutica para toda la reflexión teológica. Por esa razón James Cone,¹⁴ el “padre” de la teología negra de la liberación en EE. UU., afirmó que la experiencia negra es el lugar (locus) de la Teología Negra porque encarna los testimonios de manera paradigmática. Los relatos de resiliencia, fe en medio de la adversidad, espiritualidad de resistencia y clamor por justicia de las comunidades negras son testimonios de vida que revelan aspectos únicos de la relación entre Dios y la humanidad oprimida. La Teología Negra es, por su propia naturaleza, una teología construida sobre los testimonios y los relatos existenciales de la diáspora africana forzada en un mundo racista.

Cuando se afirma que “Dios es negro”, ésta no es una afirmación sobre el color de piel de Dios, sino una declaración teológica radical de que Dios se identifica plenamente con quienes la sociedad ha racializado y deshumanizado.

La Teología Negra afirma una *teología de la cruz* que ve la presencia de Dios en el sufrimiento y la humillación, y una *teología de liberación* que ve la acción de Dios en la lucha por la justicia. Los testimonios de los afrodescendientes son la prueba viva de esta identificación divina.

También, genera una potente *voz profética* que denuncia las estructuras de injusticia que producen sufrimiento. Los testimonios, en sí mismos, son actos de desenmascaramiento, resistencia y denuncia. Validar estos relatos es fundamental para desafiar las narrativas dominantes que minimizan o niegan el impacto del racismo.¹⁵ Cuestionan no únicamente la ideología racista, sino también cómo *las institucio-*

¹⁴ *Teología negra de liberación* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973).

¹⁵ Cleusa Caldeira, teóloga brasileña reflexiona sobre la teología negra desde una perspectiva decolonial, analizando cómo el racismo y la colonialidad del saber han afectado la comprensión de la fe y la práctica teológica. Su trabajo busca descolonizar la teología y generar una reflexión que parta de la pluralidad de las experiencias afrodescendientes. Cf. Caldeira y das Chagas de Albuquerque, “Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial”.

nes eclesiásticas han sido cómplices o beneficiarias de la opresión racial. Exige un cristianismo que no sea una religión de la opresión, sino de la liberación.

Además, hace una *relectura radical de la Biblia* y las tradiciones eclesiales que es fuente de esperanza y empoderamiento. De esta forma, los testimonios de fe y celebración de resistencia de las comunidades negras y la memoria histórica colectiva de luchas y mártires¹⁶ (a menudo expresados en himnos, sermones y narrativas orales), son la base para una relectura liberadora de las Escrituras. La hermenéutica bíblica permite que la Biblia se convierta en una “palabra viva” que ilumina su propia experiencia de opresión y liberación.

La Teología Negra, a través de los testimonios, se asegura que la memoria de la opresión y la resistencia continúen siendo un motor para la fe y la acción transformadora.

Teologías Ancestrales de Abya Yala

Antes de seguir adelante, Jocabed Solano¹⁷ hace una aclaración importante sobre el término “teología” en el contexto de los pueblos originarios de Abya Yala:

-
- 16 Muchas veces, el asesinato de lideresas y líderes negros se inscribe en conflictos por la tierra, el territorio, la defensa del medio ambiente, la lucha contra el racismo estructural, o la defensa de los derechos humanos en general. La línea entre el “martirio por la fe” y la “muerte por la causa de la justicia social” es difusa y a menudo confluyen.
- 17 Jocabed se presenta de la siguiente forma: “An Jocabed Reina Miselis Ye Nugga. Mi familia es enorme, somos aproximadamente 82,000 personas de los Gunadules en territorio panameño y colombiano. Cuando me ¿preguntan be bialidi? (de donde eres), respondo de la tierra del cangrejo (Carti Sugdub) y de donde sale el sol (Dad Naggued Dubbir)”. Cf. “Acerca de mí”, *Jocabed Solano* (blog), el 8 de marzo de 2018. Actualmente, Jocabed es directora de Memoria Indígena, y doctoranda en estudios teológicos con énfasis en teología indígena en NAIITS, (que es una comunidad de aprendizaje de teólogos nativos americanos, en Canadá, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda).

Primero, hay que aclarar que es necesario problematizar el concepto de teología indígena/india *abya-yalense*, ya que el concepto de “teología” per se procede de Occidente; al igual que la filosofía, la palabra es un préstamo que el mundo occidental tomó del helenismo. Sin embargo, los teólogos/as indígenas cristianos bien han dicho que, aunque el concepto tiene de Occidente, no así la práctica y el acercamiento como tales, ya que tanto los pueblos indígenas como los demás pueblos en el mundo, han hecho “teología”. Incluyendo al pueblo *gunadule*. La teología indígena antes de la invasión de 1492 tenía sus propios rostros; pensar que carecían de conceptualizaciones sobre Dios es un craso y grave error del ayer y de hoy.

(...)

Otros prefieren hacer la distinción entre teología y espiritualidad, porque la espiritualidad no encierra solo el hecho de entender la relación con Dios desde lo cognitivo, sino también desde lo relacional y lo concreto de la vida, reconociendo el mover de la *Ruah* en los pueblos indígenas del *Abya Yala* en las maneras pluriversas de cosmoexistir y cosmovivir.¹⁸

No se trata de “cristianizar” a las teologías ancestrales, sino de reconocer su sabiduría y su capacidad para dialogar con la fe cristiana desde un lugar de respeto mutuo y de lucha compartida.

Revisamos algunos aspectos importantes.

El primero es sobre el *locus teológico de la tierra y el territorio*. Para los pueblos originarios, la tierra (Pachamama, Ñuke Mapu, Yvy Marãe’ỹ, Inti Wawa, Ix Ulew, entre otros nombres)¹⁹ no es solo un recurso, sino un ser vivo, una madre, el centro de su cosmovisión y su relación con lo sagrado. La espiritualidad está naturalmente ligada al territorio, a los ciclos de la naturaleza y a la relación armónica entre toda la creación.

18 “Una mirada histórica de la Teología Indígena en el Abya Yala ¿Comunidades de fe silenciadas en Abya Yala?”, *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (blog), el 4 de marzo de 2024.

19 Estos nombres no son sólo palabras, sino que encierran complejas cosmovisiones, relaciones espirituales y éticas con el entorno. Son expresiones de una teología viva que se manifiesta en la relación intrínseca de los pueblos con sus territorios.

La persecución no es únicamente contra las personas, sino contra la vida misma de la Madre Tierra y contra las cosmovisiones que la sustentan. Los testimonios indígenas revelan un clamor por la defensa de la vida en su totalidad, no solo humana, sobre el despojo de tierras, la destrucción ambiental y la imposición cultural. De esa forma interpellan a la teología a reconocer el territorio como un lugar sagrado de revelación y de martirio, el “martirio de la tierra”, abriendo paso a la ecoteología y al ecofeminismo.

El segundo aspecto gira alrededor *de las sabidurías ancestrales como fuente de verdad*. Las Teologías Ancestrales poseen gran sabiduría sobre la relación con la naturaleza, la comunidad, el tiempo cíclico, la interconexión de todo lo existente y el buen vivir (sumak kawsay, ñan-dereko). Esta sabiduría se transmite a través de rituales, mitos, prácticas comunitarias y la vida misma desafiando la racionalidad y el antropocentrismo. Los testimonios de ancianas, ancianos indígenas no son solo relatos de dolor, también son de una gran comprensión de la vida y de lo divino.

El diálogo ecuménica e intercultural permite que las categorías bíblico-teológicas se enriquezcan y se deconstruyan. Para ese efecto Sofía Nicolasa Chipana Quispe²⁰ propone lecturas interculturales de la Biblia que necesitan partir de una actitud crítica que no solamente cuestione a la matriz colonial que se extiende a ciertas interpretaciones de los textos bíblicos, que sostienen la estigmatización de la idolatría respecto a los otros modos de sentir y vivir con lo sagrado. Chipana Quispe termina diciendo que la interculturalidad crítica implica salir de las perspectivas bibliocéntricas, para reconocer y validar las palabras sagradas expresadas de múltiples formas por los pluriversos que habitan Abya Yala desde tiempos milenarios.²¹

20 Teóloga boliviana, miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala y de la Comunidad de Teología y Pastoral Andina de Perú, Bolivia y Argentina. Ha trabajado con redes dedicadas a la reflexión teológica y la articulación de saberes, sabidurías y espiritualidades.

21 “Textos y tejidos: Lecturas interculturales de la biblia en Abya Yala”, *Siwo Revista de Teología* 16, núm. 2 (el 24 de agosto de 2023): 1–23.

De esta forma podremos enriquecer categorías teológicas, la noción de “salvación” se expande a la *armonía cósmica*, la “gracia” se manifiesta en la *reciprocidad con la Madre Tierra*, y la “comunidad” se amplía para incluir a todos los seres vivos, a *todo el cosmos*.

El tercer aspecto se refiere a la *memoria y resistencia frente a la colonialidad*. Las teologías ancestrales son teologías de resistencia frente a siglos de colonialismo, evangelización forzada y despojo. La memoria ancestral de la dignidad, la resiliencia y la espiritualidad propia es un pilar fundamental de su identidad y supervivencia.

Al escuchar las narraciones y las crónicas de genocidio, de la violencia colonial y la resistencia indígena, la teología se transforma en una *teología decolonial*. Reconoce que la opresión no es solo socioeconómica, sino también epistémica y espiritual. También, demandan a la teología a una autocrítica sobre el papel de las instituciones cristianas en la colonización y a una *reparación histórica*. La lucha por la liberación se entiende como un proceso de descolonización de la mente y del espíritu, que recupera las identidades y espiritualidades ancestrales.

El cuarto aspecto son los conceptos de *centralidad de la comunidad y la relacionalidad*. Este aspecto es significativo y desafía radicalmente las concepciones dominantes. No se trata solo de una diferencia en los ritos funerarios, sino de una cosmovisión que redefine la existencia misma. Las teologías ancestrales dan un énfasis primordial en la comunidad (ayllu, marka, tequio, minga / minka, calpulli) y en la interrelación de todos los seres (humanos, animales, plantas, espíritus) y el cosmos. La salvación no es individual, sino comunitaria y cósmica. Los testimonios de las CEBs ya enfatizan la comunidad, pero el encuentro con las teologías ancestrales fortalece esta dimensión, mostrando cómo la espiritualidad se vive en la red de relaciones y la responsabilidad compartida.

De esta forma, la teología se enriquece con la comprensión indígena de una *comunidad más allá de lo humano*, donde el bienestar individual está unido al bienestar colectivo y al equilibrio con la naturaleza.

za: Sumak Kawsay (quechua) / Suma Qamaña (aymara) y Ñandereko (guaraní).

El quinto aspecto se relaciona con *la muerte y la vida como continuidad*. A diferencia de las Teologías Ancestrales, en el cristianismo predomina una visión lineal del tiempo: nacimiento, vida, muerte y un posible “más allá” como destino final. La muerte es vista como el fin de la existencia terrenal y una separación radical de los vivos. El duelo se centra en la ausencia y la pérdida definitiva del ser querido en este plano.

En cambio, las Teologías Ancestrales tienen una visión cíclica de la vida y la muerte, donde la muerte no es el final, sino una transformación y un retorno a la Madre Tierra, manteniendo una conexión con las ancestras y los ancestros. Para muchos pueblos indígenas, la vida y la muerte son parte de ese *ciclo perpetuo de transformación y regeneración*. La muerte no es el fin. Más bien, es una transición hacia otra forma de existencia o un paso a otra dimensión de la vida. Por ejemplo, el *Ukhupacha* o mundo de abajo en la cosmovisión andina, no es un infierno, sino un lugar de origen y retorno. Los ancestros no se van del todo, sino que permanecen en el territorio, en la memoria, en los sueños, en las fuerzas de la naturaleza y en los rituales, manteniendo una *conexión activa y vital con la comunidad de los vivos*.

Se abre un diálogo sobre el significado de la vida y la muerte más allá de las categorías occidentales, permitiendo una comprensión más profunda de la resiliencia y de la esperanza en medio del exterminio. Es así como vemos que el asesinato de un líder o un miembro de la comunidad no es el final de su lucha, sino una *semilla que fructifica* en la resistencia continuada. El mártir no “desaparece” de la comunidad, sino que su espíritu, su memoria y su legado se integran en la tierra, en los ríos, en los árboles y en el corazón de los sobrevivientes, inspirando nuevas formas de vida y resistencia. La muerte violenta es denunciada, pero la vida del mártir se inscribe en la *continuidad de la vida del pueblo y del cosmos*.

La vida y muerte de Berta Cáceres, líder indígena Lenca en Honduras, encarnan principios que resuenan fuertemente con la Teología Ancestral. Fue asesinada en el 2016 después de años de haber recibido amenazas contra su vida mientras protestaba en contra del proyecto de una presa hidroeléctrica en el Río Gualcarque, lo cual implicaría tanto afectaciones medioambientales como vitales para el pueblo Lenca como la interrupción del suministro de agua y alimentos para la comunidad. Al formar parte de su pueblo, ella participó en muchos de sus ritos y tradiciones lencas ancestrales, entre ellos, la compostura.

El testimonio de Berta Cáceres de una vida de resistencia heredada de sus ancestros contra el despojo territorial y el racismo ambiental que sufren los pueblos originarios y el martirio de su asesinato, se convierte en una poderosa fuente de reflexión teológica. Su voz y la de su pueblo, al denunciar la opresión sistémica y al clamar por la justicia socioambiental desde su espiritualidad arraigada en su cosmovisión, nutren una teología testimonial decolonial. De esta forma reconoce la presencia de Dios en la lucha de los oprimidos, valida sus experiencias de discriminación y violencia, y convierte su clamor en una denuncia profética que busca la liberación de la vida en todas sus dimensiones, incluyendo la de la Madre Tierra.

Teologías Feministas

La Teología Feminista comparte puntos significativos que enriquecen el discurso teológico, especialmente desde perspectivas de liberación al procurar subvertir narrativas dominantes y dar voz a quienes han sido históricamente marginados.

Las Teologías Feministas critican radicalmente a las estructuras patriarcales presentes en la teología, la Iglesia y la sociedad en general. Su objetivo es denunciar el androcentrismo (la visión del mundo centrada en el hombre) y el sexismo, y reconstruir la teología desde una perspectiva que valore la dignidad, la experiencia y el papel de las mujeres. Se presenta como una teología de la liberación, buscando la equidad, el desarrollo pleno de la dignidad humana y la autonomía de cada persona, tanto mujeres como hombres. Examina críticamente textos bíblicos y tradiciones eclesásticas que han justificado la subordinación femenina, buscando nuevas hermenéuticas liberadoras.

Vamos a nombrar cinco aportes que permiten el enriquecimiento de la teología, conscientes que hay otros aspectos que no mencionamos en este artículo.

Comenzamos con *el primado de la experiencia*, que comparte con las otras teologías que hemos visto aquí. Parten de la experiencia vivida como fuente teológica fundamental. La Teología Feminista parte de los relatos de la fe en situaciones límite y testimonios de la opresión de género. También ofrece un marco para que las mujeres narren sus propias historias de fe y resistencia frente al patriarcado, validando su testimonio como una fuente teológica legítima.

Además, la Teología Feminista es esencialmente *crítica de los sistemas de poder* que generan injusticia. Exponen las estructuras patriarcales (políticas, económicas, sociales) que causan sufrimiento al revelar cómo las diferentes formas de opresión kyriárquica (incluido el sexismo, el racismo y el clasismo) se entrelazan y afectan la vida de todas las personas.

También, hace una *opción preferencial por las personas oprimidas y discriminadas* solidarizándose con aquellas mujeres y niñas cuyas voces han sido silenciadas a través de las generaciones. Se sitúa sororalmente con las mujeres que han sido invisibilizadas y subordinadas. Esta convergencia permite una reflexión teológica que no solo identifica la injusticia, sino que también busca activamente la liberación y el empoderamiento de quienes sufren.

Añadimos otro aporte de la Teología Feminista que consiste en *la relectura de las tradiciones y las Escrituras*. El movimiento de la hermenéutica bíblica se ha consolidado por décadas impulsado por biblistas y teólogas feministas. La teología feminista ha desarrollado metodologías hermenéuticas para releer los textos sagrados, descubriendo elementos liberadores y cuestionando interpretaciones androcéntricas. Al poner la experiencia de la fe de las mujeres en el centro de la palestra, también invita a una relectura de las tradiciones que resuene con las vivencias de ellas en las comunidades de fe. Esto crea un espacio para que los testimonios de mujeres oprimidas se conviertan en lentes a través de los cuales se interpreta la Biblia y las tradiciones eclesiales, desvelando nuevas comprensiones de Dios y de la salvación.

Un último aporte que deseamos mencionar es el *desarrollo de nuevas categorías teológicas y lenguajes teológicos* que desafían los modelos tradicionales. Revisemos algunas de ellas que también comparte con las otras teologías que hemos revisado en este artículo.

La Teología Feminista, lejos de ser una simple adición o un apéndice a la teología tradicional, representa una *relectura radical, crítica y transformadora* de la fe cristiana, y de la reflexión sobre lo divino, desde la perspectiva y la experiencia de las mujeres. Sus bases teológicas se asientan en un intenso cuestionamiento de las estructuras de poder que han dominado la teología y las religiones a lo largo de la historia.

Una de las categorías teológicas es que *experiencia de las mujeres es fuente teológica primaria*. Esto significa que las vivencias de las mujeres, sus sufrimientos, alegrías, opresiones, luchas por la dignidad, relaciones, y su quehacer cotidiano, no son meros objetos de estudio, sino el punto de partida y el lugar de revelación donde se descubre la presencia de Dios y se articula la fe. Esta experiencia se contrapone a la teología tradicional, que a menudo se ha construido desde una perspectiva masculina y androcéntrica, invisibilizando o minimizando la voz de las mujeres.

En segundo lugar, la teología feminista se caracteriza por una *crítica contundente al patriarcado y a la kyriarquía*. Denuncia cómo las

estructuras de poder basadas en el dominio masculino (patriarcado) y la intersección de múltiples sistemas de opresión que se entretajan (kyriarquía) que incluye género, racialización, empobrecimiento, sexualidad y otras, han distorsionado la comprensión de Dios y han justificado la subordinación y la violencia contra las mujeres. Se argumenta que cualquier teología que perpetúe o legitime estas opresiones es una *anti-teología*, pues contradice la esencia liberadora y de justicia de lo divino.

Un tercer elemento clave es la *hermenéutica de la sospecha*. Leer la Biblia y los textos tradicionales con una mirada crítica para desvelar los sesgos patriarcales, las exclusiones y las manipulaciones que han silenciado las voces de las mujeres o las han presentado de forma estereotipada. A la vez, aplica una *hermenéutica de liberación y la imaginación liberadora* para rescatar y visibilizar las figuras, acciones y testimonios de mujeres en la Biblia como profetisas, lideresas, discípulas de Jesús que desafían las normas patriarcales y encarnan un mensaje liberador.

Finalmente, la teología feminista busca *rearticular la imagen de Dios y la cristología*. Se cuestiona el lenguaje exclusivamente masculino para referirse a Dios, explorando metáforas femeninas y neutras de la divinidad como Diosa, Madre, Sofía/Sabiduría, Ruah/Espíritu, la “Red de la Vida”, lo que permite una comprensión más inclusiva y menos jerárquica de lo divino.

En cuanto a Cristo, se le interpreta como un *liberador y compañero de las oprimidas*, cuya vida y mensaje desafiaron las normas sociales y religiosas de su tiempo, promoviendo relaciones de igualdad y dignidad. Todo esto culmina en una *praxis transformadora*: la fe, para la teología feminista, debe traducirse en acciones concretas que desmantelen la opresión, promuevan la justicia de género y construyan comunidades donde la dignidad y la plenitud de vida sean una realidad para todas las personas y para toda la creación.

A continuación, consideramos el testimonio de independencia de las mujeres zapatistas en Chiapas, México, y su impacto en la Teología

Feminista que, al mismo tiempo, se entrelaza con las Teologías Ancestrales de Abya Yala.

Desde el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, las mujeres indígenas de Chiapas han emergido como figuras centrales, no solo en la lucha armada y política, sino también en la construcción de una nueva sociedad. Sus voces, a menudo silenciadas por siglos de opresión colonial, de género y de clase, se ha convertido en un potente testimonio.

La *Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN*, proclamada en 1994 es un documento revolucionario que fue impulsado por las mujeres zapatistas es asumido como un parteaguas para los feminismos en Abya Yala que se vieron interpelados por sus demandas antirracistas, anticapitalistas y antipatriarcales.

Esta ley establece derechos como el de la participación política, al trabajo digno, a la educación, a elegir pareja, a no ser maltratadas ni física ni sexualmente, a decidir sobre sus propios cuerpos y el número de hijos.²²

Esta ley, nacida de la praxis y los testimonios de las mujeres indígenas es, en sí misma, una expresión teológica feminista.

Teología Práctica

La Teología Práctica tiene una gran sinergia con las otras teologías aquí compartidas, pues todas priorizan la praxis y las experiencias concretas como punto de partida y llegada de la reflexión teológica.

22 R. Aída Hernández Castillo, “La ley revolucionaria de las mujeres: Una justicia nueva para las indígenas”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 64 (2023): 50–55.

Las disciplinas de la Teología Práctica, también conocida históricamente como Teología Pastoral, examinan y reflexionan críticamente sobre la vida y las prácticas de la fe cristiana en contextos específicos. No buscan solo describir lo que las comunidades de fe “deberían” hacer, sino reflexionar sobre lo que efectivamente “hacen” y cómo la fe se encarna en la realidad cotidiana.

Utilizan la circularidad hermenéutica, partiendo de la vida comunitaria, la educación de la fe, la liturgia, el acompañamiento pastoral y el compromiso social de los creyentes. Su objetivo es generar conocimiento teológico que parte de las expresiones testimoniales de las comunidades de fe. Las preguntas centrales de la teología práctica podrían resumirse en “qué creemos”, “por qué lo creemos” y “cómo lo llevamos a la praxis”. De forma sencilla responden a las mediaciones de la circularidad hermenéutica como proceso de autoevaluación de la propia comunidad, no de gente que viene de afuera.

Los testimonios no son meros datos, sino narrativas cargadas de significado teológico que interpelan a la reflexión y que la praxis de liberación (la acción transformadora) es el corolario ineludible del testimonio. Escuchar el clamor no es un acto pasivo, sino una invitación a la solidaridad y a la acción. El testimonio mismo es ya una praxis de resistencia y denuncia. El “ver-juzgar-actuar” en acción es central en las teologías prácticas latinoamericanas donde la teología testimonial se inserta perfectamente en este ciclo y se enriquecen recíprocamente.

La Teología Práctica surge a partir de los testimonios existencialmente cargados y un locus teológico de la revelación de Dios en la marginalidad y el martirio, obligando a las teologías prácticas a no caer en una pastoral meramente funcional o ajena a las realidades más crudas de la opresión.

La Teología Práctica ofrece herramientas metodológicas y conceptuales para sistematizar la reflexión sobre los testimonios, integrar otras ciencias sociales (como la psicología pastoral, la sociología de la religión) y desarrollar estrategias para la acción eclesial y social basada en esos testimonios. La praxis de la fe no es una teoría abstracta, sino

una fuerza viva que transforma la realidad y que se nutre de la experiencia concreta de la vida en el mundo.

Un testimonio contundente lo vemos en la Pastoral Social de la Diócesis de Quibdó, en el departamento del Chocó, Colombia. Esta región, predominantemente afrocolombiana e indígena, ha sido históricamente marginada, azotada por el conflicto armado, el narcotráfico, el extractivismo ilegal y una crisis humanitaria. La Iglesia Católica local, a través de sus sacerdotes, religiosas y laicos comprometidos, se ha convertido en una voz profética y una fuerza organizativa fundamental para la supervivencia y la transformación de sus comunidades.

La vida cotidiana de las comunidades en el Chocó está marcada por la constante del sufrimiento en el desplazamiento forzado, las masacres, los confinamientos, la contaminación de sus ríos por la minería ilegal, la ausencia del estado y la violencia de grupos armados. Los informes de la diócesis, los comunicados de sus líderes, las homilías de sus sacerdotes y los relatos de los miembros de la comunidad se convierten en testimonios teológicos que revelan la cara del mal y la necesidad urgente de justicia y paz duradera.

La Diócesis de Quibdó, con su Pastoral Social, no se limita a denunciar; implementa una teología práctica robusta para la transformación. Acompaña a las comunidades en la defensa de sus territorios ancestrales bajo la Ley 70 de 1993 para comunidades afrocolombianas que promueve la titulación colectiva de tierras y la protección de sus recursos naturales. Esta ley fue el fruto de las luchas de hombres y mujeres negros, raizales y palenqueros y ha sido el principal referente legal para las reivindicaciones de derechos fundamentales de la población afrocolombiana.

En este ejemplo, el testimonio vivo del sufrimiento y la resistencia de las comunidades del Chocó no se queda en el lamento, sino que es la base para una acción pastoral concreta y organizada que busca la transformación de las condiciones de vida, la defensa de la dignidad y la construcción de un futuro de paz con justicia.

Conclusiones

La teología construida a partir de los testimonios de fe emerge como una corriente vital arraigada en la realidad de América Latina y el Caribe, ofreciendo una epistemología singular para comprender la fe, no desde el púlpito o la academia en primer lugar, sino desde la experiencia encarnada del sufrimiento, la resistencia y la esperanza. Este enfoque redefine el encuentro con lo trascendente, situándolo en el corazón de la vida, la muerte y la lucha por la dignidad.

En su núcleo, la teología postula que los testimonios son el locus teológico primario. Es decir, la voz de las personas que sufren, que han sido silenciadas, que han entregado su vida por una causa justa, no es meramente un relato histórico, sino una revelación de la presencia y la acción de Dios a través de su pueblo en la historia humana. Este entendimiento del testimonio es una crítica directa a las teologías abstractas, insistiendo en que la fe solamente cobra sentido cuando se confronta con la realidad concreta de la opresión y el clamor por la liberación.

Esta epistemología de la fe encarnada se nutre y enriquece en sus intersecciones con diversas disciplinas y corrientes teológicas. Los testimonios dan voz mostrando que la experiencia de las personas marginadas no es solo objeto de caridad, sino fuente de conocimiento teológico. Asimismo, se establece un diálogo vital con las Teologías Feministas que visibilizan el testimonio de las mujeres en su doble o triple opresión (género, racialización, empobrecimiento) y revelan cómo la resistencia femenina subyace a una fe que dismantela el patriarcado y la kyriarquía. Ejemplos como las Madres de Plaza de Mayo o las mu-

jeros zapatistas ilustran cómo el testimonio femenino se convierte en un motor profético de transformación social y teológica.

Los testimonios de los pueblos afrodescendientes en América Latina y el Caribe, como el de la mártir quilombola Mãe Bernadete Pacífico, muestran un Dios que se identifica con la resistencia negra, con la memoria de los ancestros esclavizados y con la lucha por la tierra y la dignidad. La espiritualidad afrodescendiente, con sus ricas expresiones y deidades femeninas, resuena abriendo caminos para una comprensión más inclusiva y liberadora de lo divino que reconoce la fe negra.

En las Teologías Ancestrales de Abya Yala, las experiencias de la vida, la muerte y la continuidad adquiere una dimensión cósmica. Aquí, la noción de “salvación” se expande a la armonía cósmica; la “gracia” se manifiesta en la reciprocidad con la Madre Tierra; y la “comunidad” se amplía para incluir a todos los seres vivos, no solo a los humanos. Conceptos como el Sumak Kawsay del quechua (el buen vivir o vida en plenitud) o el Ñandereko del guaraní (nuestro modo de ser o vida armoniosa) guían una teología que valora la interconexión de todo lo existente y la vida como un ciclo continuo de transformación, incluso ante el martirio. Los ancestros no “mueren”, sino que permanecen como guías y fuente de resistencia, dando un profundo sentido de resiliencia y esperanza.

Finalmente, la Teología Práctica, se hace concretamente en el actuar de comunidades de fe como la Pastoral Social de la Diócesis de Quibdó en Colombia. Aquí, los testimonios de comunidades afrocolombianas e indígenas que sufren desplazamiento y violencia no son solo lamento, sino el punto de partida para una acción pastoral organizada que defiende territorios, promueve derechos y busca la justicia. El ciclo de “ver-juzgar-actuar” se nutre de los testimonios, transformando la reflexión en compromiso y la fe en transformación social.

Vemos que las teologías aquí compartidas, no son disciplinas teóricas distantes, sino teologías enraizadas en el lodo y la sangre. Se hace teología al escuchar los testimonios de quienes la vida ha puesto al límite, al discernir la presencia de lo trascendente en su sufrimiento y

resistencia, y al traducir esa revelación en una praxis de liberación. Es una invitación a una fe más encarnada y solidaria, donde el encuentro con lo divino no ocurre en la abstracción, sino en la vibrante y a menudo dolorosa realidad de los testimonios que claman por un mundo más justo y pleno para todas y todos.

Bibliografía

- Acosta Leyva, Pedro. “Crónicas de la afronegritud en América: La autonomía interpretativa de los afrodescendientes en la tradición cristiana”. Tesis de Doctorado en Teología, Universidad de São Leopoldo, 2009.
- Baltodano Arróliga, Sara. “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”. En *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, editado por José Enrique Ramírez Kidd, 397–432. San José, Costa Rica: SEBILA, 2013.
- . “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 99–122. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Caldeira, Cleusa, y Francisco das Chagas de Albuquerque. “Questões críticas nos estudos da teologia negra em perspectiva decolonial”. *Theologica Xaveriana* 72 (el 4 de febrero de 2022): 1–27. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx72.qcetn>.
- Chipana Quispe, Sofía Nicolasa. “Textos y tejidos: Lecturas interculturales de la biblia en Abya Yala”. *Siwo Revista de Teología* 16, núm. 2 (el 24 de agosto de 2023): 1–23. <https://doi.org/10.15359/siwo.16-2.5>.
- Cone, James. *Teología negra de liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- De Lima Silva, Silvia Regina. “Hay zapatos viejos que hacen callos en los pies. Ensayo de relectura bíblica a partir de la realidad afroamericana y caribeña”. *RIBLA* 2da. edición, núm. 19 (2000): 37–45.
- Duncan, Quince. “El afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana”. *Istmo*, núm. 10 (2005). <https://web.archive.org/web/20180712023603/http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afro-realismo.html>.

- Fonseca Rivera, Nidia V. “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?” *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 113–22. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/217>.
- Garre Garre, Marta María. “El Testimonio como categoría teológica fundamental”. *Carthaginensia* XXXIII, núm. 63 (2017): 207–14. <https://revistacarthaginensia.com/CARTHAGINENSIA/article/view/46>.
- González Montes, Adolfo. “La experiencia: lugar epistemológico de la fe”. *Estudios Eclesiásticos* 68, núm. 267 (el 1 de octubre de 1993): 417–36. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioscelesiasticos/article/view/15110>.
- Hernández Castillo, R. Aída. “La ley revolucionaria de las mujeres: Una justicia nueva para las indígenas”. *Revista de la Universidad de México*, núm. 64 (2023): 50–55. <https://www.revistadelauniversidad.mx/revistas/10358e25-1935-47db-852c-829dfe19fe6d/ezln>.
- Hoch, Lothar Carlos. “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed., 74–90. Quito, Ecuador: CLAI, 2011.
- Lima Silva, Silvia Regina de. “Colonialidad, descolonización y Lectura Popular de la Biblia”. *Pasos*, núm. 151 (2011): 22–30. <https://deicr.org/wp-content/uploads/2025/05/00151-Pasos.pdf>.
- Mackay, Juan Alexander. *Prefacio a la teología cristiana*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1984.
- Mansilla, Sandra Nancy, y Alberto Álvarez Toirac. “Teología testimonial sobre un texto de Pablo Richard: La Iglesia en la calle”. *RIBLA*, núm. 83 (2021): 11–17. <https://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>.
- Mena López, Maricel. *Pensando en una teología negra feminista de liberación*. La Habana: Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr., 2003.
- Mesters, Carlos. *Hacer arder el corazón. Introducción a la lectura orante de la Biblia*. Navarra, España: Verbo Divino, 2013.
- “Religión, género y negritud. Entrevista a Agustina Luvis-Núñez”. Podcast. *Negras*. Universidad de Puerto Rico: Cadena Radio, el 20 de febrero de 2020.

- Richard, Pablo. *Ellas y ellos hablan en la calle y en el Hogar de la Esperanza. Testimonios y reflexiones*. San José, Costa Rica: DEI-Humanitas, 2012. <https://deicr.org/biblioteca-guillermo-melendez/>.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger, 181–211. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Introducción a la interpretación bíblica feminista*. Santander, España: Sal Terrae, 2004.
- Solano, Jocabed. “Acerca de mí”. *Jocabed Solano* (blog), el 8 de marzo de 2018. <https://jocabedsolano.com/conoceme/>.
- . “Una mirada histórica de la Teología Indígena en el Abya Yala ¿Comunidades de fe silenciadas en Abya Yala?” *Fraternidad Teológica Latinoamericana* (blog), el 4 de marzo de 2024. <https://www.ftl-al.com/teologia-indigena-en-el-abya-yala/>.
- Ventura, Tirsa, y Silvia de Lima. *Relación entre Biblia y Culturas: Un abordaje desde personas afrodescendientes de Limón, en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009.

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

a.roman@ubl.ac.cr

KOINONÍA Y PERSONAS EN SITUACIÓN DE CALLE

Proyecto “Chepe se baña” y su impacto en el desarrollo de comunidades de fe alternativas en Costa Rica

KOINONIA AND HOMELESS PEOPLE

Project “Chepe se baña” in Costa Rica and its impact on the development of alternative faith communities



Artículo aprobado el 28 de mayo de 2025

Artículo recibido el 15 de mayo de 2025

* Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano. Actualmente es docente en teología y asesor en investigador en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Áreas de investigación e interés profesional: metodología de la investigación, teología práctica y estudios en masculinidades.

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER

KOINONÍA Y PERSONAS EN SITUACIÓN DE CALLE

Proyecto “Chepe se baña” y su impacto en el desarrollo de comunidades de fe alternativas en Costa Rica

Resumen

El artículo analiza el contraste entre comunidades de fe tradicionales —jerárquicas y centradas en conversiones— con las alternativas, basadas en la *koinonía*, que priorizan la cohesión social, la participación y la solidaridad. Estas comunidades, arraigadas en el cristianismo primitivo, rechazan el proselitismo y surgen de las necesidades cotidianas, fomentando resiliencia y empoderamiento. Como base del artículo se toma el estudio de caso del proyecto “Chepe se baña” (San José, Costa Rica), el cual trabaja con personas en situación de calle. Mediante imaginarios religiosos compartidos y acciones sociales inclusivas, el proyecto genera transformaciones significativas sin depender de estructuras eclesiales tradicionales. Se concluye que estas comunidades, surgidas desde lo popular, son herramientas eficaces para la inclusión social, integrando fe y praxis liberadora en contextos de vulnerabilidad.

Palabras clave: comunidades de fe alternativas, koinonía, Chepe se baña, condición de calle, vulnerabilidad y exclusión social.

Koinonia and homeless people

The “Chepe se baña” project and its impact on the development of alternative faith communities in Costa Rica

Summary

The article analyzes the contrast between traditional faith communities—hierarchical and focused on conversions—with the alternatives, based on koinonia, which prioritize social cohesion, participation and solidarity. These communities, rooted in primitive Christianity, reject proselytizing and emerge from everyday needs, fostering resilience and empowerment. The article is based on the case study of the “Chepe se baña” project (San José, Costa Rica), which works with homeless people. Through shared religious imaginaries and inclusive social actions, the project generates significant transformations without relying on traditional church structures. It is concluded that these communities, arising from the grassroots, are effective tools for social inclusion, integrating faith and liberating praxis in contexts of vulnerability.

Keywords: alternative faith communities, koinonia, Chepe se baña, street condition, vulnerability and social exclusion.

Koinonía y personas en situación de calle

Proyecto “Chepe se baña” y su impacto en el desarrollo de comunidades de fe alternativas en Costa Rica

El desarrollo de comunidades de fe se ha asociado tradicionalmente a estructuras con liderazgos centralizados en las personas que representan la institucionalidad eclesial. Este modelo —junto con sus elementos litúrgicos, predicaciones y prácticas cristianas convencionales— suele orientarse hacia la evangelización, el proselitismo y la conversión. Sin embargo, este enfoque genera riesgos significativos: pérdida de autocrítica frente al sentido de la vida comunitaria, reproducción acrítica de tradiciones descontextualizadas, imposición de formas eclesiales coloniales que generan dependencia y obstaculizan el crecimiento integral, digno y equitativo de sus miembros.¹

En contraste a esas formas institucionalizadas de concebir las comunidades de fe, en el cristianismo han existido comunidades alternativas, las cuales se han caracterizado por su rechazo al proselitismo y a las estructuras exclusivistas y verticales. Los ejes centrales de estas comunidades son: comunión, participación y construcción de lazos

1 Cf. Martin Hoffmann, “El desarrollo de comunidades eclesiales en el horizonte del Reino de Dios. Una concepción teológica”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022), 328.

solidarios, donde sus integrantes generan y comparten esperanza, impulsando así procesos de resiliencia y empoderamiento colectivo. Estas comunidades encarnan con mayor fidelidad la *koinonía* neotestamentaria que definió las raíces del cristianismo primitivo. En el contexto latinoamericano actual, existen comunidades de fe alternativas en forma de proyectos sociales, las cuales son herramientas eficaces para empoderar, desde la experiencia cotidiana, a personas vulnerabilizadas y excluidas socialmente, precisamente por ello son *comunidades alternativas*. Pero también son *comunidades de fe*, porque se articulan alrededor de imaginarios religiosos compartidos.

En este artículo se presentan los resultados empíricos —cuantitativos y cualitativos— de un estudio de caso realizado en el proyecto social “Chepe se baña”, ubicado en la ciudad de San José, Costa Rica. Este proyecto ejemplifica muy bien el desarrollo de comunidades de fe alternativas en el trabajo con personas en situación de calle. El objetivo central del artículo es visibilizar los procesos de resiliencia y empoderamiento colectivo que se logran alcanzar en comunidades de fe alternativas vinculadas a proyectos sociales. Para alcanzar este objetivo, el tiene la siguiente estructura temática: (1) las tres dimensiones de la *koinonía*, (2) descripción del proyecto, (3) hallazgos empírico-cuantitativos y (4) hallazgos empírico-cualitativos.

Tres dimensiones de la *koinonía*

Al abordar el tema de la *koinonía* como comunidad de fe alternativa, constatamos la convergencia de tres conceptos intrínsecamente relacionados: cultura, religión y comunidad. Cada uno de esos conceptos hace referencia a procesos y sucesos distintos, los cuales se pueden estudiar de forma diferenciada. Sin embargo, durante el desarrollo de las comunidades de fe alternativas, se integran de forma dinámica y variada generando múltiples posibilidades de ser comunidad. Por esa razón, vale la pena explicar como se emplean en este artículo, así como su importancia en la construcción de comunidades *koinónicas*.

Primera dimensión: cultura

Con el término cultura nos referimos a la recepción, construcción y trasmisión de símbolos y significados por parte de los diferentes grupos humanos. Estos elementos son susceptibles a ser interpretados, pues su análisis no es solo “una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.² Asimismo, la cultura siempre está vinculada a procesos sociales, donde intervienen la condición social, la identidad colectiva, la orientación política y la pertenencia —o no pertenencia— a un grupo religioso. Estos elementos orientan el comportamiento de las personas frente a las situaciones que experimentan. Por eso, la cultura no es estática ni se reduce a una definición, es más bien un constructo histórico, dinámico, variable y diverso. Una conceptualización de cultura que puede adaptarse muy bien al análisis teológico de las comunidades de fe alternativas es el que propone John B. Thomson:

La vida social no es sólo una cuestión de objetos e incidentes que se presentan como hechos en el mundo natural. También es una cuestión de acciones y expresiones significativas, de enunciados, símbolos, textos y artefactos de diversos tipos, y de sujetos que se expresan por medio de éstos y buscan comprenderse a sí mismos y a los demás mediante la interpretación de las expresiones que producen y reciben.³

Según esta conceptualización, estudiar fenómenos culturales es un problema hermenéutico complejo, por ello, su abordaje requiere de la aplicación de conocimientos y saberes diversos e integrales. En otras palabras, su estudio requiere un abordaje interdisciplinario.

2 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 20.

3 *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*, trad. Gilda Fantinati Caviedes, 2a ed. (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002), 183. Para profundizar sobre este tema, se sugiere consultar: Roberto Varela, *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política* (México: Anthropos, 2005); Gilberto Giménez, “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, en *Metodología y cultura*, ed. Jorge A. González y Jesús Galindo Cáceres (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), 33–65.

Segunda dimensión: religión

Otro concepto vinculado a la *koinonía* es la religión, la cual forma parte de la cultura: a veces como producto de ella cultura y otras veces generándola. Al igual que la cultura, la religión está compuesta de producciones simbólicas e imaginarios, los cuales tienen significados sociales, culturales y religiosos profundos y diversos. Como sistema simbólico, la religión articula los imaginarios y prácticas culturales, lo cual permite —desde diferentes espiritualidades y perspectivas de fe— desarrollar comportamientos éticos que influyen en las relaciones sociales. Los imaginarios religiosos están compuestos por conocimientos, saberes, emociones, sentimientos, expectativas, esperanzas, formas de relacionarse con lo sagrado y con el mundo secular. Al compartir colectivamente esos aspectos y convertirlos en modelos éticos, se abre paso al desarrollo y consolidación de las comunidades de fe. Por esa razón, la religión no debe comprenderse como un elemento aislado de la cultura ni tampoco como un componente cultural que solamente afecta a las personas que la practican dentro. Esta característica de la religión la plateó con propiedad Max Weber:

No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera “función” de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la “ideología” del estrato, de que “refleje” los intereses materiales o ideales de ese estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones.⁴

Sin embargo, el mismo Weber llegó a la conclusión que la religión, especialmente como un modelo ético, tiene un impacto profundo en la vida social. Aunque Weber se refiere sobre todo al impacto de la religión en la economía, esta conclusión también puede ajustarse a otras esferas de la vida social.⁵

4 *Sociología de la religión* (Buenos Aires, Argentina: La Pléyade, 1978), 9.

5 Sobre esta relación de causa-efecto entre lo religioso y la economía, que propone Max Weber se sugiere consultar: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 3a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

Tercera dimensión: comunidad

Las comunidades, más que estructuras sociales determinadas por las relaciones entre personas, son constructos simbólicos que sirven, en primer lugar, para darle sentido de pertenencia a las personas que se relacionan entre sí y que están vinculadas a esas estructuras. En segundo lugar, las comunidades proveen a las personas de identidad cultural, religiosa, social o de cualquier otro tipo. Por esa razón, las comunidades no pueden definirse a partir de una tipología única, sino deben considerarse como la articulación de símbolos e imaginarios colectivos que son susceptible a la interpretación y transformación. Sin embargo, lo que sí tienen en común las comunidades es la capacidad de generar un fuerte sentimiento de pertenencia colectiva entre sus miembros.⁶

Los problemas sociales complejos y diversos de las sociedades actuales, especialmente en América Latina y El Caribe, han provocado que las concepciones tradicionales de comunidad varíen considerablemente, no solo desde la dimensión espacial, sino sobre todo desde la cohesión social y desde sus posibilidades para generar inclusión, resiliencia y empoderamiento de grupos vulnerabilizados y excluidos socialmente.

Otro aspecto importante de las comunidades es la capacidad de distinguirse de otros grupos o colectivos sociales. Esto significa, por un lado, desarrollar la conciencia sobre la diferencia de la comunidad con respecto a otras comunidades. Por otro lado, implica que la comunidad tenga la capacidad de crear e implementar símbolos e imaginarios que representen esas diferencias y que se materializan en la realidad social en forma de límites, a través de los cuales se puede transitar solamente cuando se conocen, aceptan y respetan sus significados e imaginarios. Esta forma de distinguirse a través de la creación de líneas fronterizas, compuestas por imaginarios colectivos, se conoce como la construcción simbólica de límites.⁷

6 Cf. Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1985).

7 Cf. *Ibid.*, 11–38.

La koinonía como modelo de comunidad de fe alternativa

A partir de los tres elementos anteriores —cultura, religión y comunidad—, se puede inferir que la *koinonía*, comprendida como modelo de comunidad de fe alternativa, está compuesta de símbolos culturales e imaginarios religiosos, los cuales convergen en un espacio específico, generalmente de tipo físico, que es donde adquieren significados profundos y muy importantes para sus miembros. En ese sentido, la *koinonía*, no se limita a una estructura institucional ni a una actividad religiosa abstracta, sino que se constituye en una *praxis social y espiritual* que reconoce la dignidad inherente de cada uno de sus miembros. En este tipo de comunidad, las personas que históricamente han sido invisibilizadas, excluidas y oprimidas, encuentran un lugar de pertenencia, donde pueden construir una identidad colectiva. Por esa razón, estas comunidades remiten a una experiencia colectiva profundamente transformadora, donde se tejen relaciones solidarias y horizontales, basadas en la comunión, el amor, la justicia y la equidad.

En la realidad latinoamericana y caribeña actual, marcada por crecientes brechas sociales, exclusión sistemática y vulnerabilidad estructural, la *koinonía* emerge como modelo ético-comunitario capaz de subvertir dinámicas de opresión-exclusión y promover procesos genuinos de inclusión, resiliencia y empoderamiento. Para generar resiliencia y empoderamiento, las comunidades *koinónica*, no solo proveen a sus miembros de habilidades específicas y acceso a diferentes servicios, sino les capacitan para que asuman de forma integral las riendas de su propio destino y así contribuir a la transformación de su entorno. Esto es posible gracias a la creación de vínculos de reciprocidad, confianza, co-responsabilidad y espiritualidad compartida. A la vez, esta forma de comunidad y de compartir la fe, genera una cultura del encuentro horizontal y del cuidado mutuo, donde se abandonan las lógicas individualistas y asistencialistas tradicionales. Desde esta perspectiva comunitaria, la cultura, la religión y la comunidad adquieren nuevos significados, los cuales son susceptibles a ser interpretados, por ejemplo, a través de una hermenéutica simbólica teológica.

Generalmente, el estudio teológico de las comunidades de fe alternativas se realiza desde las diferentes áreas disciplinarias de la teología práctica: vida comunitaria (*koinonía*), liturgia (*leitourgía*), proclamación (*kerigma*), servicio pastoral (*diakonía*) y pedagogía de la fe (*didaskalia*).⁸ Si bien en las comunidades de fe están presentes todas esas áreas, la que más se aplica al estudio de ellas es la *koinonía*, sobre todo, entendida como la puesta en práctica del Evangelio en la vida comunitaria y en el servicio solidario. Desde esa perspectiva disciplinaria, la configuración de las comunidades de fe alternativas, pueden estudiarse teológicamente como el desarrollo de comunidades eclesiales o como la edificación de las comunidades de fe.⁹

Sobre la base de estas reflexiones sobre la *koinonía* como comunidad de fe alternativa, en el siguiente apartado se presenta una descripción del proyecto “Chepe se baña”, el cual trabaja en la implementación de procesos socio-pastorales dirigidos a generar resiliencia y empoderamiento colectivo en personas en situación de calle.

Descripción del proyecto

Una característica muy importante de proyectos de intervención social que trabajan con personas que se encuentran en condición de vulnerabilidad y exclusión social, como es el caso del proyecto Chepe se baña, es el compromiso que asumen con la justicia social a través de la construcción de comunidades sostenibles orientadas a: superar

8 Sobre los lugares de acción o áreas disciplinarias de la teología práctica, se sugiere consultar: Casiano Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 5a ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 527–98; Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (San José, Costa Rica: SEBILA, 2022), 91–94.

9 Cf. Hoffmann, “El desarrollo de comunidades eclesiales en el horizonte del Reino de Dios”; Martin Volkmann, “Edificación de comunidad”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed. (Quito, Ecuador: CLAI, 2011), 183–208.

la pobreza, reducir el hambre, proporcionar salud y bienestar, proveer acceso a la educación y capacitación, fortalecer la equidad de género, reducir las desigualdades sociales y propiciar relaciones pacíficas entre las personas y entre los grupos sociales.¹⁰ Como proyecto de intervención social, Chepe se baña busca generar procesos de resiliencia y empoderamiento comunitario de personas que se encuentran en condición de calle en la ciudad costarricense de San José.¹¹ Para lograr este objetivo, el proyecto integra en sus políticas de trabajo diferentes necesidades y aspectos prácticos de la vida cotidiana de estas personas, con el fin de proveerles herramientas práctica, emocionales y espirituales, para integrarse digna, equitativa y productivamente a la sociedad.

Desde la disciplina teológica de la teología práctica, este tipo de proyectos permite abordar la complejidad del tema de las personas en situación de calle, donde el desarrollo y fortalecimiento de comunidades de fe alternativas se presenta como una forma de *koinonía* basada en la solidaridad, la cooperación y el apoyo mutuo. Aspectos fundamentales para promover y fortalecer la inclusión, resiliencia, empoderamiento y desarrollo integral de estas personas. Por otro lado, proyectos sociales como Chepe se baña, logran integrar asertivamente los enfoques teóricos/teológicos y las políticas institucionales con el trabajo de base realizado *desde y con* las personas que, por su situación de vulnerabilidad y exclusión social directa, no tienen acceso —o el acceso que tienen es precario— a espacios comunitarios donde se sientan acogidas, respetadas y dignas.

10 Estas áreas de trabajo forman parte de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) establecidos por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Cf. Naciones Unidas, “Objetivos y metas de desarrollo sostenible”, *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (blog), el 28 de agosto de 2018.

11 *Chepe se baña* es la abreviación con la que se conoce el proyecto *Chepe se baña – Donando Gotas de Vida*. En este documento emplearemos solamente la abreviación. En Costa Rica, y en diferentes regiones de Centroamérica, el término “Chepe” se emplea para referirse al nombre “José”, en el proyecto se usa para indicar que “la ciudad de San José se baña”, esto se comprende mejor al conocer una de sus áreas de trabajo: proveer a personas en situación de calle de la ciudad de San José de duchas móviles (en buses), así como de cepillos de dientes y otros accesorios de aseo personal, para que tengan acceso a la limpieza.

A continuación, se describen algunas características y áreas de trabajo del proyecto, con el fin de identificar el contexto donde se propicia el desarrollo de comunidades de fe alternativas.

Población beneficiaria

Chepe se baña atiende en sus instalaciones a 81 personas en situación de vulnerabilidad y exclusión social. La característica de estas personas es que viven o han vivido en condición de calle en el centro y periferia de la ciudad de San José. A través de sus áreas de trabajo, el proyecto atiende a muchas más personas en su contexto de calle. Chepe se baña se fundó en el año 2017 a través de la *Fundación Pro Mundo*.¹² Generalmente, las personas que asisten al proyecto, además de su condición de calle, padecen problemas psicológicos, enfermedades —a veces graves—, tienen baja escolaridad, son personas migrantes indocumentadas, consumen alcohol u otro tipo de sustancias psicoactivas. Algunas de ellas, sobre todo mujeres, se dedican al comercio sexual.

El proyecto cuenta con diferentes programas, entre ellos el programa *Buses Ducha*, el cual provee agua limpia y productos de aseo personal a las personas en sus espacios de calle.¹³ Otro programa es el denominado *Héroes*, el cual localiza personas en condición de calle y las asiste localmente, luego, quienes así lo deseen y según el caso, se trasladan a centros de rehabilitación, dormitorios temporales u hospitales. El proyecto cuenta con un servicio de Lavandería Móvil, Bus Barbería, Cenas Solidarias y Tienda Solidaria. Durante la crisis sanitaria de la pandemia del Covid-19, se crearon programas de asistencia integral: Campamento Urbano Preventivo, Calle Salud y Lavamanos Móviles. El proyecto tiene una Escuela de Arte y Oficio Héroes —con enfoque terapéutico— y cursos de capacitación en pintura, electricidad y otras

12 Esta fundación promueve los valores cristianos a través del compromiso activo, con el fin de lograr “la transformación integral de personas en vulnerabilidad socio-económica que son habitantes de precarios y de las calles”. Cf. “Información sobre Fundación Pro Mundo”, Facebook, Fundación Pro Mundo, 2022.

13 En tres años uno de estos buses ofreció más de 16.000 servicios de ducha.

áreas, cuyo objetivo es que las personas se rehabiliten y, en la medida de lo posible, se inserten al sistema laboral costarricense.¹⁴

Según información del proyecto, 57% de las personas que atiende son hombres y 43% mujeres. Estos porcentajes son muy diferentes a los datos del Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS) de Costa Rica, según los cuales el 91% de la población en condición de calle en el país son hombres y 9% mujeres.¹⁵ Esta variación es significativa, pero hay que tomar en cuenta que los primeros porcentajes se refieren a la población que atiende Chepe se baña, mientras los otros datos son a nivel nacional. Además, esa diferencia puede estar relacionada con el hecho que el trabajo de Chepe se baña tiene un enfoque de género: “Actualmente trabajamos tres instituciones en el proyecto Escuela de arte y Oficios. El aporte de mi ONG es a nivel terapéutico, psicológico y de otros cursos, con enfoque de género, sobre todo desde la mujer en la calle” (Carol Ma). Además de hombres y mujeres, el proyecto también atiende a personas transexuales, la mayoría de ellas costarricenses.¹⁶

Por otro lado, de acuerdo a datos del Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS), para enero del año 2020 en San José se concentraban 2440 personas en condición de calle, cifra que representa el 65% del total de la población que vive en esa condición en todo el país.¹⁷ En términos de problema social, esos datos reflejan que las 81 personas que atiende Chepe se baña apenas representan un poco más del 3% del total de personas en condición de calle de San José.

14 Actualmente se están gestando los programas “Dormí bus”, dirigido a mujeres en condición de calle y la “Escuela de Cocina”, donde se impartirán clases de repostería y pastelería.

15 IMAS, “4.146 personas en situación de calle son alcanzadas por el IMAS”, Información sobre situación social, *Instituto Mixto de Ayuda Social*, IMAS (blog), el 9 de diciembre de 2021.

16 Esta información relacionada con la diversidad sexual no aparece cuantitativamente en este estudio, ya que se prefirió no incluir ese ítem en el test de empoderamiento y solamente se abordó durante las entrevistas narrativas.

17 Presidencia de la República de Costa Rica, “Alianzas buscan dar refugio y atención a población en situación de calle por COVID-19 en cantón de San José”, Casa Presidencial, *Comunicado de prensa* (blog), el 9 de mayo de 2020.

En relación a la edad de la población que atiende Chepe se baña, 14% tiene entre 55 a 64 años, 57% entre 45 a 54 años, 14% entre 35 a 44 años y 15% tiene entre 25 a 34 años. Como se puede observar, no se detectaron personas mayores de 64 años, lo que puede significar que esta población tiene expectativas de vida muy bajas. Además, si se toma en cuenta que la edad para insertarse formalmente al mercado laboral en Costa Rica es entre los 18 y 64 años —el reglamento de la Caja Costarricense del Seguro Social, establece que el derecho a jubilarse es a los 65 años¹⁸—, entonces se puede concluir que las personas en situación de calle forman parte de lo que en Costa Rica se conoce como Población en Edad de Trabajar (PET). Esto significa que, bajo otras circunstancias, estas personas estarían participando como fuerza laboral en algún sector productivo o de servicios del país. El hecho de no estar trabajando, agrava la estigmatización que sufren estas personas y dificulta la implementación de proyectos como Chepe se baña:

Las ONGs que trabajamos con una de las poblaciones más vulnerables, como las personas en condición de calle y abandono, hemos aprendido a hacer alianzas. Las personas en condición de calle son tan estigmatizadas y tan discriminadas que levantar fondos para operar proyectos a favor de esta población es sumamente difícil, sumamente complicado (Carol).

En términos de vinculación religiosa, 57% de las personas que atiende el proyecto asiste a un grupo religioso y 43% no tiene ningún vínculo de este tipo. Si bien este último dato es alto, hay que tomar en cuenta que su condición de calle les aleja de este tipo de espacios, ya sea porque se les excluye o porque personalmente no tienen interés de participar en ellos. Este aspecto es importante para el proyecto, ya que Chepe se baña es una Organización Basada en la Fe (OBF) y como tal, la motivación para realizar su trabajo es religiosa, específicamente cristiana. Por esa razón, en el proyecto tienen actividades relacionadas con la fe y espiritualidad cristiana. Sin embargo, las personas beneficiarias no vinculan el proyecto con una iglesia o grupo religioso.

18 Cf. “Reglamento del Seguro de Invalidez Vejez y Muerte de la Caja Costarricense de Seguro Social. Reforma aprobada en la sesión No 8856 celebrada el 28 de julio del año 2016” (Caja Costarricense de Seguro Social, 2016), art. 5.

Espacio físico y actividades

Chepe se baña se encuentra en un edificio moderno del centro de San José, en una zona con alta concentración de personas en condición de calle. El edificio tiene murales en la fachada exterior y en la entrada principal. Cuenta con una oficina administrativa, una cocina bien equipada, un comedor amplio y una sala multiusos para cursos, clases de música y baile; en esta sala hay diferentes instrumentos musicales: piano, guitarras, teclados, tambores, timbales. Junto a la oficina administrativa hay un espacio para consultas psicológicas, trabajo social y medicina general. También hay una clínica odontológica, atendida por estudiantes del último año de la Universidad de Costa Rica (UCR). Además, cuenta con lavandería, dormitorios con camas individuales y dobles, ropa limpia, productos de aseo personal y cinco duchas, una de ellas para personas con discapacidad.¹⁹ En un diario local se informó que, en este espacio, el primer semestre del año 2021, “91 adultos mayores se ven beneficiados con 26 mil tiempos de alimentación completos, duchas diarias, cuidado personal, educación como talleres de arteterapia y consejería por parte de un equipo profesional”.²⁰

Actualmente, 10 personas están alojadas en las instalaciones del proyecto, cifra que varía constantemente. Las otras 71 personas asisten al proyecto regularmente como estudiantes y participan en la vida comunitaria de del proyecto. Para solicitar residencia las personas deben ser estudiantes del proyecto y tener por lo menos doce cursos terminados. Mientras logran este objetivo, algunas de esas personas se encuentran en dormitorios temporales. Cuando las personas que residen en el

19 Esta información, junto a otra similar que se presenta en este artículo, proviene del trabajo de observación participante realizada por el Centro de Investigación de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

20 Melissa González, “Promover la solidaridad por medio de donaciones impulsa tienda Chepe se Baña”, *LaRepublica.net*, el 1 de junio de 2021, digital edición, sec. Estilo Ejecutivo. Actualmente 10 personas están alojadas en las instalaciones del proyecto. Para solicitar residencia los y las estudiantes deben llevar al menos doce cursos.

proyecto salen de él, generalmente, es para integrarse a su vida familiar y a algún espacio laboral.

La escuela recibe de lunes a sábado 81 estudiantes que se han matriculado. Estas personas llegan a la escuela por la mañana, se duchan, desayunan e ingresan a las clases. Muchas de ellas aún viven en las calles, otras llegan de albergues y dormitorios temporales, y un grupo reducido vive en la escuela. El equipo del proyecto está formado por profesionales en psicología, trabajo social, medicina, enfermería, nutrición, fisioterapia, músicos, artistas, técnicos y personas voluntarias. Este equipo interdisciplinario se encuentra en constante capacitación para trabajar con la población. La escuela de arte ofrece más de 20 cursos y talleres por semestre, entre ellos: percusión, violín y lectura musical, clases de bolero criollo y *swing* (estilo de jazz orientado al baile), clases de dibujo y pintura, curso de capacitación en electricidad básica residencial, redes informáticas, programación de equipos, taller de costura, clases de ofimática para el manejar programas de Microsoft Office, clases de inglés, bisutería, teatro y cuentacuentos, talleres de fabricación de piñatas, de manipulación de alimentos y otros más.

Hallazgos empírico-cuantitativos del estudio

Para identificar los niveles de resiliencia y empoderamiento comunitario que adquieren las personas en condición de calle que asisten al proyecto, se les pasó un test de empoderamiento colectivo, en el cual se incluyó el papel que juegan la religión, la fe y espiritualidad en los procesos de construcción de resiliencia y empoderamiento. El test incluyó cinco temas, cada uno de ellos con cinco preguntas: 1) Participación en el proyecto. 2) Identidad colectiva. 3) Poder y control. 4) Incidencia pública. 5) Religión y espiritualidad. Tomando como base estos temas, se procedió a identificar los niveles de resiliencia y empoderamiento que desarrollan las personas en situación de calle a través de las capacitaciones del proyecto. En términos globales, la información recolectada revela que 43% de las personas consultadas desarrolla un *nivel alto*

de empoderamiento, 43% un *nivel medio* y 14% registra un *nivel bajo*. A continuación, se presentan detenidamente los resultados de cada uno de los temas del test.

Participación en el proyecto

Una condición importante para que el proyecto funcione es que las personas beneficiarias participen en las reuniones y actividades, las cuales se orientan a evaluar el cuidado de su salud física y psicológica, otras evalúan los efectos de la capacitación técnica y artística que reciben, otras están relacionadas con la parte lúdica y espiritual de las personas. El nivel de empoderamiento que desarrollan según su *participación en el proyecto* es el siguiente: 55% desarrolla un *nivel alto*, 42% un *nivel medio* y 3% un *nivel bajo*. Esta parte del test se evaluó a partir del análisis estadístico de las siguientes cinco categorías.

Participo en las reuniones del proyecto. Esta categoría se refiere a la asistencia a las reuniones que forman parte del proceso de rehabilitación y resocialización. El objetivo fue evaluar su nivel de integración en las diferentes áreas del programa: seguimiento de su salud, apoyo psicológico, acompañamiento pastoral y reuniones terapéuticas. 43% siempre asiste a las reuniones, 29% asiste casi siempre, 14% solamente algunas veces y 14% casi nunca. Según estos datos, 72% de las personas asisten regularmente a las reuniones programadas, mientras el 28% tiene problemas para hacerlo. Según informó el equipo de trabajo, la razón para no asistir regularmente a las reuniones obedece a que, por su condición de calle, estas personas tienen muchos problemas para cumplir con sus responsabilidades. Sin embargo, el mismo equipo asegura que esto ocurre especialmente al inicio de su proceso de rehabilitación y resocialización.

Participo en la organización de las actividades del proyecto. A través de esta categoría se determinó si las personas se comprometen en la elaboración de contenidos e implementación de las actividades del proyecto. 57% casi siempre se compromete, 14% se compromete solo

algunas veces, 14% casi nunca y 15% nunca lo hace. Según estos datos, las personas tienen poca posibilidad de participar en la organización de las actividades. Es posible que esto obedezca a que la organización de las actividades se definen a partir de los objetivos y estrategias anuales establecidas institucionalmente.

Participo en las actividades del proyecto. Esta categoría permitió determinar el nivel de compromiso con las actividades o áreas de trabajo del proyecto. 56% participa siempre, 25% casi siempre lo hace y 19% solamente algunas veces. Las actividades del proyecto son tanto individuales como colectivas. En las actividades individuales se evalúa la salud y condición psicológica de las personas, mientras las actividades colectivas se refieren a la capacitación técnica y artística o al desarrollo espiritual a través de la vida comunitaria. Según estos datos, la motivación de las personas es muy alta: 81% participa siempre o casi siempre en las actividades del proyecto.

Participo en actividades similares en mi contexto inmediato. Con esta categoría se trató de identificar si las personas beneficiarias promueven o apoyan actividades similares a las que realiza Chepe se baña en su contexto de calle. 29% siempre lo hace, 29% casi siempre, 14% solo algunas veces, 14% casi nunca y 14% nunca lo hace. Como se puede observar en esos datos, el nivel de apoyo a actividades de justicia social para personas en condición de calle fuera de Chepe se baña es relativamente alto, ya que 68% de las personas afirman que siempre o casi siempre lo hacen. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que este apoyo se refiere especialmente a participar en actividades que realizan organizaciones similares a Chepe se baña.

Participo en grupos religiosos. En esta categoría se evaluó si las personas tienen vínculos o interés en la vida religiosa en una comunidad de fe. Como se verá en apartados siguientes, para las personas en condición de calle la dimensión religiosa es fundamental en la consolidación de resiliencia y empoderamiento. Esto no significa necesariamente asistir a una iglesia o grupo religioso. Los resultados indican que 29% de las personas siempre participa en algún grupo religioso de su

contexto, 14% casi siempre y 57% nunca. Al cotejar estos datos con las entrevistas y la observación participante, se pudo identificar que, por su condición de calle, muchas iglesias de su contexto no les invitan a participar. Además, algunas personas han tenido experiencias negativas con grupos religiosos y a otras no les interesa ese tipo de grupos.

La participación en las reuniones y actividades del proyecto, así como en la vida comunitaria y religiosa es determinante para el desarrollo de resiliencia y empoderamiento. En ese sentido, Chepe se baña logra combinar asertivamente criterios médicos, psicológicos, pedagógicos y religiosos en procesos de rehabilitación y resocialización de personas en condición de calle. Esto contribuye a abordar integralmente la marginalización y vulnerabilidad social que padecen personas que viven en condición de calle. Ahora bien, junto a este enfoque personal, también es muy importante el trabajo que realiza el proyecto desde la perspectiva colectiva. Por esa razón, el test también evaluó ese aspecto, cuyos resultados se presentan en el siguiente apartado.

Identidad colectiva

Un desafío significativo al trabajar con personas en situación de calle, es lograr que se identifiquen como un colectivo con los intereses y metas comunes del proyecto. Esto se acentúa si se toma en cuenta que, al pasar mucho tiempo en la calle, las personas pierden la capacidad de crear relaciones: la vida en la calle es solitaria y arrebató el deseo del contacto social. Por esa razón, proyectos como Chepe se baña, tienen la ardua tarea de generar procesos colectivos de resiliencia y empoderamiento. En ese sentido, el test logró identificar los siguientes niveles de identidad colectiva de las personas consultadas: 71% presentó un *nivel alto*, 29% un *nivel medio* y no se registró ningún porcentaje para el *nivel bajo*. La identidad colectiva se evaluó estadísticamente a partir de las cinco categorías que se detallan a continuación.

Me identifico con las actividades del proyecto. Con esta categoría se evaluó hasta qué punto las actividades reflejan las expectativas de las

personas consultadas y de qué forma les permite vincularse colectivamente al proyecto. 72% indicó que siempre se ha identificado con las actividades del proyecto, 14% solamente algunas veces y 19% casi nunca. Si bien el nivel de identificación con las actividades del proyecto es alto, es importante señalar que posiblemente las personas responden según el interés particular que tienen con actividades específicas. Es decir, pueden llegar a identificarse bastante con algunas actividades que consideran atractivas, como los cursos de arte o baile y las reuniones pastorales; y con otras no tanto, como las sesiones terapéuticas o clínicas.

Posibilidad de involucrarme en la organización de las actividades. A diferencias de la participación individual, este aspecto se refiere a la posibilidad real que ofrece el proyecto de involucrar a las personas en la organización colectiva de las actividades. 14% respondió que siempre ha pensado que el proyecto debería involucrarles más en la organización de las actividades, 14% lo ha pensado casi siempre, 43% solo algunas veces y 29% nunca lo ha pensado. Como se observa, solamente 28% de las personas consultadas indicó que les gustaría siempre o casi siempre que les involucren más en las actividades del proyecto. Este dato se ubica en un punto porcentual por debajo de las personas que nunca lo han pensado (29%). Posiblemente esto obedece a que, como personas en condición de calle, sienten o creen que las actividades están hechas para ellas y, por eso, el nivel de su participación depende del proyecto y no de ellas. Sin embargo, resulta revelador que sumando los porcentajes del siempre, casi siempre y a veces, se constata que 71% de las personas plantean que les gustaría que les involucraran más en la organización de tales actividades.

Tengo la posibilidad de criticar las actividades del proyecto. Otro aspecto relevante en la construcción de identidad colectiva es la capacidad que las personas puedan desarrollar para criticar constructivamente las actividades que realiza el proyecto. 14% de las personas siempre ha pensado que el proyecto debería cambiar algunas actividades, 14% lo ha pensado casi siempre, 57% solo algunas veces y 15% nunca lo ha pensado. Si se considera que 85% de las personas han pensado siempre,

casi siempre o algunas veces que se deberían cambiar algunas actividades del proyecto, se puede deducir que en alguna medida las personas se han apropiado de esas actividades en términos simbólicos y prácticos, y se han sentido identificadas con ellas. Por otro lado, estos datos también pueden ser indicadores importantes para la planificación de las actividades, en cuanto sugieren evaluar la posibilidad de promover una consulta colectiva con las personas beneficiarias, para que se involucren en la toma de decisiones de algunas actividades.

El proyecto me transmite un sentido de familia. Otro indicador para evaluar la identidad colectiva en procesos de empoderamiento, es la posibilidad de formar grupos de apoyo mutuo, donde los miembros de la comunidad se sienten parte de una familia. En ese sentido, 43% de las personas consultadas aseguró que siempre ha pensado que el proyecto es como una familia, 43% casi siempre lo ha pensado y 14% solamente algunas veces. Según esta información, Chepe se baña ha generado en la población que atiende un sentido de comunidad y de identidad colectiva, pues al indicar que sienten pertenecer a una familia, las personas también confirman el lazo colectivo que les une.

Se respeta mi experiencia religiosa en el proyecto. Con esta categoría se evaluó si las personas consultadas consideran que, durante la vida comunitaria, se acepta y respeta su forma de comprender y vivir la espiritualidad o la fe. 71% opinó que siempre se respeta su experiencia religiosa y 29% indicó que casi siempre. Estos datos reflejan que el proyecto ha logrado integrar las formas de fe y espiritualidad de las personas. Este aspecto es muy importante, especialmente para personas que, por su condición de calle, posiblemente sus creencias religiosas es lo único que poseen y que consideran de valor en sus vidas, lo que a la vez les puede permitir tener poder y control de sus propias vidas. En el siguiente apartado se presenta precisamente la información relacionada con el poder y control en procesos de empoderamiento comunitario.

Poder y control

Estrechamente relacionada con la identidad colectiva se encuentra la capacidad real de las personas para acceder al poder y control de las actividades del proyecto. Esto implica que, con sus opiniones, las personas logran alcanzar cierto nivel de influencia en las decisiones relacionadas con los tipos y formas de capacitación que necesitan y que consideran les puede ayudar a fortalecer sus procesos de rehabilitación y resocialización. En este tema se determinó que el nivel de acceso de las personas al poder y control de las actividades es el siguiente: 71% presentó un *nivel alto*, 29% un *nivel medio* y no se registró ningún porcentaje para el *nivel bajo*. Para evaluar los niveles de poder y control en las actividades del proyecto, se tomaron en cuenta cinco categorías de análisis, las cuales se presentan a continuación.

Se escuchan y respetan mis opiniones. Esta categoría está relacionada con la capacidad de promover espacios participativos y democráticos, donde las personas tienen la posibilidad de emitir con libertad sus opiniones sobre las actividades del proyecto. 72% manifestó que siempre se escuchan sus opiniones, 14% señaló que casi siempre y 14% afirmó que nunca. Con esta información se verifica que las personas tienen la posibilidad de opinar, lo cual es muy significativo, pues estas actividades requieren procesos dinámicos y participativos, donde el diálogo y el consenso permiten tomar decisiones coherentes con las realidades específicas de las personas en condición de calle. Esta dinámica participativa y democrática también ayuda a identificar y superar colectivamente posibles conflictos y discrepancias que puedan surgir entre el equipo y las personas que atiende el proyecto.

Logro influir en las decisiones sobre las actividades. La posibilidad que tienen las personas de opinar es solamente una parte del acceso al poder y control de las actividades. Otra parte sustancial es la influencia real que estas opiniones puedan tener en las actividades. 29% aseguró que sus opiniones siempre influyen en la toma de decisiones, 14% indicó que casi siempre, 14% señaló que solamente algunas veces, 14% indicó que casi nunca y 29% afirmó que nunca. Los datos anteriores re-

flejan que las personas encuentran muy complicado influir realmente en las decisiones. Esta dificultad posiblemente obedezca al hecho que las mismas personas, por su condición de calle, prefieren que el equipo de trabajo del proyecto asuma esa responsabilidad.

Mi participación ayuda a resolver mi situación de calle. Esta categoría se refiere a la participación individual y colectiva en el proyecto, así como a los niveles de empoderamiento y resiliencia que genera buscar soluciones conjuntas a su situación de calle. 57% aseguró que siempre les ha ayudado a resolver ese tipo de problemas, 14% indicó que casi siempre, 14% señaló que solo algunas veces y 15% afirmó que nunca. Estos datos confirman que la participación colectiva en el proyecto contribuye a que las personas resuelvan asertivamente sus problemas de condición de calle. Esto también implica que las capacitaciones que reciben son instrumentos prácticos para intentar superar su situación de exclusión y vulnerabilidad social.

Mi participación permite comprender mejor mi situación. Con esta categoría se evaluó si la participación en el proyecto permite que las personas logren tomar conciencia que la condición de calle no es un problema solamente individual, sino sobre todo social. Esto es importante para generar resiliencia colectiva y empoderamiento comunitario, ya que significa no verse como el problema, sino como parte de la solución. 57% manifestó que siempre les ha ayudado a comprender mejor su situación, 29% señaló que casi siempre y 14% indicó que solamente algunas veces. Estos datos reflejan que un alto porcentaje (86%) de las personas que participan en las actividades del proyecto consideran que, siempre o casi siempre, Chepe se baña les ha ayudado a comprender mejor la magnitud de las injusticias sociales que afecta a las personas en condición de calle.

Las actividades religiosas fortalecen mi participación. Esta categoría se refiere al papel de las actividades religiosas en los procesos de resiliencia y empoderamiento comunitario. La categoría se centró en revisar si a través de estas actividades se aborda pastoral o teológicamente el problema social de la condición de calle. 72% indicó que las activi-

dades religiosas siempre fortalecen su participación, 14% afirmó que casi siempre y 14% señaló que solo algunas veces. El alto porcentaje de influencia que le asignan a la dimensión religiosa permite inferir que la religión es un elemento fundamental para promover el compromiso colectivo en temas de justicia social, especialmente en contextos de exclusión y vulnerabilidad. Compromiso que, obviamente, conduce a la incidencia pública que se espera alcanzar en proyectos de intervención social y que es, precisamente, el tema del siguiente apartado.

Incidencia pública

La incidencia pública es el colofón del empoderamiento comunitario, pues la participación, la identidad colectiva, así como el poder y control, son los medios que una comunidad necesita para generar transformaciones sociales en su entorno inmediato. Esto significa que las comunidades logren construir por sí mismas las condiciones mínimas necesarias para alcanzar su bienestar. A través del test se logró establecer que el nivel de empoderamiento que las personas consultadas desarrollan en el proyecto para poder *incidir públicamente en sus contextos* es el siguiente: 57% presentó un *nivel alto*, 29% un *nivel medio* y 14% un *nivel bajo*. A continuación, se presentan los resultados de las cinco categorías evaluadas sobre incidencia pública.

Comunico públicamente las acciones del proyecto. A través de esta categoría se evaluó si las personas consultadas han informado a otras personas de su entorno sobre la importancia social del trabajo que realiza Chepe se baña. 57% siempre ha comunicado las acciones del proyecto, 14% casi siempre y 29% nunca lo ha hecho. Aunque la mayoría de las personas informa sobre la relevancia social del proyecto, también hay un grupo considerable que nunca lo ha hecho. Esto posiblemente tenga que ver con la condición de calle, lo cual dificulta tener una red social amplia, donde puedan comunicar los beneficios del proyecto. Sin embargo, seguramente lo que sí hacen es comunicar estas acciones a personas que, como ellas, se encuentran en condiciones de calle.

Motivo a otras personas a participar en las actividades. Con esta categoría se evaluó si las personas tienen tal grado de identificación con el proyecto, que se encuentran en capacidad de promover sus actividades su entorno inmediato. 43% siempre ha motivado a otras personas, 29% casi siempre lo ha hecho, 14% solo algunas veces y 14% nunca lo ha hecho. Estos datos reflejan que un grupo considerable de personas que participan en el proyecto (72%) están generando incidencia pública al motivar siempre o casi siempre a otras personas de su entorno a participar en las actividades del proyecto.

Promuevo en mi entorno el diálogo sobre justicia social. Esta categoría permitió determinar si las personas han logrado desarrollar la capacidad de propiciar diálogos públicos y constructivos sobre la condición de calle como un problema de justicia social. 57% siempre ha promovido el diálogo sobre justicia social, 29% casi siempre y 14% nunca lo ha hecho. Estos datos reflejan la capacidad que adquieren las personas de generar opinión sobre la condición de calle, lo cual es un acto político necesario para lograr transformaciones positivas en la vida de estas personas. Este es un factor fundamental para que otras personas e instituciones se comprometan en el trabajo comunitario dirigido a alcanzar el beneficio común en contextos de exclusión y vulnerabilidad social.

Participo en otros proyectos similares. A través de esta categoría se evaluó si las personas consultadas participan en otros grupos o proyectos similares de su entorno. Este aspecto permite evaluar también el grado de motivación que genera Chepe se baña para que las personas establezcan redes de trabajo con otras instituciones. 14% siempre participa en proyectos similares, 29% casi siempre lo hace, 43% solo algunas veces y 14% nunca lo ha hecho. Esta información muestra que un alto porcentaje de personas (86%) participan siempre, casi siempre o algunas veces en proyectos vinculados a la justicia social. La participación en otros proyectos es un medio que permite mejorar el trabajo de los proyectos, ya que las personas que participan en ellos se constituyen en medios para compartir información y experiencias.

Comparto en espacios religiosos la importancia del tema del proyecto. Con esta categoría se evaluó si las personas consultadas tienen la posibilidad de compartir en sus espacios religiosos la importancia de comprometerse con procesos que buscan la justicia social para personas en condición de calle. 43% siempre comparte en espacios religiosos la importancia del proyecto, 14% casi siempre, 14% solamente algunas veces y 29% casi nunca lo hace. Estos datos muestran que, para personas en condición de calle, los espacios religiosos también se constituyen en lugares para compartir los problemas sociales que enfrentan. En el siguiente apartado, se aborda de forma más detallada el papel de la religión y la espiritualidad en procesos de empoderamiento colectivo orientados a practicar la justicia social *con* y *desde* las personas en condición de calle.

Religión y espiritualidad

El tema de la religión y espiritualidad es fundamental para las personas en condición de calle, pues en muchos casos es la única esperanza que les queda para motivarse a iniciar un proceso de rehabilitación y resocialización colectivos, integrales y sostenibles. Sin embargo, es común que diferentes organizaciones e instituciones que trabajan con estas personas no aborden la dimensión religiosa. Eso obedece posiblemente al énfasis que estos proyectos ponen en otros aspectos, como la salud física y mental. Por esa razón, fue importante identificar el nivel de empoderamiento que las personas consultadas desarrollan a través de la inclusión de la dimensión religiosa y espiritual en las actividades del proyecto Chepe se baña. En general, 86% de las personas presentó un *nivel alto* de empoderamiento en esta área, 14% un *nivel medio* y para el *nivel bajo* no se registró ningún porcentaje. A continuación, se presentan las cinco categorías que se evaluaron en esta área.

Las actividades religiosas del proyecto fortalecen mi compromiso. En esta categoría se evaluó si las personas consideran que las actividades religiosas, espirituales o de fe que realiza Chepe se baña fortalecen su

compromiso activo con el proyecto. 43% siempre ha pensado que las actividades religiosas fortalecen su compromiso con el proyecto, 29% casi siempre lo ha pensado, 14% solo lo ha pensado algunas veces y 14% nunca lo ha pensado. Según estos datos, la mayor parte de las personas consultadas (72%) considera que siempre o casi siempre la dimensión religiosa y espiritual, les motiva a comprometerse con el proyecto. Esto significa que, al incluir esta dimensión, es muy probable que las personas en condición de calle que asisten al proyecto Chepe se baña participen con mayor interés en las actividades dirigidas a la superación de su situación de vulnerabilidad y exclusión social.

La dimensión religiosa motiva la participación de otras personas. Con esta categoría se evaluó si las personas consultadas consideran que otras personas en condición de calle se motivarían a participar en el proyecto al incluir la dimensión religiosa en las actividades. 71% lo ha pensado casi siempre y 29% lo ha pensado solo algunas veces. Aquí es importante señalar que las personas consultadas conocen bien su entorno social y a las personas que interactúan en él. En ese sentido, los datos revelan la importancia que tiene para las personas en condición de calle que los proyectos incluyan en su trabajo la dimensión religiosa, pues es un medio que les impulsa a participar en las actividades de proyectos que trabajan temas relacionados con la justicia social para personas que se encuentran en situación de calle.

El proyecto debe tener un equipo capacitado teológicamente. En esta categoría se evaluó fue si las personas consideran importante que el proyecto cuente con un equipo capacitado teológicamente para explicar sus acciones desde la dimensión religiosa. 57% siempre lo ha pensado, 29% casi siempre lo ha pensado y 14% lo ha pensado solamente algunas veces. La valoración que las personas le dan al hecho de tener un equipo que esté capacitado teológicamente para abordar el tema de la condición de calle desde la dimensión religiosa es bastante alta —86% lo ha pensado siempre o casi siempre—, lo cual refleja la importancia de capacitar teológica y bíblicamente al equipo de trabajo, ya que esto les permitirá abordar la rehabilitación y resocialización de las personas en condición de calle de forma integral.

Mi visión religiosa me motiva a comprometerme con la justicia social. Con esta categoría se evaluó si las personas consultadas consideran que la dimensión religiosa les motiva a comprometerse con la justicia social que promueve el proyecto en contextos de calle. 43% lo ha pensado siempre, 43% casi siempre y 14% casi nunca lo ha pensado. La importancia de esta información radica en que las personas expresan su opinión personal, no la del proyecto, sobre la relación entre religión y justicia social, lo cual es un indicador para identificar el nivel de resiliencia y empoderamiento que adquieren las personas, al apropiarse de las temáticas del proyecto desde su propia visión religiosa.

El proyecto debe promover la justicia social en mi entorno desde la dimensión religiosa. En esta categoría se consultó a las personas si consideran importante que el proyecto promueva en su entorno inmediato actividades de justicia social desde la dimensión religiosa. 57% siempre lo ha pensado, 29% casi siempre lo ha pensado y 14% lo ha pensado solamente algunas veces. Según esta información, la mayor parte de las personas consultadas consideran importante que Chepe se baña promueva sus actividades desde la dimensión religiosa en sus contextos inmediatos de calle. Estas opiniones reflejan la importancia de abordar el problema social de la condición de calle desde la dimensión religiosa. Esto también puede constituirse en un desafío para el proyecto, en el sentido de construir redes de trabajo con algunos grupos religiosos de la ciudad de San José, con el fin que la sociedad se comprometa desde sus diferentes espacios en la promoción de la justicia social de las personas que se encuentran en condición de calle.

Con la información anterior cerramos la presentación de los hallazgos empírico-cualitativos derivados del test de empoderamiento colectivo del proyecto Chepe se baña, cuyo objetivo fue tener un panorama general sobre el papel de la religión, la fe y la espiritualidad en proyectos de intervención social. En el próximo apartado se hace un análisis de los hallazgos empírico-cualitativos del test de empoderamiento colectivo, para lo cual se combina la información anterior con las entrevistas narrativas que se hicieron al equipo de trabajo de Chepe se baña y a algunas personas en condición de calle que asisten al proyecto.

Hallazgos empírico-cualitativos del estudio

Una de las mayores dificultades de las sociedades latinoamericanas es responder asertiva e integralmente a las desigualdades socioeconómicas que padecen diferentes grupos sociales de la región. Esta dificultad se acentúa si se toman en cuenta otros factores o indicadores como el género, la generación, la pertenencia cultural y religiosa, el territorio, el estatus migratorio, la condición de discapacidad o la condición de calle. En el caso de personas en condición de calle, es importante destacar que en ellas se manifiestan con mayor claridad no solo los efectos devastadores que genera la vulnerabilidad y exclusión social, sino sobre todo las pocas posibilidades que estas personas tienen para reintegrarse digna y productivamente a la sociedad. El proyecto Chepe se baña se constituye precisamente en un modelo de trabajo comunitario con personas en condición de calle, donde se aborda el problema de la justicia social de forma integral. A continuación, se presenta este modelo de trabajo comunitario, a partir de las percepciones de las personas en condición de calle que asisten al proyecto y de algunas personas que forman parte del equipo de trabajo. Estas percepciones se recolectaron básicamente a través de entrevistas narrativas.

Modelo comunitario de capacitación

Una característica del proyecto Chepe se baña es que su trabajo tiene como base la perspectiva de los derechos humanos de las personas en condición de calle. Este proyecto comenzó su trabajo comunitario a través de un programa de salud, el cual fue creciendo hasta convertirse en un proyecto que, a través de programas de salud física y mental, de capacitación en áreas prácticas y de rehabilitación y resocialización, provee de habilidades técnicas para que las personas tengan la posibilidad de integrarse digna y productivamente a la sociedad. Un miembro del equipo de trabajo del proyecto explica cómo fue este proceso:

No empezamos a trabajar pensando en la justicia social, ni con programas de ese tipo. Empezamos con un circuito socio-sanitario y

luego, por las necesidades de las personas, intentamos responder desde la educación, la salud, lo social, en todas sus necesidades. Con el tiempo tuvimos la posibilidad de montar el proyecto educativo de la Escuela de Arte y Oficios, para que estas personas tengan más oportunidades. En este proyecto las personas tienen la posibilidad de recibir todos los días muchos tipos de cursos gratuitos. Así se les puede crear oportunidades para que se respeten sus derechos. Por eso es maravilloso este proyecto educativo y de oficios (Mauricio).

Según esta información, el proyecto actual surgió de la confrontación que el equipo de trabajo tuvo con la realidad de las personas en condición de calle, esto les llevó a cuestionar el sistema social local, el cual no genera espacios de inserción para estas personas y, por ello, las estigmatiza y excluye. Esta reflexión sobre su experiencia con personas en condición de calle, motivó un debate productivo dentro del equipo de trabajo, quienes buscaron estrategias de acción para apoyar a estas personas a superar su situación de vulnerabilidad y exclusión social. Fue así como se propusieron orientar su trabajo a la recuperación de la dignidad de las personas en condición de calle, a través de un enfoque integral que incluye las dimensiones de la salud mental, física y espiritual de estas personas.²¹

No obstante, comprometerse en temas de justicia social con personas en condición de calle es sumamente complejo, pues implica generar motivación en las personas para que se integren a una comunidad resiliente y para que acepten hacer un proceso de capacitación, rehabilitación y reinserción social. En ese sentido, generar aptitudes para enfrentar asertivamente su situación de calle también significa capacitar a personas que, por haber vivido mucho tiempo en la calle, han perdido el interés y la esperanza en capacitarse:

Evidentemente la calle es degenerativa de los sistemas motores y de la concentración. No es lo mismo una persona acostumbrada a estar en una comunidad o en un salón de clases. Muchas de las

21 A este enfoque, central en la recuperación de la dignidad de personas en condición de calle, Paulo Freire lo definió como la pedagogía de la indignación. Cf. *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, trad. Ana Laura Granero (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012), 35s.

personas que vienen acá tienen media vida de no estar en una comunidad o en un aula, nunca se tuvieron que enfrentar a una computadora, ni a temas de tecnología. Pero yo creo que hemos sido muy inclusivos y pacientes. Nuestros profesores, con todo el amor y el cariño, incluyen a esas personas. Además, estamos aprendiendo de nuestros aciertos y de nuestros errores, para fomentar un mejor servicio, más humano, más inteligente, más integral, para que estas comunidades tengan más posibilidades (Mauricio).

Sobre la base de este modelo integral y participativo, así como a través de la consolidación de una comunidad *koinónica*, Chepe se baña ha logrado tener un impacto directo en las personas, pues, por un lado, les provee instrumentos técnicos para intentar insertarse productivamente a la sociedad y, por otro lado, genera resiliencia y empoderamiento en ellas para que puedan enfrentar asertivamente los desafíos sociales de su entorno.

Proyección social

Las ciudades, la vida urbana y las grandes aglomeraciones, son espacios de *anonimidad* para todas las personas, pero especialmente para aquellas que viven en condición de calle. Para estas personas es muy difícil lograr construir o recuperar la identidad personal en estos contextos que les vulnera y excluye. Y mucho más difícil es que puedan construir una identidad colectiva en esos espacios. Si partimos del hecho que la articulación de la identidad colectiva se da a partir de la pertenencia de las personas a una comunidad, a una cultura, a una forma de vivir la espiritualidad o a un proyecto común, entonces las personas en condición de calle están muy lejos de lograr ese objetivo, pues la calle no solo absorbe su pasado, diluye sus símbolos culturales y religiosos, sino, además, les desvincula de una comunidad resiliente. Un miembro del equipo de trabajo explica la situación en la que se encuentran las personas en condición de calle cuando llegan al proyecto, así como las posibilidades de cambio que genera la comunidad establecida en Chepe se baña y el efecto que este trabajo tiene en las personas del equipo:

Para muchas personas en condición de calle este proyecto es el principio de algo nuevo. Muchos de ellos se encuentran cualquier día ahí en las calles, en la acera, debajo de un puente, en la esquina. Pero vienen a este lugar que les ayuda e inician su vida en comunidad y también inician procesos de capacitación. Eso los cambia y dignifica, los incluye en un grupo. Desde ese punto de vista, es maravilloso y todos los profesores y la gente de acá es permeada por esas experiencias, pues no se trata solo de los cursos técnicos, de que aprendan a utilizar una máquina de costura y que alguien se confeccione sus primeras prendas o esté estudiando percusión para hacer una comparsa y participar en los desfiles de la capital. Más bien se trata de que se sienta más amada, más respetada, con más valor. Desde ese punto de vista, el trabajo comunitario nuestro ha sido satisfactorio (Mauricio).

Por esa razón, el trabajo de Chepe se baña con la población en condición de calle es sumamente importante, ya que provee a estas personas el espacio comunitario necesario para construir una identidad colectiva, donde las redes de apoyo mutuo se constituyen en mecanismos de protección, resiliencia y empoderamiento colectivo.²²

Para las personas en condición de calle, Chepe se baña se constituye en una comunidad y lugar de encuentro, el cual tiene efectos positivos en ellas, tanto prácticos como simbólicos. En términos prácticos, la comunidad del proyecto les provee salud física y psicológica, les proporciona comida sana y duchas para su aseo personal, les capacita con herramientas técnicas para que puedan integrarse al mercado laboral, les ofrece formación en áreas como el arte, la música y el baile. En términos simbólicos, las personas en condición de calle aprenden a desarrollar lazos de amistad, solidaridad y responsabilidad, los cuales fortalecen su autoestima, sus capacidades psico-motrices y la esperanza de poder transformar sus vidas. Además, se quitan el estigma que les impone la sociedad, de ser personas que no se preocupan por su aseo personal, que no saben trabajar, que no pueden estudiar, que no son

22 Sobre este mecanismo de protección, consultar: Maria Cristina Carvalho Juliano y Maria Angela Mattar Yunes, “Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência”, *Ambiente & Sociedade* 17, núm. 3 (septiembre de 2014): 135–54.

dignos de confianza o que no pueden vivir en comunidad. Al respecto, una persona beneficiaria del proyecto opina:

Prácticamente en mi juventud no recibí ningún curso, llegué al sexto grado y desperdicié casi 30 años de mi vida en la calle. Ahora, tengo la oportunidad de estar aquí. Estoy aquí desde que me recogieron de la calle, desde hace casi tres años. Entonces, desde esa vez estoy internada. Y estoy aquí en la comunidad y participo en la Escuela del arte. Son como 18 cursos, pero yo solo llevo 12, porque no soy muy inteligente, pero sí gracias a Dios tengo mucha motivación, porque aquí nos valoran como personas y nos tratan de “doña” o “don”. Ese trato de respeto ya lo habíamos perdido y aquí en la comunidad lo hemos recuperado. Y todo eso gracias a que estoy aquí y al esfuerzo que hago día con día. También me ha ayudado mucho para recuperar mi familia, mis hijos y mi mamá, pues ya me reciben en la familia. En la escuela mi meta es seguir practicando música para participar con el grupo en una comparsa y por eso estamos practicando para el Festival de la Luz (Evelyn).

Este aspecto es muy importante para las personas que han vivido en condición de calle, pues su historia pasada y las posibilidades presentes se constituyen en los pilares de resiliencia y empoderamiento comunitario, y, a la vez, son factores determinantes para construir su identidad y para enfrentar asertivamente los desafíos de su entorno.²³

A través de los procesos de resiliencia y empoderamiento comunitario, Chepe se baña permite que las personas beneficiarias construyan su identidad colectiva a través de lazos de pertenencia a la comunidad del proyecto, al cual consideran una familia. Este aspecto toma más relevancia si se considera que estas personas pertenecen a los grupos con mayor grado de exclusión y vulnerabilidad social en cualquier país. Una persona beneficiaria del proyecto explica de la siguiente forma ese sentido de familia que encuentra en Chepe se baña:

Las personas con las que yo me rodeo prácticamente son personas de calle, en situación de calle. No es lo mismo que tener una familia. Pero, don Mauricio, Carito y Miriam y todas las personas de la

23 Sobre estos pilares resilientes de la identidad colectiva, se sugiere consultar: Juan de Dios Uriarte Arciniega, “La perspectiva comunitaria de la resiliencia”, *Psicología Política*, núm. 47 (2013): 7–18.

Junta Directiva, prácticamente son como los papás y las mamás de nosotros. Entonces, ellos nos ayudan a integrarnos como comunidad y nos tienen paciencia (Evelyn).

Si se parte del hecho que el sentido de pertenencia a una comunidad está determinado por la forma como las personas se apropian de un territorio, de las expresiones psicosociales, culturales y religiosas de un grupo, entonces, en un proyecto como Chepe se baña, que solo es un medio para formar comunidad y no es la comunidad, es sumamente complejo identificar los niveles de identidad colectiva. Por esa razón, la imagen de familia logra integrar ese sentido de comunidad en el contexto de un espacio comunitario “ficticio”, donde las personas se encuentran y comparten no solo sus historias de condición de calle, sino también sus sueños, desafíos y la esperanza de construir una comunidad resiliente:

Cuando los compañeros de la calle nos ven, se sienten motivados a venir aquí. Yo he invitado a varios compañeros para que vengan, pero ya eso es libre albedrío, si quieren venir o no, pero en mí está el hacerles ver que yo logré salir de esa situación y que ellos también pueden lograrlo. Aquí nos hacen sentir bien, como en familia, y eso nos hace comprometernos con el proyecto y creer en nuestra propia recuperación (Evelyn).

Las personas en condición de calle que asisten al proyecto se caracterizan por la capacidad que van adquiriendo de ejercer poder y control sobre las actividades del proyecto. Esta capacidad se materializa en: ejercer su derecho a opinar e influir en las actividades, contribuir colectivamente a resolver sus problemas a través de las actividades, comprender la magnitud de las injusticias sociales vinculadas a la condición de calle y abordarlas desde la religión, la fe y espiritualidad. Involucrar a la población en condición de calle en las actividades y en la resolución de sus problemas, tiene tres efectos positivos en ellas: 1) Les ayuda a superar los estigmas sociales y la discriminación. 2) Les provee de habilidades técnicas, artísticas y espirituales, las cuales les ayuda a enfrentar su realidad desde otra perspectiva. 3) Les permite construir un presente y futuro digno.

A través de sus actividades comunitarias, el proyecto Chepe se baña logra identificar si las personas están conscientes de su condición de víctimas de un sistema que, por su condición de calle, les excluye socialmente y vulnera sus derechos humanos. Al comprender la magnitud social de su situación de exclusión y vulnerabilidad, también pueden identificar, junto a las otras personas de la comunidad, estrategias colectivas que les permita no solo enfrentar asertivamente su situación de desventaja social, sino sobre todo superarla.

Enfoque religioso y espiritual

Otro aspecto importante del proyecto es su enfoque religioso y espiritual. Según el equipo de trabajo, este enfoque contribuye a motivar e impulsar la rehabilitación y resocialización de personas en condición de calle. No obstante, las personas que conforman el equipo de trabajo tienen claro que los temas religiosos son muy complicados de abordar, pero también están conscientes que son necesarios para comprender la situación de las personas de forma integral. Sobre la base de su experiencia, el equipo considera que la religión y espiritualidad son elementos que permiten que todo el trabajo profesional y técnico funcione bien. La siguiente narración refleja esta percepción:

La fe y la espiritualidad tienen una influencia positiva en todas las áreas de la vida. Normalmente, la gente sirve en el proyecto porque tiene un compromiso con su fe y con su espiritualidad. Y también es importante para los usuarios, ya que con muchos de ellos hay que incluir también temas espirituales. Hay que trabajar integralmente, porque para unos la parte espiritual es sumamente importante. Pero hay que ser muy cuidadosos, por ejemplo, yo trato de respetar los derechos de la gente y no invadirla con temas religiosos, ni imponerlos. Probablemente, de todo lo que hacemos, el tema espiritual es el más delicado. Y, por supuesto, afecta todas las áreas de la vida de las personas. Si las personas estamos bien espiritualmente, tanto voluntarios como usuarios, casi todo camina bien (Mauricio).

Como se observa en la narración, el equipo de trabajo del proyecto tiene claro que la religión y espiritualidad influye en el compromiso

que adquieren las personas en condición de calle con las actividades que promueve Chepe se baña. Por esa razón, en el proyecto se abordan temas relacionados con la religión, pero sin caer en el proselitismo religioso, sino más bien tratando de promover el compromiso cristiano a través de procesos de empoderamiento comunitario, alejándose así de enfoques cristianos en los que predomina el asistencialismo o el llamado a la conversión. Este énfasis cristiano del proyecto se puede apreciar en la siguiente información que ofreció una persona del equipo de trabajo:

Para nuestro proyecto no es una prioridad ni nos condiciona el hecho de “ir y hacer discípulos”, pues aunque eso es muy importante, consideramos que el mandato principal del cristianismo es “ir y amar a tu prójimo como a ti mismo”. Entonces, igual que Jesús, buscamos a las poblaciones más vulnerables y nuestra misión es alimentar al hambriento y sanarlo, pero al mismo tiempo, le llevamos el mensaje del Reino. Nuestro lema es “si Jesucristo hacía estas cosas, también es lo que nosotros vamos a hacer” (Carol).

Cuando las personas se encuentran en condición de calle, es muy complejo identificar si en sus relaciones cotidianas están presentes aspectos religiosos. Pero, cuando se encuentran en espacios seguros y en una comunidad de iguales, entonces es posible identificar el papel de la fe y la espiritualidad en sus vidas y en su entorno. Por ejemplo, algunas personas del proyecto que estuvieron en condición de calle y fueron alcohólicas, señalan la importancia de la religión en sus vidas, especialmente al iniciar procesos de rehabilitación y resocialización:

Yo soy alcohólica en proceso de recuperación y me ha costado mucho, pero no es imposible, solo necesitamos a Dios. Si no tenemos a Dios de dónde vamos a tener fe, de dónde o de quién nos agarramos. Porque un ser humano puede estar hoy, y me puede apoyar hoy, pero mañana se va. Mientras que la fe y espiritualidad, desde que estoy en el vientre de mi madre, hasta el día que me vaya de este mundo, las voy a llevar conmigo (Tania).

La fortaleza que genera en las personas en condición de calle la dimensión religiosa para enfrentar cambios en su vida, se refleja en sus testimonios. Una de estas personas afirma que “la espiritualidad y la fe

son muy importantes. Tiene que haber un cien por ciento de eso. Porque Dios siempre tiene que estar presente, ya que sin Él no podemos hacer casi nada” (Gerardo). Por esa razón, desde la perspectiva de estas personas, el énfasis religioso del proyecto es un factor fundamental que les motiva a participar en las actividades de Chepe se baña:

A nosotros la vida nos ha tratado muy mal y no tenemos mucho. Pero aquí, todos los profesores y personas que nos ayudan tienen a Dios muy dentro del corazón. Ellos nos motivan, nos hacen ver que sí existe un Dios y que por eso uno no puede dejar todo, tirar todo y pensar que ya no vale nada, porque realmente Dios no lo ha abandonado a uno en ningún momento (Evelyn).

En resumen, para las personas que asisten al proyecto, además de su propia visión religiosa, es importante que el equipo del proyecto trabaje desde la dimensión religiosa, atendiendo así los desafíos de la fe y la espiritualidad en procesos de resiliencia y empoderamiento comunitario. Esta dimensión les da mayor confianza para comprometerse no solo con sus procesos de rehabilitación y resocialización, sino con las formas de justicia social que promueve Chepe se baña.

La formación teológica del equipo de trabajo

Chepe se baña tiene claro que el equipo de trabajo del proyecto debe estar capacitado para abordar la justicia social desde diferentes perspectivas profesionales o técnicas: desde los aportes que ofrece la medicina y la psicología, así como facilitando cursos y talleres, elaborando y proporcionando materiales didácticos, desde el arte y las actividades lúdicas y, sobre todo, desde lo religioso. Sin embargo, a pesar que Chepe se baña es una Organización Basada en la Fe, no cuenta con personas capacitadas que hagan el trabajo pastoral. Por eso, su aporte se limita a tener empatía con las personas sobre temas religiosos o, en algunos casos, invitan a personas con experiencia teológica para que aborden los temas centrales del proyecto desde la perspectiva teológica. En ese sentido, una persona del equipo de trabajo explica lo siguiente:

Claro, ¡necesitamos capacitarnos teológicamente!, ¡es un grito desesperado! Yo he tenido que aprender a ponerme anteojos de mujer, para comenzar a leer la Palabra de Dios desde ahí. Y me doy cuenta de la ignorancia que tenemos al interpretar. Es importante, definitivamente, tener este tipo de herramientas, a nivel teológico, para poder replantearnos en el proyecto, por ejemplo, el tema del liderazgo femenino desde la fe (Carol).

Desde la perspectiva de las personas que viven en condición de calle y que participan en procesos de rehabilitación y resocialización en Chepe se baña, la fe y la espiritualidad son elementos fundamentales para lograr los objetivos del proyecto y, por esa razón, consideran que es muy importante que las personas del equipo de trabajo tengan preparación teológica, pues así podrán comprenderlas y atender mejor sus necesidades: “Yo creo que la formación en temas religiosos debe ser un requisito en los profesores y las personas que ayudan, al igual que en los estudiantes, porque sin fe no se puede hacer nada, pero con la fe todo es posible” (Evelyn).

Cuando las personas se encuentran en procesos de rehabilitación y requieren de cuidados paliativos por las enfermedades físicas y psicológicas que padecen a causa de su condición de calle y por el consumo de sustancias psicotrópicas, es importante tomar en cuenta el papel resiliente de la religión, ya que los efectos negativos que genera este tipo de enfermedades no los sufre solo el cuerpo, sino lo padece la persona en su totalidad y en todas sus dimensiones objetivas y subjetivas.²⁴ Aquí radica precisamente la importancia de tener personas capacitadas para abordar los procesos de rehabilitación y resocialización desde una perspectiva integral, la cual incluye la dimensión religiosa. Al respecto, una persona beneficiaria del proyecto hace la siguiente reflexión:

Yo creo que las personas de aquí deben estar preparadas en temas espirituales y religiosos, porque no todo requiere solo ayuda psicológica o terapéutica. Yo creo que también debe haber algo desde un

24 Sobre la espiritualidad como elemento resiliente en cuidados paliativos, se sugiere consultar: Tamara Redondo-Elvira, Celia Ibáñez-del-Prado, y Sara Barbas-Abad, “Espiritualmente resilientes. Relación entre espiritualidad y resiliencia en cuidados paliativos”, *Clínica y Salud* 28, núm. 3 (el 1 de noviembre de 2017): 117–21.

sentido espiritual, para poder ayudar a personas como nosotros, porque la persona de la calle viene muy vacía (Alex).

Esta información refleja que no se trata solamente de abordar la resiliencia y el empoderamiento desde la fe y espiritualidad porque es importante para el proyecto, o porque el proyecto tiene un trasfondo religioso. Más bien se trata de responder asertivamente a las necesidades integrales de las personas en condición de calle, quienes encuentran en la fe y espiritualidad la fuerza necesaria para integrarse a sus procesos de rehabilitación y resocialización:

Yo creo que el equipo y los profesores de aquí deben de estar muy preparados en temas de fe, porque trabajar con gente de la calle es algo muy difícil. Entonces, yo creo que todos los que nos apoyan, tienen que venir preparados espiritualmente. Entonces, tanto ellos como nosotros, nos tenemos que apoyar en Dios porque Él es el que nos está dando la fuerza. Porque sin fe no tenemos fuerza, ya no podemos luchar (Tania).

Según lo anterior, el compromiso que asumen las personas en condición de calle con las actividades del proyecto, está fuertemente vinculado a su propia fe y espiritualidad, así como a la forma en que el equipo de trabajo aborda la dimensión religiosa. Este aspecto les genera también expectativas con respecto a la capacitación teológica que debe tener el equipo de trabajo.

Todos los aspectos planteados hasta aquí forman parte del trabajo que realiza el proyecto Chepe se baña con personas en condición de calle de la ciudad de San José. Desde este abordaje integral, pedagógico, social, sanitario y religioso, el proyecto ha logrado desarrollar y fortalecer la capacidad de resiliencia y empoderamiento individual y comunitaria en las personas que atiende.

Reflexiones finales

La situación de vulnerabilidad y exclusión social que padecen las personas en condición de calle es un fenómeno social sumamente

complejo, en el cual intervienen factores políticos, económicos y religiosos. Desde la perspectiva política y económica, la condición de calle pone en evidencia el poco interés de la sociedad por los derechos humanos de estas personas. Desde la perspectiva religiosa generalmente este fenómeno se aborda desde programas asistencialistas o como un medio proselitista. Este panorama poco halagador para las personas en condición de calle también muestra que no hay respuestas sencillas para enfrentar este fenómeno. En otras palabras, la complejidad del fenómeno requiere respuestas integrales, pues solo de esa forma se pueden buscar alternativas para acompañar dignamente a estas personas.

Aunque en Costa Rica existen programas gubernamentales orientados a trabajar con personas en condición de calle, el país no escapa a las dificultades prácticas y estratégicas que genera este fenómeno y, por ello, requieren del apoyo de organizaciones no gubernamentales.²⁵ Es aquí donde proyectos como Chepe se baña son de vital importancia para apoyar el trabajo comunitario orientado a la rehabilitación y resocialización de personas en condición de calle. Chepe se baña cuenta con un programa de justicia social integral para personas en condición de calle, el cual no se limita a proveerles apoyo pedagógico, médico y psicológico, sino también les facilita espacios para actividades lúdicas y religiosas. Las actividades religiosas se caracterizan por ser momentos de reflexión sobre el papel de la fe y la espiritualidad en sus vidas, y cómo esto les ayudan a generar resiliencia y empoderamiento frente a su situación de vulnerabilidad y exclusión social.

Los procesos de capacitación desde la dimensión religiosa que ofrece Chepe se baña, se realizan especialmente a través de talleres y actividades comunitarias, donde se trabaja a partir de una teología liberadora que permite ver a las que viven en condición de calle como sujetos con dignidad, a quienes Dios ama e invita a fortalecer la colectividad para lograr superar su situación de vulnerabilidad y exclusión. Este enfoque teológico se aborda especialmente desde la teología de la ternu-

25 Cf. IMAS, “4.146 personas en situación de calle son alcanzadas por el IMAS”; Presidencia de la República de Costa Rica, “Alianzas buscan dar refugio y atención a población en situación de calle por COVID-19 en cantón de San José”.

ra²⁶ y muy particularmente desde la pastoral de la salud²⁷ en procesos de resiliencia y empobrecimiento.

La tarea pendiente para Chepe se baña es contar con materiales didácticos sobre temas religiosos, los cuales permitan consolidar el trabajo que realizan con personas en condición de calle. Asimismo, el proyecto requiere de procesos de capacitación teológica y pastoral constantes para el equipo de trabajo. Es aquí, donde instituciones de educación teológica, como la Universidad Bíblica Latinoamericana, pueden aportar su experiencia académica y su capacidad para elaborar materiales didácticos para el trabajo social y psico-pastoral.

Ahora bien, el análisis del trabajo que realiza el proyecto Chepe se baña con personas en situación de calle, permitió abordar, en este artículo, el tema del desarrollo de comunidades de fe alternativas en proyectos de intervención social como respuesta crítica —y propiamente alternativa— a los modelos pastorales tradicionales, centrados en estructuras jerárquicas, prácticas institucionalizadas y objetivos cuantificables como la conversión. Este enfoque tradicional, aunque dominante, conlleva riesgos: pérdida de autocrítica, reproducción de prácticas descontextualizadas e imposición de formas coloniales que perpetúan la dependencia y limitan el crecimiento equitativo e integral de las personas de la comunidad.

En contraposición, a esos modelos, existen comunidades de fe alternativas que se han desarrollado históricamente desde lógicas horizontales, inclusivas y participativas, priorizando la solidaridad y la

26 Sobre la teología de la ternura, consultar: Alejandro Cussianovich, *Aprender la Condición Humana: Ensayo sobre pedagogía de la ternura* (Lima, Perú: Ifejant, 2010); Harold Segura y Anna Grellert, eds., *Ternura, la revolución pendiente: Esbozos pastorales para una teología de la ternura* (Barcelona: Editorial Clie, 2018).

27 Sobre la teología práctica y la pastoral de la salud, consultar: Jesús García Chami-zo, “La pastoral de la salud es expresión de la ternura de Dios”, Reflexiones pasto- rales de la Archidiócesis de Sevilla, *Siempre Adelante* (blog), el 28 de septiembre de 2018; Sara Baltodano, *Psicología, pastoral y pobreza* (San José, Costa Rica: Uni- versidad Bíblica Latinoamericana, 2003); Edwin Mora Guevara, “Pastoral de la salud: Acompañamiento Pastoral desde la Teología Práctica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 71–86.

construcción colectiva de esperanza. Estas comunidades encarnan una comprensión más auténtica del concepto neotestamentario de *koinonía*, centrado en un vínculo comunitario solidario y en acciones transformadoras. En el contexto latinoamericano y caribeño actual, tales expresiones de fe se encuentran en iniciativas sociales de base que responden directamente a las necesidades de sectores vulnerables, como es el caso de las personas en situación de calle. En ese sentido, el proyecto costarricense Chepe se baña se constituye en un ejemplo práctico de una comunidad de fe alternativa, la cual toma como base de su trabajo la cotidianidad, el conocimiento popular local y los imaginarios religiosos de las personas en situación de calle.

Este tipo de comunidades de fe alternativas fortalece la resiliencia y el empoderamiento colectivo de personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social. Desde esta perspectiva, un abordaje integral del fenómeno social de la condición de calle, requiere incluir el sentido que estas personas le asignan a la justicia social y a la vida comunitaria, así como la motivación cultural y religiosa que les impulsa a comprometerse con sus propios procesos de rehabilitación y resocialización. Asimismo, requiere contar con equipos capacitados para abordar este tipo de problemáticas desde la dimensión religiosa. Este es precisamente el puente que une la formación teológica superior con procesos de transformación social y participación ciudadana. Es a partir de este vínculo donde se puede identificar el impacto social de la formación teológica y verificar que una comunidad de fe es precisamente una comunidad *koinónica*.

Bibliografía

- Baltodano, Sara. *Psicología, pastoral y pobreza*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003.
- Cohen, Anthony P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1985.

- Cussianovich, Alejandro. *Aprender la Condición Humana: Ensayo sobre pedagogía de la ternura*. Lima, Perú: Ifejant, 2010.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 5a ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Traducido por Ana Laura Granero. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- Fundación Pro Mundo. “Información sobre Fundacion Pro Mundo”. *Facebook*, 2022. https://www.facebook.com/fundacion.promundo/about_details.
- García Chamizo, Jesús. “La pastoral de la salud es expresión de la ternura de Dios”. Reflexiones pastorales de la Archidiócesis de Sevilla. *Siempre Adelante* (blog), el 28 de septiembre de 2018. <https://www.archisevilla-siempreadelante.org/la-pastoral-de-la-salud/>.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Giménez, Gilberto. “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”. En *Metodología y cultura*, editado por Jorge A. González y Jesús Galindo Cáceres, 33–65. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- González, Melissa. “Promover la solidaridad por medio de donaciones impulsa tienda Chepe se Baña”. *LaRepublica.net*, el 1 de junio de 2021, digital edición, sec. Estilo Ejecutivo. <https://www.larepublica.net/noticia/promover-la-solidaridad-por-medio-de-donaciones-impulsa-tienda-chepe-se-bana>.
- Hoffmann, Martin. “El desarrollo de comunidades eclesiales en el horizonte del Reino de Dios. Una concepción teológica”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger, 327–44. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- IMAS. “4.146 personas en situación de calle son alcanzadas por el IMAS”. Información sobre situación social. *Instituto Mixto de Ayuda Social, IMAS* (blog), el 9 de diciembre de 2021. <https://www.imas.go.cr/es/comunicado/4146-personas-en-situacion-de-calle-son-alcanzadas-por-el-imas>.

- Juliano, Maria Cristina Carvalho, y Maria Angela Mattar Yunes. “Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência”. *Ambiente & Sociedade* 17, núm. 3 (septiembre de 2014): 135–54. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2014000300009>.
- Mora Guevara, Edwin. “Pastoral de la salud: Acompañamiento Pastoral desde la Teología Práctica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (el 13 de agosto de 2020): 71–86. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/86>.
- Naciones Unidas. “Objetivos y metas de desarrollo sostenible”. *Objetivos de Desarrollo Sostenible* (blog), el 28 de agosto de 2018. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/sustainable-development-goals/>.
- Presidencia de la República de Costa Rica. “Alianzas buscan dar refugio y atención a población en situación de calle por COVID-19 en cantón de San José”. Casa Presidencial. *Comunicado de prensa* (blog), el 9 de mayo de 2020. <https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2020/05/alianzas-buscan-dar-refugio-y-atencion-a-poblacion-en-situacion-de-calle-por-covid-19-en-canton-de-san-jose/>.
- Redondo-Elvira, Tamara, Celia Ibáñez-del-Prado, y Sara Barbas-Abad. “Espiritualmente resilientes. Relación entre espiritualidad y resiliencia en cuidados paliativos”. *Clínica y Salud* 28, núm. 3 (el 1 de noviembre de 2017): 117–21. <https://doi.org/10.1016/j.clysa.2017.09.001>.
- “Reglamento del Seguro de Invalidez Vejez y Muerte de la Caja Costarricense de Seguro Social. Reforma aprobada en la sesión No 8856 celebrada el 28 de julio del año 2016”. Caja Costarricense de Seguro Social, 2016.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger, 75–102. San José, Costa Rica: SEBILA, 2022.
- Segura, Harold, y Anna Grellert, eds. *Ternura, la revolución pendiente: Esbozos pastorales para una teología de la ternura*. Barcelona: Editorial Clie, 2018.
- Thompson, John B. *Ideología y cultura moderna. Teoría Crítica social en la era de la comunicación de masas*. Traducido por Gilda Fantinati Caviedes. 2a ed. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
- Uriarte Arciniega, Juan de Dios. “La perspectiva comunitaria de la resiliencia”. *Psicología Política*, núm. 47 (2013): 7–18.

- Varela, Roberto. *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*. México: Anthropos, 2005.
- Volkman, Martin. “Edificación de comunidad”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed., 183–208. Quito, Ecuador: CLAI, 2011.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 3a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- . *Sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: La Pléyade, 1978.

SAMUEL ASENJO ALVARADO*

sasenjo3502@gmail.com

REPRODUCCIONES DEL PENTECOSTALISMO CARCELARIO

Un análisis sobre el espacio y la pastoral pentecostal carcelaria
en el penal de Lurigancho

REPRODUCTIONS OF PRISON PENTECOSTALISM

An analysis of the space and Pentecostal prison pastoral care
in the Lurigancho prison



Artículo aprobado el 28 de mayo de 2025

Artículo recibido el 02 de mayo de 2025

* Doctorado en Sociología por la PUCP, Perú, con el énfasis en Sociología Carcelaria y Sociología de la Religión. Magister y Licenciado en Educación, por la UNE, Perú. Magister y Licenciado en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Posgrado en Investigación Cualitativa por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú. Posgrado en Educación Básica Alternativa por la UNE, Perú.

Reproducciones del pentecostalismo carcelario

Un análisis sobre el espacio y la pastoral pentecostal
carcelaria en el penal de Lurigancho

Resumen

Este estudio analiza de qué forma y con qué elementos el espacio pentecostal carcelario en el penal de Lurigancho contribuye al control y gobernanza penitenciaria, en contraste con una gestión institucional caracterizada por la corrupción y privilegios descontrolados. Para el análisis se emplea el concepto de “presonización”, el cual se pone en el diálogo con las teorías de Michel Foucault sobre el poder y las jerarquías carcelarias institucionalizadas, y Erving Goffman respecto a la cárcel como institución total que se impone al recluso. En este proceso, el recluso-converso adquiere agencia a través de diversas herramientas que le proporciona la iglesia, las cuales se observan en diversas prácticas religiosas, como oraciones, ayunos y enseñanzas. Aunque estas prácticas propician transformaciones identitarias individuales y colectivas, no logran cuestionar, ni mucho menos romper, con las estructuras patriarcales, lo cual significa que a través de ellas se legitiman los ideales aceptados por la sociedad para ser “personas de bien” (buen testimonio).

Para el estudio se empleó una metodología cualitativa basada en análisis temático y con una muestra compuesta por 11 entrevistas a exreclusos conversos de iglesias pentecostales del penal de Lurigancho. El análisis se enriquece con mi experiencia en labores pastorales dentro del sistema penitenciario y con algunos estudios sobre etnografía carcelaria, informalidad religiosa, cul-

tura delictiva y sobre el rol de los grupos evangélicos en la cárcel y su influencia en los imaginarios religiosos colectivos. Asimismo, nos apoyamos en la propuesta de Francisco Durand, sobre la reproducción de la cultura peruana, lo cual nos permite comprender la cultura delictiva extra e intra carcelaria que favorecen los procesos de “presonización” en contraste a la “prisionización” institucional total.

Palabras clave: pentecostalismo carcelario, espacio carcelario, gestión carcelaria, pastoral carcelaria, cultura delictiva.

SAMUEL ASENJO ALVARADO

Reproductions of prison Pentecostalism

An analysis of the space and Pentecostal prison pastoral care in the Lurigancho prison

Summary

This study analyzes how and with what elements the Pentecostal prison space in the Lurigancho prison contributes to prison control and governance, in contrast to an institutional management characterized by corruption and uncontrolled privileges. For the analysis, the concept of “presonization” is used, which is placed in dialogue with the theories of Michel Foucault on power and institutionalized prison hierarchies, and Erving Goffman on prison as a total institution imposed on the inmate. In this process, the inmate-convert acquires agency through various tools provided by the church, which are observed in various religious practices, such as prayers, fasting and teachings. Although these practices promote individual and collective identity transformations, they do not manage to question, much less break with patriarchal structures, which means that through them the ideals accepted by society to be “good people” (good testimony) are legitimized.

The study used a qualitative methodology based on thematic analysis and a sample composed of 11 interviews with former inmates converted from Pentecostal churches in the Lurigancho prison. The analysis is enriched with my experience in pastoral work within the prison system and with some studies on prison ethnography, religious informality, criminal culture and on the role of evangelical groups in prison and their influence on collective religious

imaginaries. Likewise, we rely on Francisco Durand's proposal on the reproduction of Peruvian culture, which allows us to understand the extra- and intra-prison criminal culture that favors the processes of "presonization" in contrast to total institutional "imprisonment".

Keywords: prison Pentecostalism, prison space, prison management, prison pastoral, criminal culture.

Reproducciones del pentecostalismo carcelario

Un análisis sobre el espacio y la pastoral pentecostal
carcelaria en el penal de Lurigancho

Este artículo reflexiona sobre los mecanismos de reproducción del espacio pentecostal carcelario que favorecen el control y gobernanza carcelaria en clave de conversión (transformación), formación (discipulado) y mecanismos de ascenso y movilidad de los reclusos-conversos al pentecostalismo carcelario. La iglesia pentecostal carcelaria es un espacio dinámico que a través de elementos discursivos, prácticas religiosas y acompañamiento pastoral brindan oportunidades a los reclusos-conversos para la transformación de la identidad individual y colectiva, lo cual gesta una cultura de resistencia y oposición a la cultura delictiva carcelaria. Las exigencias de la pedagogía de fe son difíciles de cumplir por los reclusos-conversos convirtiendo el camino de la iglesia muchas veces en andar tortuoso que genera conversión (afiliación) – desconversión (desafiliación) – reconversión (rea filiación), siendo esto en varios casos un proceso helicoidal de idas y retornos.

En este sentido, el análisis de las entrevistas incluye mi perspectiva, experiencia personal, desde haber acompañado a distintos grupos de la población pentecostal carcelaria como agente pastoral en el penal de

Luriganchos entre los años 2003 al 2014. Asimismo, desarrollé once entrevistas semiestructuradas a población exreclusa entre los años 2019 y 2020, quienes son miembros de iglesias pentecostales extramuros, y tuvieron su conversión (ingreso a la iglesia) en el penal de Luriganchos. Las entrevistas se realizaron en el marco del proyecto 682 (PUCP) denominado “cárceles y religión en el Perú”. Proyecto que estuvo dirigido por la Dra. Véronique Lecaros, donde participé como asistente de investigación. Las entrevistas han sido codificadas con el software *Atlas.ti* 9 y notas de campo para delimitar el contexto.

Los códigos emergentes en las entrevistas dialogan con la publicación de José Luis Pérez Guadalupe, titulada “La construcción social de la realidad carcelaria”, en la cual el autor analiza los mecanismos de reproducción de la informalidad en el espacio carcelario.¹ Los códigos emergentes También dialogan con otra publicación de Pérez Guadalupe, titulada “Faites y Atorrantes”, texto que presenta una etnografía del penal de Luriganchos.² Ambos textos describen los mecanismos de reproducción carcelaria entre 1990 y 2000. En este sentido, habiendo transcurrido más de dos décadas y siendo que el espacio social es dinámico y está en constante movimiento y transformación, es necesario analizar el espacio carcelario desde los grupos religiosos que en los años 1990s no estaban formalizados o institucionalizados. Mientras que, en la actualidad, en cada pabellón conviven, entre la población carcelaria, iglesias pentecostales establecidas e iglesias pentecostales emergentes. En este sentido, el artículo aporta elementos para la comprensión del espacio pentecostal carcelario a favor de la gobernanza y la posibilidad de ascenso social desde el acceso al liderazgo en la jerarquía de la iglesia.

Otro aspecto importante es que Pérez Guadalupe parte de un enfoque antropológico, en referencia a la obra de E. Evans-Pritchard sobre

- 1 *La construcción social de la realidad carcelaria: los alcances de la organización informal en cinco cárceles latinoamericanas (Perú, Chile, Argentina, Brasil y Bolivia)* (Lima, Perú: PUCP, 2000).
- 2 *Faites y atorrantes: una etnografía del penal de Luriganchos* (Lima, Perú: Centro de Investigaciones Teológicas, CINTE, 1994).

“Los Nuer”, pueblo del África Oriental, ubicado en las laderas del río Nilo, referencia con la cual comprende la etnografía en el penal de Lurigancho.³ Mientras que este artículo parte del marco sociológico propuesto por Francisco Durand sobre la reproducción de la peruanidad desde los pilares de la formalidad, informalidad y economía delictiva.⁴ Por otro lado, asumimos que la presonización⁵ privilegia la economía delictiva por sobre los otros pilares, para gestar un entramado donde la cultura delictiva extramuros se reconfigura en la cultura delictiva intramuros. En este entramado, las normas de convivencia regulan el autogobierno, control y gestión carcelaria, la misma que es consensuada entre los agentes sociales que interactúan en el espacio carcelario.

Por otro lado, dialogamos con el análisis de Véronique Lecaros, sobre el trabajo de grupos evangélicos en torno a la cárcel y el funcionamiento de la informalidad.⁶ Nuestro artículo también analiza, desde los enfoques de Lecaros, las imágenes de Dios que se construyen en los discursos y praxis pentecostales carcelarias.⁷ Para que estas tareas sean posibles, nos planteamos las siguientes preguntas: ¿A qué población carcelaria nos aproximamos? ¿cómo se reproduce el espacio carcelario?, ¿cómo se entreteje el control carcelario?, ¿cómo se reproducen las iglesias pentecostales carcelarias? y ¿cómo se ejerce el control religioso? Preguntas que contribuyen a plantear conclusiones como insumos para continuar investigaciones socio-religiosas desde el espacio carcelario.

3 Ibid.

4 *El Perú fracturado: formalidad, informalidad y economía delictiva* (Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007).

5 Pérez Guadalupe, *La construcción social de la realidad carcelaria*.

6 *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos: el caso de Perú en América Latina*, trad. Eduardo Borrell (Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2016).

7 Ibid.; “Hacia la fraternidad: la misericordia como remedio para la violencia: Reflexiones teológicas a partir de las cárceles peruanas”, *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96, núm. 378 (el 27 de septiembre de 2021): 571–603.

Características de la población carcelaria

Una característica muy importante de las cárceles peruanas es la sobrepoblación crítica de los centros penitenciarios:

...la diferencia entre la capacidad de albergue en los 69 establecimientos penitenciarios y la población penitenciaria intramuros es de 54,802 personas que representan el 132% de la capacidad de albergue, que en pocas palabras esta cantidad de internos no tendría cupo en el sistema penitenciario.⁸

Otro dato relevante, relacionado con la sobrepoblación es la situación de hacinamiento de la población penitenciaria. En ese sentido, cabe destacar que, para marzo de 2024, la población penitenciaria a nivel nacional ascendía a 96,358, mientras que la capacidad de albergue era de 41,556 personas. Esto implica una sobrepoblación del 132% y un hacinamiento de 112%. Además, del total de la población carcelaria, 37.1% se encuentra procesada y 62.9% está sentenciada.⁹

Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática de Perú (INEI), el 39.5% de la población penitenciaria está recluida por cometer delitos contra el patrimonio; el 23.9% contra la seguridad pública; 20.8% contra la libertad; el 8.7 % contra la vida, el cuerpo y la salud. Por otro lado, se observa que 9 de cada 10 reclusos son hombres, 7 de cada 10 reclusos ingresaron por primera vez a un penal. En tanto que, la población carcelaria, según el INPE (2022, p. 13) está compuesta por: el 29.2 % entre 18 y 29 años; el 32.1 % entre 30 y 39 años y; el 38.7 % entre 40 años a más. Otro aspecto es que la reincidencia es un fenómeno mayor entre los reclusos de 18 a 39 años.¹⁰

8 INPE, *Informe Estadístico 2024* (Lima, Perú: Instituto Nacional Penitenciario, INPE, 2024), 9.

9 Ibid., 9s y 24s.

10 INEI, *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades indígenas* (Lima, Perú: Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI, 2018).

Desde los datos estadísticos generales, ahora nos centramos en el penal de Lurigancho. Este es el “más poblado de América Latina”.¹¹ El penal fue planificado e implementado para albergar a 2,500 reclusos; para 1994 tenía una población de 5,000 mil reclusos.¹² Mientras que, para el 2020, la población carcelaria ascendía a 9,322 reclusos. El centro penitenciario está organizado en 24 pabellones¹³ clasificados en su mayor parte según la organización geopolítica de Lima Metropolitana, es decir, por distrito y no por el tipo de delito o violencia-agresividad del recluso. Esta forma de organización data desde las décadas de los años 1980s y 1990s.¹⁴ César, exrecluso de 49 años de edad, quien estuvo en prisión cinco veces por delitos de robo agravado y en banda a bancos, dice que “en el penal, los pabellones están organizados por distritos”, este dato es confirmado por la abogada del INPE que ha desempeñado por 15 años el cargo de asesora jurídica y ocho años entre jefaturas legales en distintas áreas del INPE.

En específico, los once entrevistados de la muestra, pertenecen al 64.8 % de la población carcelaria. Esta población está compuesta por reclusos entre 30 años a más (adultos y ancianos). De los entrevistados, la edad media es de 50.54 años, la moda 47 años, el rango mínimo 35 años, el rango máximo 67 años y, la mediana 50 años. Mientras que, según los ingresos y reingresos al penal, la media es de 3.81 ingresos, la moda 3 ingresos, el rango mínimo 1 ingreso, el rango máximo 7 ingresos y, la mediana 3 ingresos. También, según el nivel educativo, la media es (2.27) secundaria, la moda (2) secundaria, el rango mínimo (1) primaria, el rango máximo (4) superior y, la mediana (2) secundaria.

En contraste, el INEI señala que el mayor índice de analfabetismo y número de ingresos al penal corresponde a mayores de 40 años.¹⁵ Esto es interesante, porque, como agente pastoral, observé que las iglesias

11 Yurany Arciniegas, “Lurigancho, la mayor cárcel de Latinoamérica donde los presos se unen para vencer al Covid-19”, *France 24*, el 23 de junio de 2020, sec. América Latina.

12 Pérez Guadalupe, *Faites y atorrantes*, 2.

13 Ver Tablas 1 y 2 en la sección Anexos.

14 Pérez Guadalupe, *Faites y atorrantes*, 46.

15 INEI, *Perú: Perfil Sociodemográfico*.

pentecostales carcelarias albergan en su mayoría a simpatizantes y conversos reclusos mayores de 40 años. Mientras que los jóvenes, reclusos y exreclusos, permanecen tiempos más cortos en la iglesia, al parecer esto se debe a las normas de conducta impuestas por la iglesia, las cuales se convierten en una carga muy dura de sobrellevar para los reclusos más jóvenes. Augusto, exrecluso, dice “los jóvenes no soportan la disciplina de la iglesia, no pueden separarse del mundo”.

Esta situación lleva a preguntarnos: ¿Utilizan los reclusos más adultos a la iglesia como una forma de jubilación del delito? En este sentido, resuena en las entrevistas de los mayores de 40 años que el haber “pisando fondo, porque han sido echados de sus casas por drogadictos, han perdido todo o son perjuicio” (Henry, ex recluso, de 52 años de edad) condiciona su ingreso a la iglesia para obtener protección y albergue. Cinco de los entrevistados mayores de cuarenta años, señalan que los reclusos más jóvenes son muy violentos y no tienen códigos de convivencia, como si lo tienen ellos. Por tanto, en la iglesia se sienten protegidos y respetados.

Formas de reproducción del espacio carcelario

El espacio carcelario está compuesto por hebras que se entején formando un entramado denso y complejo. Nos aproximamos a este entramado desde la gestión carcelaria que aborda las categorías de gobernanza carcelaria¹⁶ en diálogo con las reproducciones del poder¹⁷ y la institución total¹⁸. En este marco, nos preguntarnos ¿Cómo se gestiona el poder y el control carcelario? ¿Qué elementos favorecen el control carcelario? ¿Es la cárcel un espacio presonizado o prisionizado? ¿Cómo

16 José Luis Pérez Guadalupe y Lucia Nuñovero Cisneros, “Etnografías carcelarias en América Latina. Entre el protagonismo de las estructuras totales y el de los internos”, en *Antropologías carcelarias*, ed. Miguel Ángel Mansilla y Johanna Corrine Sloomweg (Santiago de Chile: RIL Editores, 2024), 51–94.

17 Michel Foucault, *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino (Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1976).

18 Erving Goffman, *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

la cárcel es moldeada por las prácticas institucionales y las prácticas de los reclusos? Pero la pregunta que más nos motiva es la siguiente: ¿Qué elementos del espacio pentecostal carcelario favorecen la gobernanza carcelaria?

El penal del Lurigancho como espacio carcelario en apariencia replica la política penitenciaria internacional, donde se “distribuye al individuo en el espacio y el ritmo del tiempo”.¹⁹ En la política penitenciaria²⁰ la cárcel es estructurada para el control y normalización de los individuos en clave de institución total²¹. Aunque en la gestión carcelaria se observa en las once entrevistas que, quienes controlan y gestionan la cárcel a veces con una “gestión abdicada” y otras veces con una “gestión aparente” son los reclusos.²² Henry, exrecluso con siete ingresos al penal, quien vivía en la pampa²³, dice que “quienes controlan y mandan en el penal son los delincuentes”, esto es posible a través de sobornos o dádivas que los delegados, líderes elegidos por la población penitenciaria, otorgan a las autoridades del Instituto Nacional Penitenciario (INPE). Los once entrevistados manifiestan que los delegados trafican drogas y cobran cupos, pagan coimas, sobornos. A esta reali-

19 Ernesto Licona, ed., *Espacio carcelario: etnografías de la reclusión en México* (Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010), 12.

20 MINJUS, *Política Nacional Penitenciaria y Plan Nacional de la Política Penitenciaria 2016-2020* (Lima, Perú: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2016).

21 Goffman, *Internados*.

22 Pérez Guadalupe y Nuñovero Cisneros definen la “gestión abdicada” como un modelo de Gestión Penitenciaria. Señalan entre las características que esta se presenta cuando el INPE tiene bajo control carcelario y poca gestión dialogada. La “gestión aparente” la definen como un modelo de Gestión Penitenciaria. Señalan entre las características que esta se presenta cuando el INPE tiene bajo control carcelario, diálogo perverso, mantiene privilegios de los reclusos y la corrupción institucional. Cf. “Etnografías carcelarias en América Latina”.

23 “La pampa” eran los pabellones pares que, hasta el año 2000 estaban habitados mayoritariamente por reclusos reincidentes. Después del 2000, los pabellones albergan casi en exclusivo a reclusos según su procedencia distrital. Diferenciar entre la pampa y el jardín como lo hace Pérez Guadalupe ahora es difícil. Cf. *Faites y atorantes*, 46. En cada pabellón los lugares, celdas y grupos se organizan según la asignación de los delegados y las alianzas que los reclusos logran establecer.

dad se suma la falta de personal en el INPE, tanto de seguridad, como de tratamiento para controlar los pabellones.

El Estado no otorga el presupuesto suficiente al INPE para gestionar la administración y resocialización carcelaria, esto recorta recursos, las posibilidades de control y la gobernanza penitenciaria. Un psicólogo del INPE, quien brinda servicios profesionales desde hace 25 años en el área de tratamiento en diversos centros penitenciarios, en especial, en el penal de Lurigancho, donde trabajó por 10 años, dice que, “en el penal de Lurigancho un psicólogo está a cargo de dos pabellones en promedio”, siendo que cada pabellón tiene una población entre cuatrocientos y mil reclusos. Sobre esto, Verónica Oviedo, directora nacional de Tratamiento del INPE, dice que “un psicólogo debe atender a cien internos (esto está muy lejos de la realidad en el penal de Lurigancho), porque el promedio de atención a internos por psicólogo es cuatrocientos (a 1500) presos”.²⁴ Del mismo modo, por turno, en cada pabellón están asignados entre dos y tres agentes de seguridad del INPE, lo cual, hace imposible al INPE presidir la gobernanza carcelaria.

Esta situación, a finales de la década de los años 1980s y parte de los años 1990s, llevó a que la Guardia Republicana²⁵ promoviera un cambio de estrategia para el control de los penales. La estrategia consistió en la implementación de delegaturas en cada pabellón. Las delegaturas están compuestas por reclusos elegidos mediante el voto universal de los reclusos en cada pabellón. Luego, la asamblea de delegados elige a los delegados generales del penal. Esta organización permite mantener el control y mediar entre la población carcelaria y el INPE. Para llegar a las delegaturas, se dio paso de una organización basada en *taitas*,

24 Ricardo León, “Trabajar tras las rejas: ¿cómo es la vida de un psicólogo del penal de Lurigancho?”, *El Comercio*, el 12 de febrero de 2020, sec. Seguridad.

25 La Guardia Republicana estaba a cargo de la gestión carcelaria hasta la década de los años 1980s, así como de la seguridad de las instituciones públicas y las fronteras del territorio nacional. El 14 septiembre de 1985 por la Ley 24294, que fue a iniciativa del gobierno de Alan García y con la aprobación del Congreso de la República, se reorganiza a la policía en un solo cuerpo policial, con dependencias. Guillermo W. Coloma Elías, *La Policía Nacional del Perú* (Lima, Perú: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo, 2019).

sistema informal, a una organización por delegaturas, sistema formal. César, exrecluso de 49 años de edad, que estuvo en prisión cinco veces por delitos de robo agravado a bancos, dice que “el taita era un delincuente que sabía usar la chaveta, peleaba contra cuatro o cinco a la vez y le gustaba el orden a pesar de sus perjuicios”. La organización carcelaria basada en los taitas llegó a su límite a finales de los años 1980s por la violencia desatada entre taitas por el control de más pabellones. Como esta situación se volvió incontrolable a finales de los años 1980s, la Guardia Republicana inició la transición hacia las delegaturas con el objetivo de controlar la cárcel.

El taita²⁶ era una especie de cacique²⁷. La mayoría de taitas según César, exrecluso, eran “delincuentes que habían cometido robos por cogo-teo, asalto a transeúntes, eran belicosos, paraban su pleito y no tenían educación básica completa”. Ejercían su poder en la administración del pabellón con violencia y arbitrariedad. Se mantenían en la jerarquía más alta del pabellón a través de alianza con taitas de otros pabellones, y mediante sobornos tenían influencia política y una economía delictiva basada en el tráfico de drogas, alquileres de espacios, cobro de cupos, de esta manera la informalidad y formalidad estaba subordinada a la primera, lo cual caracteriza a una cultura delictiva. Esto también caracteriza una gestión abdicada de la cárcel, donde el autogobierno del recluso busca imponerse y controlar a la institución penitenciaria. En este sentido, el poder del taita se reproducía con estrategias autoritarias abusivas similares al modelo de cacicazgo indígena.²⁸

26 Los taitas hasta finales de los años 1990s eran el poder concreto, siniestro y violento detrás de las rejas del pabellón. El taita era el poder delictivo e informal que controlaba el poder formal de los delegados.

27 El cacique, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, es el gobernante o jefe de una comunidad o tribu en los pueblos indígenas que ejerce un poder autoritario y abusivo. ASALE y RAE, “cacique, ca”, en *Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario*, 2024.

28 Raymond Buve, “Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXIV, núm. 96 (2003): 17-39; Aude Argouse, “¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 37, núm. 37 (1) (el 1 de abril de 2008): 163-84.

En la actualidad, los taitas han sido invisibilizados, se han convertido en *fuleros*²⁹. En consecuencia, con el incremento de reclusos por delitos de robo a bancos, bandas criminales, ex policías y ex militares, se comenzó a elegir a “los delegados con mejor criterio, educación secundaria, técnica o superior” (Augusto, exrecluso). Los delegados se opusieron al poder de los taitas hasta transformarlos en fuleros o *perjuicios*³⁰. Los fuleros, mediante alianzas se agrupan para brindar servicios de seguridad a delegaturas electas o grupos opositores. Los grupos opositores están en constante conflicto con los delegados para arrebatar el control del pabellón, estos financian “batacazos”. Por tanto, reclutar fuleros es importante. Observamos que la formalidad de los delegados debe aliarse a la informalidad de los fuleros, ambos poderes se necesitan y autosostienen para alcanzar una gestión aparente y en el peor de los casos una gestión abdicada del penal, de esta manera se mantiene el control, se pacifica el centro y evita batacazos³¹. Estas alianzas se fundan en acuerdos económicos, negociaciones y ejercicios del poder formales, informales y delictivos³² parecidos a las interacciones realizadas por los agentes sociales extramuros, aunque observo que se privilegia lo delictivo a lo formal e informal, lo cual caracteriza la cultura carcelaria.

Del autoritarismo abusivo del taita, se pasó al modelo de delegaturas elegidas bajo el voto directo de los reclusos en un proceso electoral dirigido y aprobado, antes por la autoridad policial y ahora por el INPE. Sobre la elección de delegados, el ex director del Lurigancho, coronel de la policía en situación de retiro, dice que “en los ochentas y

29 Los fuleros son “los delinquentes que viven con la chaveta en la cintura, son drogadictos, no tienen control y sirven con su violencia a quienes le dan beneficios” (César, ex recluso).

30 Los perjuicios son fuleros que no pueden ser domesticados o asimilados por los delegados electos o grupos de opositores a las delegaturas. Los perjuicios están en constante vigilancia y en caso de sospecha de insurrección pueden ser expulsados del pabellón.

31 Batacazo es la usurpación del control del pabellón. Los grupos opositores están merodeando y observando la debilidad de las delegaturas para imponerse por la violencia y sobornos.

32 Durand, *El Perú fracturado*.

noventas muchas veces la candidatura de los delegados era impulsada por los taitas”, pero ahora, según Henry, exrecluso, dice que “los delegados promueven sus candidaturas a través de sobornos y regalos”.

Para ser electo delegado no es suficiente hacer campaña y sobornar, se requiere de alianzas con grupos de fuleros y ganar la confianza de la población carcelaria. Ser delegado es un cargo anhelado por la influencia con la autoridad carcelaria y las posibilidades de hacer negocios y dinero. Augusto, exrecluso, dice que “para la elección, los delegados prometen obras, beneficios y pacificación del pabellón”, César, exrecluso, menciona que “hoy para llegar a ser delegado con tu gente, debes pagar, sobornar, porque es un negocio y debes verlo como inversión”.

Las delegaturas tienen la función de controlar pacificar el penal, para lo cual median entre el INPE y la población carcelaria. En esta tarea, las delegaturas consensúan normas de conducta individuales y colectivas sobre limpieza, orden, responsabilidad, distribución de la comida, los dormitorios, uso de los servicios higiénicos y todos los lugares del penal, etc. Los cargos de la delegatura son: delegado general, delegado de actas, delegado de finanzas, delegado de logística, delegado de defensa jurídica, delegado de limpieza y delegado de orden y disciplina. Estos mismos cargos son elegidos a nivel general entre los delegados.

Para ser elegido como delegado, quienes tienen mayor oportunidad, son los reclusos con mayor jerarquía delictiva. Estos invierten dinero y realizan alianzas económicas y políticas para ser elegidos. Mientras que, los reclusos procesados o condenados por delitos contra el pudor, omisión, cogotero, hurto simple, robo simple y otros parecidos son sometidos y subordinados. Los reclusos por delitos contra el pudor son abusados, violentados y sometidos a trabajos de servicio. Henry, exrecluso, dice que los “reclusos ñatos³³ no valen nada en el penal, todo el mundo puede aprovecharse de ellos, porque son monstruos”.

33 Ñato es la forma como se adjetiva a los reclusos procesados o condenados por delitos contra el pudor y violación. Ñato es una forma de indicar a quien abusa sexualmente de niños y bebés. Es una forma de ironizar el llanto del bebé mientras es ultrajado.

Por otro lado, los fuleros, por su violencia, deben ser controlados en cada pabellón. Los delegados subordinan con acuerdos económicos y otros privilegios a grupos de fuleros que se comprometen a ser el brazo armado para aplicar las reglas y las sanciones en pro del control del pabellón. Otra función del fulero reclutado es negociar la paz con los fuleros de grupos opositores. Augusto, exrecluso de 53 años, con cuatro ingresos al penal, exdelegado general de pabellón, dice que “los fuleros de distintos bandos son los responsables de realizar las primeras negociaciones con los grupos de fuleros de grupos opositores”. Sobre esto, una abogada que ha ejercido como defensora jurídica, jefa del departamento jurídico, directora de penal y directora regional, con un tiempo de servicio en el INPE de 22 años, dice que “los fuleros son los reclusos violentos que, con más sangre fría matan, cometen crímenes y actos delictivos dentro y fuera del penal”.

En síntesis, el penal de Lurigancho está organizado en: a) pabellones y delegados, b) barrios y fuleros, y c) jerarquía delincuencia. Esto en coincidencia y diferencia con el esquema presentado por Pérez Guadalupe.³⁴ La legalidad, formalidad, del poder recae sobre los delegados. Mientras que el poder informal está representado por los fuleros y los perjuicios. Aunque los tres grupos se relacionan mediante estrategias formales, informales y privilegian la cultura delictiva que traen hacia la cárcel y lo recrean en el espacio carcelario, de este modo hacen posible el control y pacificación, y están en conflicto constante con el INPE para implantar en la cárcel una gestión aparente.

Entretejido del control carcelario

La reproducción carcelaria refleja la forma cómo funciona la sociedad peruana, en específico, el entretejido social formal, informal y delictivo.³⁵ La cultura delictiva normaliza lo delictivo sobre lo formal e informal, mientras que la sociedad peruana normaliza la informalidad

³⁴ *Faites y atorrantes*, 36.

³⁵ Durand, *El Perú fracturado*.

sobre lo formal y delictivo. En este sentido, por ejemplo, en la cárcel se establecen normas de convivencia consensuadas entre las delegaturas, los habitantes del pabellón y los cocineros, para determinar los horarios de repartir comidas y pagos económicos. El presupuesto por recluso asignado a alimentación es de S/ 4.5 (cuatro soles con cincuenta céntimos) por día.³⁶ Este presupuesto no alcanza para el pago de proveedores de alimentos e incentivos económicos de los cocineros. Siendo el presupuesto bajo, el INPE permite que los delegados cobren un sol a cada recluso para que reciba la *paila*³⁷. En la economía de la paila convergen el presupuesto formal del estado, el aporte informal del recluso y el uso no transparentado de la recaudación.

Otra situación en el entramado es la economía carcelaria, en las entrevistas se manifiesta que los reclusos deben pagar la limpieza del pabellón, estadía, comunicación, atención médica y traslado por el recinto penitenciario. Henry dice que “el aporte semanal por interno para los insumos de limpieza es de S/ 5 soles”. Muchos reclusos no pueden pagar con dinero la limpieza, a cambio realizan servicio de limpieza en el pabellón o a sus compañeros, trabajo por el que reciben un pago mínimo semanal. El dinero recaudado es informal, porque el estado asigna un presupuesto para este rubro, el mismo que es insuficiente. El delegado general hace uso arbitrario de los cobros recaudados, una parte es utilizado en el pago de la limpieza y los saldos no tiene informes transparentes. Augusto, exrecluso, dice que “los delegados utilizan este y otros cobros para lucrar y pagar coimas”.

Una regla ética y básica en la convivencia, es el respeto a las visitas, sobre todo a las visitas de mujeres. Este es un límite moral para los reclusos. Christian, exrecluso de 35 años de edad, ingresó por robo a la cárcel y fue pastor de una iglesia pentecostal, manifiesta que “está prohibido el lenguaje grosero durante el tiempo de visita, estar semi desnudo, mirar con lascivia a las esposas, hermanas o mamás de los

36 Daniel Macera, “Cárceles peruanas: Estado invierte S/9.924 anuales por cada reo”, *El Comercio*, el 12 de agosto de 2018, sec. Perú.

37 La paila es el alimento cocido que se reparten a los internos en el horario del desayuno y el almuerzo.

compañeros”. Este modelo de masculinidad³⁸ coacciona y somete a los reclusos a reglas de convivencia que cosifican a la mujer como propiedad. Esta es convertida en trofeo que debe ser protegido de fuleros, perjuicios y delegados abusivos. Para Jhony, exrecluso de 48 años de edad, con dos ingresos al penal “la familia es lo más importante, nadie puede mirar, ni molestar a tu visita, sobre todo a tu mujer, tu mamá o hermanas porque después lo castigan”. Observamos que las masculinidades carcelarias están en constante competencia, desarrollan estrategias violentas, por ejemplo, si la pareja (mujer) se compromete o es infiel con algún compañero de prisión, ofende gravemente la masculinidad y puede conllevar a venganzas, incluso al homicidio.

Los internos tienen derecho a recibir atención médica, hacer trámites administrativos y judiciales a su favor. Pero estos derechos son vulnerados durante el recorrido por puertas y pasadizos. Por ejemplo, en las visitas que realicé como agente pastoral observé que, para que el recluso atravesase cada puerta que lo lleva a la clínica, oficinas administrativas u otro pabellón, debe “pagar S/ 1 sol al personal de seguridad en cada puerta”, esto lo confirmó Christian, Henry, César y Augusto, exreclusos entrevistados, quienes indican que en el penal de Lurigancho, desde el pabellón hasta el lugar para hacer el trámite o recibir atención médica, se deben atravesar entre tres a cinco puertas. Esto refleja una conducta delictiva muy parecida a cuando un policía detiene vehículos con el fin de, en nombre de la legalidad, cobrar coimas.

Entonces, en el tejido carcelario se entreteje la formalidad, informalidad y lo delictivo. Este entramado hace posible una alianza concertada entre agentes carcelarios, para asegurar el control de la población carcelaria.³⁹ El control, para la gestión carcelaria, se alcanza a través de la coacción subjetiva y objetiva de los cuerpos de los reclusos. La subordinación y sometimiento del recluso se alcanza regulando las relaciones sociales, imponiendo reglas y castigando a los infractores.

38 Norma J. Fuller, “Rethinking the Latin-American Male-chauvinism”, *Masculinities & Social Change* 1, núm. 2 (el 21 de junio de 2012): 114–33.

39 María Fernanda Nieva, “Prisión, castigo y control social” (Documento académico, 2013).

Estos juegos de poder son ejercidos principalmente por los delegados y sus fuleros. De este modo, la responsabilidad formal del control carcelario es del INPE, aunque quienes gestionan el espacio carcelario son los mismos internos. Por tanto, en el espacio carcelario, los agentes normalizan la cultura delictiva que subordina la formalidad y la informalidad para ejercer un control carcelario muchas veces aparente y otras abdicado⁴⁰, el cual está en conflicto con la institución total.⁴¹

Otro aspecto observado en las relaciones sociales es el poder y la forma como este se ejerce entre los agentes sociales. Tanto el personal del INPE, los delegados, los fuleros y los perjuicios desarrollan estrategias de poder como dispositivos interconectados para el equilibrio de poderes. De esta manera nadie tiene el control e influencia absoluta de la cárcel. En esta realidad, se legalizan y legitiman jerarquías formales e informales. Esta realidad es discrepante con la propuesta de Foucault⁴², para quien el poder se ejerce a partir de estrategias que se utilizan como dispositivos que favorecen su pleno funcionamiento. En la cárcel, el ejercicio del poder no es propiedad del INPE, tampoco es vertical, ni unidireccional, sino que es propiedad de todos los grupos carcelarios y se hace visible en la interacción social que desarrollan.

Asimismo, en el espacio carcelario, la jerarquía se organiza mediante la clasificación de estratos regulados por el poder y el control.⁴³ Encontramos jerarquías formales, informales y delictivas que interactúan reproduciendo el mismo espacio. De un lado, el INPE encabeza la jerarquía formal que a su vez requiere de alianzas formales y democráticas con las delegaturas, quienes también deben servirse del

40 Pérez Guadalupe y Nuñovero Cisneros, “Etnografías carcelarias en América Latina”.

41 Goffman, *Internados*, 13.

42 Michel Foucault, *Estrategias del poder. Obras esenciales. Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (Barcelona: Paidós, 1999).

43 Claudia Liliana Perlo, María del Rosario De la Riestra, y María Verónica López Romorini, “Aprendizaje organizacional y poder: Jerarquía, heterarquía y redes”, en *Processos Psicossociais nas Organizações e no Trabalho*, ed. José Carlos Zaneli, Narbal Silva, y Suzana da Rosa Tolfo (Sao Pablo: Casa do psicólogo, 2011), 93–105.

respeto ganado y la disciplina que imponen los fuleros a la población, mientras que los perjuicios que pueden ser desterrados esperan el momento adecuado para recuperar el poder perdido.

En síntesis, en las configuraciones carcelarias el poder, la jerarquía y el control reproducen “un espacio social en donde habitan y laboran personas, establecen relaciones sociales, desarrollan acciones y construyen discursos y/o significados sobre la prisión en un contexto temporal de encierro”.⁴⁴ Por tanto, en el espacio carcelario se reproduce una cultura delictiva que sincretiza las formas de vida extra muros con el contexto intra muro. Esto también debate con Licona cuando señala que, “tanto el espacio como el tiempo, se estructuran para un solo fin: disciplina. Al espacio se le especializa, se le controla, jerarquiza y se construye de manera panóptica para que los individuos sean observados, vigilados y mantenidos en orden”.⁴⁵ Este concepto panóptico no es hegemónico en el penal de Lurigancho.

Formas de reproducción de las iglesias pentecostales carcelarias

En cada pabellón del penal de Lurigancho existe una o más iglesias evangélicas y otros grupos religiosos. Las iglesias pentecostales despiertan cierto respeto entre la población carcelaria. El respeto es la valoración que recibe el líder principal, el pastor y los líderes adjuntos. Aunque este respeto está constantemente en cuestionamiento. En su origen, “las iglesias carcelarias nacieron con creyentes pentecostales que se apartaron de sus iglesias, cometieron delitos y fueron reclusos en prisión” (César, exrecluso). Ya en cárcel, se reunían en sus celdas para orar y leer la Biblia, también predicaban, evangelizaban, convirtiendo a nuevos creyentes. Fueron creciendo en número, alquilaban o prestaban lugares como la biblioteca y pasadizo en el pabellón. El pastor Alfredo, agente pastoral de la iglesia “Rompiendo Cadenas”, con

44 Licona, *Espacio carcelario*, 14.

45 Ibid., 12.

una labor de 35 años en más de diez penales en el Perú, dice que “para ser líder en la iglesia, el preso convertido o reconciliado con Dios, debe tener buen testimonio, ser sumiso y obediente a Dios y las autoridades”.

La iglesia brinda a sus miembros espacios de protección y transformación del individuo. Según Christian, exrecluso y pastor de la iglesia carcelaria “Concilio Unificado” en el penal de Lurigancho “en la cárcel, si te vuelves hermanito la población te respeta, pero está viendo si te equivocas o recaes, porque así pierdes autoridad”. Las predicaciones en las iglesias carcelarias están marcadas por el llamado a la conducta no violenta⁴⁶ como evidencia de cambio de vida. Para los hermanos reclusos, la evidencia de participar en la iglesia es transformar el lenguaje, la conducta violenta y no responder a insultos y agresiones.

Asimismo, para nueve de los entrevistados, esta transformación significa haber despertado a un llamamiento pastoral o compromiso con el liderazgo adjunto en la congregación, lo cual, brinda al recluso-converso la posibilidad de movilización social y encontrar un nuevo horizonte y sentido (propósito) para su vida alejado del delito y del entorno delictivo. Aunque se observa que las formas de ejercicio vertical de autoridad en sus tareas y discursos pastorales, prédicas y enseñanzas, no han sufrido transformaciones profundas, sino que se mantienen con otras estrategias siempre verticales, a través de las cuales se ejerce un poder de sumisión simbólica y a veces recurriendo a estrategias coercitivas. Pero en medio de estas nuevas formas de autoridad, lo reclusos-conversos en un ciclo de ingresos-salidas-retornos y movilidad social a través del ascenso en el liderazgo adquieren herramientas positivas para alejarse del delito y sus entornos, siendo aquí la iglesia un espacio de soporte espiritual, acompañamiento pastoral y de reinserción

46 La conducta no violenta es un eje importante en la predicación pentecostal carcelaria. Abandonar la violencia, lenguaje grosero y prácticas agresivas son elementos evidentes del buen testimonio. El converso está obligado a la laboriosidad, a la renuncia del consumo de drogas, alcohol, ludopatía, agresiones verbales y físicas. Cf. Campaña Pacto 2021, *Familias Libres de Violencia. Iglesia, Biblia y Familia: Fundamentos bíblicos y teológicos para el establecimiento de relaciones familiares saludables y libres de violencia* (Perú: Paz y Esperanza, 2021).

familiar. La iglesia pentecostal carcelaria cumple entonces una función social pública que el estado, por falta de recursos y políticas claras, no alcanza implementar a favor de la resocialización. Esto favorece el proceso, llamado por vocación, a la conducta no violenta; es decir, esta es una característica, acto de formación, de la pedagogía de la fe (discipulado), orientada no solo a cambiar la conducta del converso-recluso, sino que, según ocho entrevistados, es una forma de prepararlos para ejercer un ministerio pastoral o liderazgo adjunto en la iglesia.

Se observa con recurrencia que en las narrativas de los entrevistados y las prédicas carcelarias existe un deseo mayoritario por ascender en el liderazgo de la iglesia. Para ascender, el creyente debe aprender la obediencia total. Nunca debe responder a los insultos ni a los golpes, porque se cree que estos son tentaciones del diablo para retroceder y volver al mundo. En referencia a no responder a la violencia, Oswaldo, exrecluso, de 60 años de edad con 5 ingresos al penal y 4 ingresos a la iglesia carcelaria dice, citando 1 Pedro 5:8 y con una lectura literalista de la Biblia, que “satanás está buscando como león a quién devorar”. Para ascender en el liderazgo, el creyente también está obligado a participar activamente en los cultos, oraciones, ayunos, vigiliass y estudios bíblicos, actividades en la que es adoctrinado y subordinado. Humberto, exrecluso de 47 años de edad, con seis ingresos al penal y 3 ingresos a la iglesia carcelaria dice que “si permaneces y tienes buen testimonio, el pastor y los líderes te observan y pueden levantarte como líder”.

Para ser nombrado pastor o líder principal se convoca a elecciones entre los miembros bautizados de la iglesia. El pastor debe tener buen testimonio, carisma de líder y capacidad de negociación con las autoridades del INPE y delegados. El proceso es parecido a la elección de las delegaturas del pabellón, el INPE reconoce con discreción a los pastores, este reconocimiento depende de la voluntad y apertura del psicólogo del pabellón. En algunos casos el INPE negocia informalmente libertades de acción para que las iglesias celebren cultos, campañas proselitistas, a cambio de mantener el orden y control del pabellón. El pastorado es ejercido con características de cacicazgo, por ejemplo, si bien la iglesia se reúne para tomar decisiones sobre la vida cotidiana-

na, es el pastor quien tiene la decisión final. La decisión del pastor es impuesta mediante los líderes adjuntos. Líderes que en su mayoría son exfuleros conversos, con testimonios cada uno más rimbombante que otro. Quienes no obedecen reciben castigos, los cuales van desde la amonestación, el castigo físico hasta llegar a la expulsión de la iglesia.

Para ser nombrado líder en la junta directiva⁴⁷, diácono⁴⁸, disciplina⁴⁹ o ujier⁵⁰ la obediencia y participación activa es examinada al detalle y debe transcurrir un mínimo de seis meses desde la conversión. En la congregación se diferencia entre liderazgos de servicio y liderazgos ministeriales. El pastor o líder principal, una vez elegido por la iglesia, es ungido y ordenado por pastores de “ministerios carcelarios”⁵¹ extramuros. Según César, exrecluso, “el pastor, en la cárcel, es como un delegado general del pabellón, tiene autoridad en el pueblo (congregación)”. Habla, negocia y media conflictos con los delegados en nombre de la congregación, esto configura el rol mediador del pastor. También, entre sus funciones está: velar por la “vida espiritual”⁵², el buen testimonio de la iglesia y controlar la vida cotidiana de sus congregantes. En estas prácticas radica el testimonio de transformación del creyente. El pastor es responsable de administrar los recursos económicos obtenidos por diezmos, ofrendas, colaboraciones y otros conceptos.

Los entrevistados suelen describir imágenes coercitivas de Dios: en las prédicas, cantos y oraciones, Dios es un juez drástico, un militar

47 La junta directiva de la iglesia carcelaria está compuesta por: pastor, secretario, tesorero y vocal.

48 El diácono es un líder adjunto al pastor que ayuda en la consejería, limpia el lugar, dirige la oración y vela por la espiritualidad de los congregantes.

49 El líder de disciplina es un exfulero converso que mantiene una obediencia absoluta al pastor y participa en todas las actividades de la iglesia.

50 El ujier es un exfulero converso que es responsable de cuidar el dar la bienvenida en la entrada durante los cultos, ayunos, vigiliass, etc. y también cuida el orden durante la actividad.

51 Los ministerios carcelarios en su mayoría son iglesias pentecostales extramuros que desarrollan actividades evangelísticas, proselitistas, dentro de los penales. En sus visitas llevan ayuda en alimentos, ropa, útiles de aseo, entre otros obsequios.

52 En el pentecostalismo carcelario se entiende la “vida espiritual” como la práctica religiosa: oraciones, ayunos, vigiliass, estudio bíblico.

intolerante que castiga con severidad la desobediencia. Citando literalmente Romanos 13:1, el pastor Alfredo, agente pastoral pentecostal, indica: “el creyente debe aprender a obedecer la voluntad de Dios, para eso Dios ha establecido a los pastores, para enseñar la sumisión y obediencia”. Esto se configura como una “teología de la retribución”⁵³ que apela a estrategias coercitivas para ejercer el control sobre la voluntad, la sexualidad, las relaciones y la economía de los congregantes.

Tres entrevistados indicaron que para ser nombrado pastor no importa el tipo de delito que el recluso-creyente cometió. Mientras que en ocho entrevistas sobresalen las historias delictivas de fuleros arrepentidos, las cuales suelen narrar historias de conversión apoteósicas conectadas al llamamiento ministerial. En las entrevistas, es común notar un esfuerzo por narrar conversiones personales asombrosas, por ejemplo, Augusto y Humberto, exreclusos, cuentan su conversión en paralelo a la conversión de Saulo de Hechos 9. Interpretan a Pablo como un religioso violento y depreciado que es llamado por Dios para servirle.

La estructura de la iglesia tiende a una jerarquía vertical, por ejemplo, el pastor es la máxima autoridad, aunque los líderes adjuntos al pastor opinan y votan sin ser determinantes. Cristian, exrecluso, dice que “los miembros y líderes de la iglesia opinan, pero el pastor decide, para eso Dios le ha dado autoridad”. Por otro lado, sobre el tiempo para ser líder, César, exrecluso, dice que “desde la conversión hasta ser ordenado como líder de servicio pueden pasar de seis meses a un año”. Esto depende del sometimiento del converso a la autoridad del pastor. Mientras que para ser líder ministerial⁵⁴, el pastor evalúa a los candidatos con base a 1 Corintios 12 (dones del Espíritu) y Romanos 12 (dones

53 La teología de la retribución está basada en el concepto agrícola de la siembra y la cosecha. En el judaísmo aparece esta teología como “ojo por ojo y diente por diente” (Éxodo 21:24). Esta teología está basada en el concepto de la justicia retributiva releído en la Biblia desde el Código de Hammurabi.

54 Por tradición, en las iglesias pentecostales, los líderes ministeriales se establecen con base a Efesios 4:11. Los líderes son ordenados como: apóstol, profeta, evangelista, pastor y maestro. Entre los entrevistados, no reconocen apóstoles y los profetas ejercen una labor de vaticinadores e identificación de “pecados ocultos”. Los ministerios más reconocidos son: el pastor, el evangelista y el maestro.

generales), por ejemplo, se evalúa la capacidad para hablar e influenciar en los miembros y congregantes. El pastor Alfredo Agapito, agente pastoral, dice en su manual de discipulado⁵⁵, que es una adaptación de los manuales de la Iglesia Emmanuel⁵⁶, que “los dones (carismas) son el sello del llamado de Dios para el ministerio pastoral”.

El pastor y la iglesia se sostienen con el aporte de diezmos, ofrendas y otros conceptos de los miembros de la congregación. Los recursos económicos recaudados son administrados por el pastor y su junta directiva. Christian, exrecluso, dice que en el penal “hay pastores que utilizan el dinero para su propio beneficio y viven bien” aunque aclara que cuando fue pastor “no se aprovechó del cargo para hacer plata”. La recaudación es informal. Lo recaudado se utiliza para el pago al delegado del pabellón por concepto de alquiler del lugar, alimentación, limpieza y ofrenda al pastor para que se dedique a tiempo completo a la congregación. Luis, exrecluso de 52 años de edad, con tres ingresos al penal y un ingreso a la iglesia, quien fue de la junta directiva en la iglesia carcelaria dice que “muchos pastores hacen mal uso del dinero, se quedan con una parte y exigen que la gente ofrende y diezme, eso desanima a varios hermanitos y es mal testimonio”. Esto se repite en varias entrevistas, al parecer, los pastores por falta de transparencia reproducen conductas delictivas similares a los delegados. Aunque los pastores y sus líderes se esfuerzan en sus discursos para promover la formalidad, en su accionar interactúan entre la informalidad y lo delictivo. Entonces, las iglesias pentecostales carcelarias muchas veces son una camisa de fuerza para sus miembros, donde se ejerce el poder vertical, algunas veces hasta abusivo y coercitivo.

55 *Manual de Discipulado. Tomos 1, 2, 3 y 4* (Perú: Iglesia Jesucristo es el Rey, Rompiendo Cadenas, 2005).

56 La Iglesia Emmanuel, ubicada en el distrito de San Isidro en Lima, ha influenciado con sus manuales de discipulado de venta libre a las iglesias evangélicas pentecostales, denominacionales e independientes. Desde los años 1990s hasta el 2015 aproximadamente, los manuales de discipulado han sido de uso común. Esto explica el acceso del pastor Alfredo a los manuales de discipulado.

Formas de ejercer el control religioso

La iglesia pentecostal carcelaria se organiza como una continuidad del espacio carcelario. La iglesia tiene una estructura vertical similar a la organización del pabellón. Esta forma de organización de iglesias carcelarias es similar a los pabellones-iglesias descritos por Mauricio Machado en Argentina, para quien las iglesias “...se organizan tras las figuras del siervo, consiervo, líderes (de mesas), asistentes de líderes y ovejas. En lo alto de la pirámide están los siervos, que tienen a su cargo la totalidad del pabellón-iglesia”.⁵⁷ Para el control efectivo del espacio la jerarquía eclesial es vertical. Jhony, exrecluso, de 50 años de edad, con tres ingresos al penal dice que “en la iglesia participan *barretas*⁵⁸, simpatizantes⁵⁹, convertidos⁶⁰, bautizados⁶¹, líderes y el pastor”.

En cada pabellón existen grupos pentecostales diferenciados en la administración, con similares creencias y énfasis doctrinales. En las

57 Mauricio Machado, “Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina | Revista Mexicana de Sociología”, *Revista Mexicana de Sociología* 77, núm. 2 (2015): 284.

58 Barreta es el recluso que participa por protección y otros beneficios en la iglesia, pero no ha cambiado su vida. Está en la iglesia porque no puede vivir entre la población. Barreta es el eufemismo de estar en un lugar donde es bien recibido y aceptado, aunque no tiene intenciones de abrazar la religión.

59 Los simpatizantes son los internos que se congregan en la iglesia sin haber realizado su confesión de fe (conversión). Augusto, exrecluso, dice que “por varios meses asistió a la iglesia sin convertirse porque estaba cansado de su vida y quería buscar a Dios”, indica que tomó la decisión de “aceptar a Jesús como Señor y Salvador” cuando su vida corría peligro de muerte por amenazas de otros fuleros.

60 La conversión es fundamental en la iglesia pentecostal. Se realiza mediante una oración, confesión de fe. El converso acepta su condición pecaminosa y el sacrificio de Jesús para su expiación y justificación ante Dios. Mediante el acto de conversión el nuevo creyente adquiere por adopción la posición legal de “hijo de Dios”. Esto lo habilita para vivir una vida distinta, Romanos 8:28-39; Juan 1:12; 3:16; Gálatas 5:22. Cf. Humberto Lay, *Manual de Discipulado. Tomos 1, 2, 3 y 4* (Perú: Iglesia Bíblica Emmanuel, 1992).

61 El bautismo en agua, en el pentecostalismo carcelario, se realiza por inmersión. En el penal se realiza en un recipiente (cilindro, tina, piscina inflable, etc.) donde el creyente ingresa para ser sumergido. El bautismo en agua es un acto público realizado por un pastor visitante. El bautismo en agua habilita al creyente como miembro en plena comunión de la iglesia, por tanto, adquiere derechos y deberes.

normas de conducta algunas iglesias son más rígidas que otras. La rigidez en los horarios, conducta y obediencia se torna en varios reclusos-conversos que viven en la iglesia en una “cruz difícil llevar”. Por otro lado, la asamblea de acuerdos es presidida por el pastor y en ella participan los líderes y miembros bautizados. Los acuerdos son lineamientos para las normas de convivencia, los horarios de actividades del día, el rol de responsables de limpieza, alimentación, uso del ambiente para dormir, trabajo y prácticas religiosas.

En las iglesias carcelarias, las reglas de convivencia delimitan todos los aspectos en la vida de los congregantes. Esta es una de las caracteriza para la identidad endógena de la iglesia.⁶² La iglesia se construye con discursos y prácticas que niegan las creencias y vivencias de otros grupos religiosos y satanizan la vida carcelaria, informal y delictiva. Henry, exrecluso, dice “Dios me sacó del mundo del pecado, las drogas y el alcohol. Pero cada día tengo que permanecer en oración y obediencia para no caer”. Para que la iglesia pueda ejercer el control total de los cuerpos y voluntad, prohíbe la violencia física o verbal, devolver insultos o agresiones, las prácticas sexuales fuera del matrimonio y consumir drogas. Los horarios establecidos deben cumplirse con rigidez. Los chismes y las críticas a la jerarquía de la iglesia son sancionados incluso con la expulsión. César, exrecluso, dice que “hablar mal de los siervos en la iglesia se sanciona con disciplina, porque hay que aprender a someterse”.

Las sanciones por incumplimiento a las normas van de la amonestación y suspensión, hasta la expulsión de la congregación. Las sanciones se aplican según el criterio del consejo de líderes, estos tienen a su cargo evaluar el nivel de la falta cometida y luego en votación en primera instancia sancionan. El pastor tiene la última instancia y es el responsable de aplicar las sanciones, para lo cual se sirve de sus líderes de disciplina.

62 Alfonso Pérez-Agote, “La religión como identidad colectiva: Las relaciones sociológicas entre religión e identidad”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, núm. 2 (2016): 1–29; Henri Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales* (Barcelona: Herder, 1984).

La iglesia carcelaria mediante estrategias de coerción simbólicas-religiosas y pragmáticas, que apelan a la subjetividad de los reclusos-creyentes logra doblegar la voluntad y agresividad entre sus congregantes. En este proceso, los reclusos-conversos encuentran en las prédicas, enseñanzas, cultos y ayunos, procesos pedagógicos endurecidos que exigen desprendimiento de hábitos violentos, gritos, peleas, mala conducta, lenguaje grosero y la erradicación de la creencias y prácticas de la masculinidad delictiva (perversa). Según los entrevistados, este proceso que se exige en las iglesias pentecostales carcelarias resulta muy difícil de abrazar, lo cual genera en varios reclusos-conversos desertión, pero, a la vez, es importante porque contribuye a la construcción de relaciones basadas en aptitudes y actitudes no violentas.

Asimismo, los juegos de control y poder sustentados y aplicados por las iglesias se convierten en mecanismos útiles para el INPE, puesto que cuando el recluso obedece sin oponer resistencia, el INPE puede implementar mejores mecanismos para la gobernanza carcelaria. Por tanto, la iglesia se convierte en un aliado estratégico del INPE, llena un vacío social del estado y media entre una parte de la población carcelaria y el INPE. Esta situación se parece a la labor que desarrollan la iglesia católica y la iglesia evangélica en otros espacios no carcelarios, donde el estado está ausente o se requiere de legitimidad social y moral para la solución de conflictos. Otro aspecto es que el pastor y sus líderes, por sus creencias vinculadas al cambio positivo (normalizado) de identidad social, están dispuestos a participar en los programas y talleres implementados por el INPE. Esta actitud de la iglesia favorece la labor del INPE y desarrolla una cultura de presonización positiva, donde en el discurso y prácticas sociales visibles, la cultura delictiva va siendo abandonada, se privilegia la formalidad y la informalidad por encima de lo delictivo.

Por otro lado, en las entrevistas, se observa que la iglesia carcelaria encuentra en los intereses del INPE por la resocialización, la oportunidad de testificar sobre el cambio positivo en la vida de los reclusos. Henry, exrecluso, indica que, “obedecer a las autoridades del penal y la

iglesia es para que Dios sea enaltecido y alabado”; él, por ejemplo, antes de ingresar a la iglesia, era “perjuicio”, no obedecía a nadie y ahora lucha contra el diablo y su carne para no ser de mal testimonio ni ser desobediente. Sin embargo, en relación a este punto, varios entrevistados afirman que vivir en las nuevas reglas establecidas por la iglesia y anheladas por el INPE se convierten en una cruz difícil de sobrellevar. Por tanto, como observamos antes, la rigidez del liderazgo y las normas de conducta que la iglesia exige pueden ocasionar que los reclusos-conversos ingresen y salgan de la iglesia varias veces durante su tiempo de carcelería.

Conclusiones

La cárcel reproduce una presonización que sincretiza la cultura delictiva extramuros con la cultura delictiva intramuros en proceso cíclico de idas y retornos dinámico. En este sentido, en el espacio carcelario se impone la cultura delictiva a la formalidad e informalidad, aunque todos los agentes involucrados necesitan de alianzas y estas conductas para que la cárcel sea un espacio gestionable. En el trinomio de lo delictivo-formalidad-informalidad se produce el equilibrio de poderes, se regula la jerarquía y hace posible el control carcelario. La sociedad peruana funciona en el mismo entramado, aunque con mayor énfasis en la informalidad, mientras lo delictivo es escondido y la formalidad se refleja en el discurso oficial. La falta de recursos económicos y humanos limitan el liderazgo del INPE para la gestión carcelaria.

La iglesia pentecostal carcelaria lucha por reproducir la sociedad extramuros normalizada como lo ideal y la voluntad de Dios; es decir, privilegia la formalidad y la informalidad sobre lo delictivo. En esta tarea desarrolla estrategias para transformar las conductas violencias-delictivas en conductas no violentas que renuncian de manera consciente a la violencia física, verbal y sexual; aunque no rompen con las estructuras patriarcales, están orientadas a la masculinidad virtuosa que reivindica los valores y roles de género tradicionales, conservado-

res, y profundiza la heteronormatividad. Esto implica un proceso de pedagogía de la fe (discipulado) orientado al cambio de conducta. Este proceso favorece estrategias de control orientadas a la pacificación del pabellón y penal basadas en que el converso-recluso desarrolle aptitudes y actitudes no violentas.

Asimismo, el ascenso jerárquico que va desde ser un simple convertido hasta ser elegido pastor-siervo, exige actos democráticos y legítimos acompañados por pastores extramuros. Esta legitimidad confiere el poder simbólico al pastor-siervo para ejercer funciones como: delegado de la iglesia, guía espiritual, protector y negociador político con autoridades formales e informales. Otro aspecto es que el pastor-siervo, muchas veces ejerce su autoridad con estrategias de cacique abusivo y se protege reclutando a conversos exfuleros o experjuicios que son coaccionados por la fe, promesas espirituales y beneficios materiales. En este sentido, el pastor-siervo evalúa constantemente a quienes anhelan convertirse en líderes de servicios o líderes ministeriales. Esta evaluación radica en analizar cuan sometidos están a su autoridad, de este modo se aplasta cualquier intento de “batacazo religioso”.

Los esfuerzos del INPE por gestionar la cárcel serán siempre insuficientes debido a los escasos recursos que administra. Un aliado no gratuito y no incondicional del INPE son las delegaturas, a quienes se les concede beneficios políticos, simbólicos y jerárquicos para el control carcelario. Las delegaturas buscan constantemente someter la voluntad del INPE, la corrompen y utilizan para reproducir con libertad una cultura delictiva carcelaria, lo cual evidencia una gestión carcelaria aparente y en el mejor de los casos una gestión carcelaria abdicada. En contraste a esta situación, la iglesia carcelaria es un aliado incondicional del INPE, no por subyugación a este, sino porque entienden que Dios les exige esta conducta. En este sentido, la iglesia pentecostal carcelaria juega un rol importante para el control carcelario, lo cual permite la gobernanza. También observamos que las iglesias carcelarias son sumisas por vocación y elección a las autoridades formales,

el INPE, pues encuentran en el sometimiento a ellas el camino para testimoniar la nueva identidad en Dios.

Cerramos este texto con preguntas emergidas del análisis y que podrían ser abordadas en estudios futuros: ¿Qué imágenes de Dios en las iglesias pentecostales carcelarias favorecen la gobernanza carcelaria? ¿Qué elementos de la conversión pentecostal carcelaria favorece la gobernanza carcelaria? ¿Qué elementos de la convivencia en las iglesias pentecostales carcelarias dificultan la permanencia de sus conversos y participantes? ¿Qué elementos del espacio pentecostal carcelario son atractivos para la conversión, participación y liderazgo de reclusos mayores de 40 años? ¿Acaso, estos encuentran en el espacio pentecostal carcelario una forma de jubilación del delito?

Bibliografía

- Agapito, Alfredo. *Manual de Discipulado. Tomos 1, 2, 3 y 4*. Perú: Iglesia Jesucristo es el Rey, Rompiendo Cadenas, 2005.
- Arciniegas, Yurany. “Lurigancho, la mayor cárcel de Latinoamérica donde los presos se unen para vencer al Covid-19”. *France 24*, el 23 de junio de 2020, sec. América Latina. <https://www.france24.com/es/20200623-carceles-covid19-peru-coronavirus-contencion-hacinamiento>.
- Argouse, Aude. “¿Son todos caciques? Curacas, principales e indios urbanos en Cajamarca (siglo XVII)”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 37, núm. 37 (1) (el 1 de abril de 2008): 163–84. <https://doi.org/10.4000/bifea.3393>.
- ASALE, y RAE. “cacique, ca”. En *Diccionario de la lengua española - Edición del Tricentenario*, 2024. <https://dle.rae.es/cacique>.
- Buve, Raymond. “Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXIV, núm. 96 (2003): 17–39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13709602>.
- Campaña Pacto 2021. *Familias Libres de Violencia. Iglesia, Biblia y Familia: Fundamentos bíblicos y teológicos para el establecimiento de relaciones familiares saludables y libres de violencia*. Perú: Paz y Esperanza, 2021.

- Coloma Elías, Guillermo W. *La Policía Nacional del Perú*. Lima, Perú: Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo, 2019. <https://sites.google.com/site/mollendohistorico/libro12>.
- Durand, Francisco. *El Perú fracturado: formalidad, informalidad y economía delictiva*. Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- Foucault, Michel. *Estrategias del poder. Obras esenciales. Volumen II*. Traducido por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1976.
- Fuller, Norma J. “Rethinking the Latin-American Male-chauvinism”. *Masculinities & Social Change* 1, núm. 2 (el 21 de junio de 2012): 114–33. <https://doi.org/10.4471/mcs.2012.08>.
- Goffman, Erving. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- INEI. *Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades indígenas*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI, 2018. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf.
- INPE. *Informe Estadístico 2024*. Lima, Perú: Instituto Nacional Penitenciario, INPE, 2024. https://siep.inpe.gob.pe/Archivos/2024/Informes%20estadisticos/informe_estadistico_marzo_2024.pdf.
- Lay, Humberto. *Manual de Discipulado. Tomos 1, 2, 3 y 4*. Perú: Iglesia Bíblica Emmanuel, 1992.
- Lecaros, Véronique. “Hacia la fraternidad: la misericordia como remedio para la violencia: Reflexiones teológicas a partir de las cárceles peruanas”. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 96, núm. 378 (el 27 de septiembre de 2021): 571–603. <https://doi.org/10.14422/ee.v96.i378.y2021.006>.
- . *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos: el caso de Perú en América Latina*. Traducido por Eduardo Borrell. Lima, Perú: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2016.

- León, Ricardo. “Trabajar tras las rejas: ¿cómo es la vida de un psicólogo del penal de Lurigancho?” *El Comercio*, el 12 de febrero de 2020, sec. Seguridad. <https://elcomercio.pe/lima/seguridad/trabajar-tras-las-rejas-como-es-la-vida-de-un-psicologo-del-penal-de-lurigancho-in-pe-noticia/?ref=ecr>.
- Licona, Ernesto, ed. *Espacio carcelario: etnografías de la reclusión en México*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010.
- Macera, Daniel. “Cárceles peruanas: Estado invierte S/9.924 anuales por cada reo”. *El Comercio*, el 12 de agosto de 2018, sec. Perú. <https://elcomercio.pe/economia/peru/carceles-peruanas-gasta-s-1-3-mlls-sobrepoblacion-penitenciaria-noticia-545829-noticia/>.
- Machado, Mauricio. “Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina | Revista Mexicana de Sociología”. *Revista Mexicana de Sociología* 77, núm. 2 (2015): 275–300. <https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/48226>.
- MINJUS. *Política Nacional Penitenciaria y Plan Nacional de la Política Penitenciaria 2016-2020*. Lima, Perú: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2016.
- Nieva, María Fernanda. “Prisión, castigo y control social”. Documento académico, 2013. <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-siglo-21/derecho-penal-1/clase-1-prision-castigo-y-control-social-maria-fernanda-nieva/36169770>.
- Pérez Guadalupe, José Luis. *Faites y atorrantes: una etnografía del penal de Lurigancho*. Lima, Perú: Centro de Investigaciones Teológicas, CINTe, 1994.
- . *La construcción social de la realidad carcelaria: los alcances de la organización informal en cinco cárceles latinoamericanas (Perú, Chile, Argentina, Brasil y Bolivia)*. Lima, Perú: PUCP, 2000.
- Pérez Guadalupe, José Luis, y Lucia Nuñovero Cisneros. “Etnografías carcelarias en América Latina. Entre el protagonismo de las estructuras totales y el de los internos”. En *Antropologías carcelarias*, editado por Miguel Ángel Mansilla y Johanna Corrine Sloomweg, 51–94. Santiago de Chile: RIL Editores, 2024.
- Pérez-Agote, Alfonso. “La religión como identidad colectiva: Las relaciones sociológicas entre religión e identidad”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, núm. 2 (2016): 1–29.

Perlo, Claudia Liliana, María del Rosario De la Riestra, y María Verónica López Romorini. “Aprendizaje organizacional y poder: Jerarquía, heterarquía y redes”. En *Processos Psicossociais nas Organizações e no Trabalho*, editado por José Carlos Zanelli, Narbal Silva, y Suzana da Rosa Tolfo, 93–105. Sao Pablo: Casa do psicólogo, 2011.

Tajfel, Henri. *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder, 1984.

Anexos

Tabla 1
Organización de pabellones del E.P. Lurigancho

Pabellón	Descripción	Observación
1	Comas	
2	Villa El Salvador	
3	Violación	
4	La Victoria	
5	El Agustino	
6	San Martín de Porres	
7	Tráfico ilícito de drogas	Extranjeros
8	Barranco y Chorrillos	
9	Tráfico ilícito de drogas	Peruanos
10	Surquillo y Lima cercado	
11A	CENIN	Ex policías y ex militares
11B	San Juan de Lurigancho	Los apodan los chunchos porque una de las características físicas es la baja estatura de los reclusos.
12A	Ciudad de Dios, San Juan de Miraflores	
12B	Villa María del Triunfo	
13	Clínica	Atención médica y enfermería
14	Capellanía	Sacerdote, monjas y reclusos que participan en los programas pastorales y liturgia.
15	Servicio de mantenimiento	Internos que realizan servicios
16	Centro Victoria	
17	Internos con tuberculosis	

18A	Talleres industriales	
18B	Talleres industriales	
19A	Artesanía	
19B	Talleres industriales	Internos primerizos
19C	Talleres industriales	
20	Sanciones y seguridad	
21	Reclusos sin pabellón	Internos echados de sus pabellones

Tabla 2

Organización de los pabellones según delito – antes del 2000

Descripción	Pabellón	Características
Jardín	1, 3, 5, 7, 9, 11A, 11B, 13	Reclusos con un ingreso
Pampa	2, 4, 6, 8, 10, 12A, 12B, 20	Reclusos reincidentes
Capilla	14	Espacio para la pastoral católica
Zona Industrial	18A, 18B, 19A, 19B, 19C	Están los talleres productivos
TBC / Chaca chaca	17	Asignado a los reclusos con diagnosticados y en tratamiento de TBC

Fuente: datos proporcionados por los entrevistados y el INPE.

ROSA MARÍA LÓPEZ PÉREZ*

rossme.lopez@gmail.com

HACIA UNA ECLESIOLOGÍA TRANSFORMADORA

Círculos de Sanación Ancestral

TOWARDS A TRANSFORMATIVE ECCLESIOLOGY

Circles of Ancestral Healing



Artículo aprobado el 28 de mayo de 2025

Artículo recibido el 02 de mayo de 2025

* Magister en Teología Pastoral, realizó sus estudios en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Reverenda Chamánica y Presidenta de la Iglesia Metodista Wesleyana Costarricense (IMWC) con 21 años de experiencia ministerial. Es también profesional en terapias alternativas sanadoras y otorga acompañamientos sanadores integrales desde la Teosalud (TS) y los Círculos de Sanación Ancestral (CSA) con 20 años de experiencia.

ROSA MARÍA LÓPEZ PÉREZ

Hacia una eclesiología transformadora

Círculos de Sanación Ancestral

Resumen

Los Círculos de Sanación Ancestral es un instrumento terapéutico del Ministerio de la Teosalud que se va gestando a partir de la demanda de atención integral a personas que sufren y viven con enfermedades (crónicas y terminales) que lógicamente alteran el equilibrio de la vida toda. El texto bíblico del Evangelio de San Juan 10,10 nos inspira al acompañamiento pastoral para todas estas personas que desean recobrar el equilibrio y la vida abundante que el Maestro Jesús nos ofrece. Los Círculos de Sanación Ancestral integran diferentes tipos de terapias para el proceso de sanación. En este artículo presentamos el desarrollo de esta praxis eclesiológica para responder con las buenas nuevas del *shalom* a las demandas de salud integral de las personas, familias y comunidades vulnerabilizadas.

Palabras clave: teología chamánica, eclesiología transformadora, círculos de sanación, toques revitalizantes, testimonios.

ROSA MARÍA LÓPEZ PÉREZ

Towards a transformative ecclesiology

Circles of Ancestral Healing

Summary

The Ancestral Healing Circles is a therapeutic instrument of the Ministry of Theosalud that is being developed from the demand for comprehensive care for people who suffer and live with diseases (chronic and terminal) that logically alter the balance of life as a whole. The biblical text of the Gospel of John 10:10 inspires us to pastoral accompaniment for all these people who wish to recover the balance and abundant life that the Master Jesus offers us. The Ancestral Healing Circles integrate different types of therapies for the healing process. In this article we present the development of this ecclesiological praxis to respond with the good news of *shalom* to the demands of integral health of individuals, families and vulnerable communities.

Keywords: shamanic theology, transforming ecclesiology, healing circles, revitalizing touches, testimonials.

Hacia una eclesiología transformadora

Círculos de Sanación Ancestral

En este artículo sistematizamos el esfuerzo de los equipos pastorales de la Iglesia Metodista Wesleyana Costarricense (INMWC) que desde su fundación (1991), han venido releendo el contexto sociohistórico costarricense y a partir de los resultados de ese análisis se organizan los ministerios tomando en cuenta también la composición de sus comunidades locales y las características socio-culturales de su membresía. Por tanto, sus ministerios no son permanentes, van a depender de cómo los miembros experimentan a Dios en su proceso personal de conversión.

En esta caminata los pastores y pastoras han vivido el desafío constante de las condiciones de la salud de las familias creyentes. En ese acompañamiento pastoral para que alcancen condiciones de bienestar, hemos comprobado que hay una estrecha relación entre las condiciones objetivas culturales, económicas y políticas que la clase gobernante desarrolla y legisla para el pueblo y las condiciones subjetivas de las personas. Esta relación estrecha se manifiesta en el proceso salud/enfermedad. Hay una triada demoníaca (pecado-culpa-castigo) que se sustenta en el orden social establecido y en las oportunidades que el

pueblo tiene para alcanzar satisfacer sus necesidades materiales e in-materiales.

Así la eclesiología contextual no puede ser estática, fija, ni tradicional, sino que debe ser dinámica, creativa, en cambio constante según las demandas de las necesidades del pueblo al que sirve. Esto implica que el liderazgo debe escuchar de otra manera para organizar, recrear, transformar los servicios o ministerios a través de los cuales las personas recibirán las buenas nuevas de salvación. Y esto exige una relectura de las coyunturas socio-económicas y una relectura bíblica contextual. Es en este movimiento eclesiológico dinámico y transformador que nace el ministerio de la Teos salud, hoy compuesta por la teología chamánica, los círculos de sanación ancestral, los toques revitalizadores y la sistematización de los testimonios que sirven para balancear el proceso eclesiológico.

Teología chamánica

La teología chamánica es una forma particular y personal de describir el trabajo que realizamos. Este trabajo consiste en habilitar Espacios Sagrados principalmente en los Templos presenciales o virtuales, como también en otros espacios (como en otras instituciones ecuménicas, en iglesias de distintas confesiones o denominaciones, en hogares donde se organiza el espacio sagrado a través de liturgias, en espacios abiertos que facilitan el contacto con la naturaleza), dependiendo de la necesidad.

La teología chamánica consiste en un análisis bíblico, teológico y pastoral desde la *Teos salud*, entendida como una propuesta pastoral para generar un proceso de autosanación integral (cuerpos, mente, emociones y espíritu). Partimos que el cuerpo es integral, por tanto, la atención de salud es igualmente integral (física como emocional, sentimental, relacional, geográfica, geopolítica y sobre todo espiritual). Para

lograr este propósito en la iglesia se organizaron una serie de espacios con los objetivos de atención que las personas necesitan.¹

Esta teología chamánica se ofrece presencialmente una vez al mes en el Templo Señor de la Paz, en el Barrio la Orquídea, en San Miguel de Desamparados, San José, Costa Rica, el primer jueves de cada mes (2004 y 2005). Le llamamos *sanación chamánica*, porque es una práctica ancestral que busca *restablecer* el equilibrio entre los mundos físicos y el espiritual. Los chamanes, como intermediarios, utilizan técnicas rituales, música, danza y ceremonias para sanar, reconociendo que las enfermedades y los desequilibrios tienen sus raíces en el ámbito espiritual.²

El equipo de pastoras y pastores de la Iglesia Metodista Wesleyana Costarricense, desde su fundación en 1991, realiza un análisis coyuntural y determina aquellos aspectos que podrían afectar a la comunidad eclesial y en particular a las personas miembros. El trabajo pastoral en nuestras Comunidades de Fe se sitúa en barrios o comunidades empobrecidas donde se afectan de manera directa las condiciones de bienestar (material, económico, físico, relacional) y que a su vez, generan una desestabilización personal y familiar que se manifiesta con síntomas que desequilibran la salud en sus 4 componentes básicos: físico, emocional, relacional y espiritual³ que se instalan en los cuerpos por las creencias y comportamientos sociales, culturales, políticas y religiosas que implanta el sistema patriarcal y kyriocéntrico.⁴ Con base en ese análisis el Equipo Pastoral, revisa sus ministerios y puede como resultado eliminar, recrear y crear otros nuevos (eclesiología transfor-

1 Cf. Anselm Grün, *La fuerza sanadora de las parábolas de Jesús*, trad. Isidro Arias Pérez (Santander: Sal terrae, 2011); Anselm Grün, *Salud en alma y cuerpo* (Bogotá, Colombia: San Pablo, 2014).

2 Analía Alejandra Artola, “¿Qué es la sanación Chamánica?”, *Bimena* (blog), el 15 de noviembre de 2023.

3 Cf. Nidia Fonseca Rivea, “Consejería pastoral en contextos de pobreza extrema” (Tesis de Maestría en Teología, San Jose, Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006), 58.

4 Cf. Rosa María López Pérez, *Los toques de la cultura kyriarcal: de la ruta crítica a la ruta revitalizadora* (San José, Costa Rica: IMWC, 2017).

madora). Estos resultados se planifican y se visualizan en el Calendario Litúrgico Anual.

Desde el 2011, se organizó el Ministerio de la Teos salud inspirado en el movimiento mundial de Biosalud del Dr. Atom Inowe. Los principios de la Biosalud son el movimiento, la alimentación, la meditación y la orinoterapia (uros salud). A esto le agregamos la reflexión bíblica, teológica y pastoral latinoamericana.⁵

Como anteriormente lo afirmamos, la teología chamánica es el sustento bíblico-teológico de los Círculos de Sanación Ancestral que se iniciaron para acompañar el proceso de recuperación después de la pandemia del Covid-19, para superar o minimizar sus secuelas.

En estos Círculos incorporamos diferentes prácticas utilizadas por nuestras ancestras y ancestros. Prácticas muy sencillas pero que promueven un bienestar integral. Además, queremos rescatar nuestra herencia de fe sanadora e integradora usada por Jesús según los evangelios.⁶ Por tanto, esta teología chamánica, vaciada en los Círculos de Sanación Ancestral (CSA) lo que requiere es concientizarnos cada vez más de la abundancia de recursos que tenemos alrededor nuestro para curarnos integralmente.

Estas sencillas prácticas tradicionales son prácticas desde el amor y el reconocimiento de la biodiversidad: tomar una o varias yerbitas sembradas con las fases de la luna, cosechadas sin agroquímicos, abonadas con desechos biodegradables, pero también abonadas con el sol en el día, con la luna en la noche, con la lluvia, y con la conversa entre

5 Cf. Rosa María López Pérez, *De la enfermedad a la salud: elementos bíblicos-teológicos para una pastoral integral transformadora* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2010); Rosa María López Pérez, “Del toque infectante al toque inefable: estudio socio-teológico con mujeres en situación de vih” (Tesis de Maestría en Teología, San José, Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), 2015); López Pérez, *Los toques de la cultura kyriarcal: de la ruta crítica a la ruta revitalizadora*.

6 Cf. Consorcio Oaxaca, *Compendio de herramientas de autocuidado y sanación* (Oaxaca, México: Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, 2020); ibid.; Lorena Staubyn, “Rituales para la vida cotidiana”, *Con-spirando*, núm. 34 (diciembre de 2000): 6–9.

la planta y quien la cultiva. Simultáneamente, agradecemos a la Creación que nos ha brindado las plantas, sus aromas, los sonidos del entorno natural (aves, ríos, viento, lluvia, entre otros), acompañados de músicas suaves y rítmicas con cuencos, ocarinas, flautas y otros instrumentos (sonoterapia: sanidad por el sonido y las vibraciones). Por eso, también en lo personal, queremos agradecer, honrar y recuperar esos conocimientos olvidados y casi perdidos, legado de nuestras abuelas y abuelos.

A estos elementos se agregan las invocaciones, ceremonias y meditaciones en las cuales *reconocemos* nuestra relación con el universo, con la Red de la Vida en nuestro planeta, de la que somos parte de. Además, *motivamos* y *fortalecemos* la voluntad, la capacidad y la decisión individual y colectiva de no olvidar:

- Unir voluntades.
- Orientar la voluntad hacia el fin requerido para hacer las conexiones al quehacer cotidiano.
- Recordar y valorar los procesos de resistencia y sabidurías que, como grupo, comunidad o como pueblo se han sostenido en la historia

En este proceso, reconocemos los *caminos* de las mujeres indígenas que en particular son las protagonistas de esa memoria y resistencia.⁷ En este sentido, también es importante la reflexión de Ivone Gebara:

El buen vivir abarca la comunidad de seres que conviven y habitan el mundo. Va más allá de las personas humanas. Comprende el logro del equilibrio entre todo lo que existe, porque somos parte de una gran totalidad... Recupera el sentido integral de la realidad que vivimos... Esta complementariedad orienta a escuchar a la Madre Tierra, al fuego, al trueno y las montañas, al zumbido de las abejas y al vuelo de los pájaros, el crujido de las hojas y de los árboles.⁸

7 Cf. Mujeres Mayas Kaqla, *Rub'eyal Qak'aslemal: Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las Mujeres Mayas Kaqla* (Guatemala: Mujeres Mayas Kaqla, 2010), 25.

8 Ivone Gebara, *La sed de sentido: búsquedas ecofeministas en prosa poética* (Montevideo, Uruguay: Doble Clic, 2002), 11.

De esta manera, se rescatan las sabidurías ancestrales occidentales, como también incorporamos otras prácticas, métodos y técnicas de diferentes culturas, como la japonesa, la china, la hindú, y las indígenas, que, junto con la fe cristiana y los aportes de la relectura bíblica, se dirigen a un mismo fin: que todas las personas experimenten una vida de calidad (Jn10,10).

Los Círculos de Sanación Ancestral fueron pensados para personas que, en su búsqueda por alcanzar la salud, comprenden que no es suficiente con buscar el “bienestar” corporal con “pastillas” sino que se trata de vivir una vida plenamente sana, natural y agradable.

En los CSI hacemos un acompañamiento pastoral, en donde integramos los Tres Toques Revitalizadores de la Fe: Toque cósmico (abandono del egocentrismo: cuando abrimos los ojos del alma que extiende nuestro yo a los demás para coexistir con muchos otros seres vivientes en reciprocidad), Toque sublime (cuando la gracia y la ternura son una contención amorosa y sublime que reconoce la gracia y la ternura del otro) y Toque Inefable (es una experiencia de magnificencia indescripible que solo cuando la experimentamos podemos darnos cuenta de todo lo que tenemos y nos rodea, es un “despertar” para mantenernos y resistir).

Estos tres toques son el hilo conductor en los CSA porque nuestro anhelo es que nuestra comunidad de fe provea a las personas un enfoque diferente, en este caso desde el shalom como proceso de salud/salvación. Además, queremos lograr que las personas dejen de satanizar por desconocimiento, las maravillosas prácticas ancestrales. Como también para tengan acceso y opciones para su salud y recobrar la plenitud de la vida.

Los Círculos de Sanación Ancestral son una nueva forma de acompañamiento pastoral, que nace y se desarrolla mediante un proceso de análisis profundo de observación de las personas que inician ese proceso de acompañamiento. Observamos sus reacciones y las necesidades que van emergiendo, según la diversidad de situaciones que cada día afrontan las personas en su vida cotidiana y que quizás se derivan

de mensajes, creencias e imaginarios religiosos que por años hemos cargado, quizá desde antes de nacer y que han incidido en nuestra salud integral. Es un proceso en el que vamos soltando ese vínculo que tenemos con la trinidad demoniaca: pecado, culpa, castigo.

A continuación, describimos 15 testimonios que son la materia prima para evidenciar lo mencionado y de la funcionabilidad de los Círculos de Sanación Ancestral. Con mucho agradecimiento, pero sobre todo con inmenso respeto a las quince personas que estuvieron anuentes a contar sus experiencias.

Testimonios

Para recibir algunos testimonios de las personas que han participado en uno o más CSA, se les hizo tres preguntas de orientación para que les fuera más fácil expresarse. No todas las personas las siguieron, pues solo fueron preguntas orientadoras. Estas preguntas son las siguientes:

1. Si usted asistió a uno, dos o más Círculos de Sanación Ancestral, puede decir en ¿cuál círculo usted siente que sanó o liberó, o le ayudó a transformar o cambiar alguna situación que le estaba afectando o aquejando, a nivel consciente o inconsciente?
2. Después de esa experiencia, ¿qué cambios usted realizó en su vida: de sentimientos, pensamientos o acciones?
3. Si hubo algún cambio o transformación, ¿esa experiencia le ha ayudado para apoyar o comprender a otras personas, cercanas, familiares, de trabajo, de la vecindad o más allá (desconocidas)?

Testimonio 1

- *Persona consultada:* Hombre de 61 años, profesor de español. Pasó por más de 10 Círculos de Sanación Ancestral.

- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Me impactaron los Círculos de Sanación del Perdón, el Masculinidad y Feminidad de Jesús y el de Sonoterapia. En el primero recuerdo una joven vestida de negro que relató su cambio: de estados de destructivos de su salud, a una gradual búsqueda en el equilibrio emocional, mental y por consecuencia en lo físico. En el segundo descubrir que hay elementos femeninos en los hombres. Y el tercero me impactó el cierre con la terapeuta Olivia, que es una francesa que trabaja con sonoterapia o sanación por la vibración del sonido.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

- La interacción con su esposa le resulta más armónica y agradable. Y ahora él propicia acercamientos más asertivos y logran realizar actividades conjuntas.
- Ver la vida con reflexión (tomar conciencia), disfrutar de los alimentos como una materia que se transforma en energía para vitalidad espiritual y física.
- Considerar que las personas pueden tomar decisiones contrarias a las propias. Y que pensar o desear algo y no poder obtenerlo no es motivo de rabietas.
- Los errores se resuelven proponiendo momentos especiales para dialogar, reflexionar y aprender.
- Ser mejores devotos a las entidades espirituales.
- Buscar vivir con compasión consigo mismo y con los demás, respetando y negociando las diferencias con sus seres más cercanos.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Hay que tomar acciones y mantener la comprensión y así evitar y eliminar abusos en el entorno. Hay que escuchar a las personas, y recomendar a que tomen mejores decisiones, sin imponerse, ni usar la violencia por su sentir o parecer.

Testimonio 2

- *Persona consultada:* Mujer de 76 años, nicaragüense, se dedica a los oficios domésticos.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

El CSA que me llamó bastante la atención (porque en mi religión es diferente) que enciendan velas, la manera como oran por los enfermos, y que cada cosa tiene una oración diferente o lo hacen muy diferente, Pero me gusto bastante y si estuviera en Costa Rica me gustaría estar en los CSA. Porque es bueno aprender nuevas formas de sanar, y repito que me gustó muy bonito todo lo que practican, es una bendición.

Testimonio 3

- *Persona consultada:* Hombre de 58 años, costarricense, trabaja en limpieza.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

En los CSA me encanta la experiencia del compartir con distintas personas de distintas doctrinas religiosas, sin embargo, nos hemos sentido nos hemos sentido unidos por una sola fe, porque hemos compartido alimentos, hemos conversado de la vida personal de cada persona y hablamos de las cosas que uno quiere mejorar. En el grupo de sanación compartimos muchas experiencias, sin importar la religión que cada uno tiene, sin importar a que Iglesia asiste. Ha sido una experiencia muy enriquecedora personalmente y para todo el grupo.

Testimonio 4

- *Persona consultada:* Mujer de 70 años, costarricense, evangélica, dedicada a las obras sociales.

- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Participé en un CSA que me confrontó con la tristeza infantil que yo había olvidado: tuve una niñez muy marginada, fui muy rechazada por lo demás, también en el colegio me rechazaban.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Me he convencido que soy hija de Dios y que los rechazos sufridos y los que puedan venir ya no me afectan, los desecho en el Nombre de Jesús.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Reconocer que, por ese rechazo inexplicable hacia mí, me ha servido para ayudar a otras personas que se sentían igual que yo, rechazadas como yo. Gloria a Dios. Amen.

Testimonio 5

- *Persona consultada:* Hombre de 64 años, costarricense, contador.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo participé en uno de los CSA hace algún tiempo. Recuerdo que el tema era sobre el perdón. Me concienticé que, si cargamos situaciones negativas sin resolver, nos resentimos y nos cuesta perdonar.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Después de esa experiencia me enfoqué en no cargar culpas, sino en que hay que soltar, que debemos liberar, que hay que dejar ir todo lo que nos duele, todo lo que nos molesta para poder perdonar y sanarnos. Entendí que el perdón es un acto que hacemos por nosotros mismos para no quedarnos anclados, porque cuando no perdonamos nos estancamos. Puedo decir que esa experiencia de haber participado en ese círculo del perdón, me ayudó a cambiar la manera de pensar en lo que me molesta y perturba, y que si lo

guardamos se transforma en rencor. Con esa experiencia del auto perdón, sentía que yo debía perdonar a las personas que me afectaron y que ahora se transformó en rencor. Así que puedo decir que hubo un cambio en mi actitud hacia ellos, tal vez no corrí a reconciliarme, pero si por lo menos me liberé internamente, de decirme “ya no voy a cargar con este lastre”.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Esta experiencia me ha ayudado a transmitir lo que he aprendido a otras personas. En mi familia cuando hablamos de esa situación del perdón, me acuerdo de esa experiencia y de lo que aprendí. Lo converso con la familia porque de alguna manera estamos siempre compartiendo lo que aprendemos.

Testimonio 6

- *Persona consultada:* Mujer de 86 años, costarricense, dedicada a los oficios domésticos.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo personalmente recuerdo la armonía y alegría de la compañía. Yo recuerdo que había personas creyentes practicantes y otras que yo no sabía si eran o no creyentes. Yo dirigí un coro al Espíritu Santo y en un momento todas las personas se levantaron y en unanimidad cantábamos y sentíamos la alegría y las ganas de cantar y cantar. Todos se removieron del asiento y todos alababan a Dios y todos sentíamos al Espíritu Santo, llorábamos contentos, nos abrazábamos y no queríamos detener esas emociones que unánimemente sentíamos. Se sentía un gran gozo y estoy segura que todas las personas también lo sentían, igual que yo, eso es algo que siempre lo voy a recordar. Gloria a Dios.

Testimonio 7

- *Persona consultada:* Joven de 20 años, costarricense, estudiante universitario, trabaja en ventas.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo he asistido a varios CSA. Recuerdo uno en particular, el del perdón, en donde había una participación de personas que yo no conocía. Pero me motivó ver la unión de todas las personas como familia. Entonces pienso que nosotros somos la raíz de la vida, y que para poder amar debemos perdonar, es necesario.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Después de ese CSA del perdón, realicé muchos cambios, uno muy grande a nivel personal, cambio como persona, hermano, amigo y pareja. Me brindó lo que hoy en día he ido obteniendo, y también me ha ayudado mucho a ser agradecido cada día porque estoy más consciente de la vida.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Los cambios me ayudaron a tener una percepción diferente de ver el mundo. De cómo me veo y de cómo me siento yo. Aprendí a relacionarme conmigo mismo y con otras personas. Anteriormente tenía miedo y se me complicaba relacionarme. Hoy me relaciono con facilidad. Todos estos cambios también me han ayudado a ser más responsable e independiente. Agradezco haber tenido la oportunidad de participar en estos círculos.

Testimonio 8

- *Persona consultada:* Mujer de 66 de años, costarricense, contadora pensionada.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

He asistido a muchos CSA organizados por la pastora Rose Mary, pero hay uno que me tocó y cambió algo dentro de mí. Ese círculo fue el del perdón. Explico un poco mi historia, quedé huérfana de padre desde muy niña, mi mamá era una mujer todavía muy joven, con siete hijos, y vivíamos en una zona rural. Mi abuela materna se trasladó a vivir a la capital. Entonces mi abuela le dijo que recogiera todo y se fuera a vivir con ella y familia a la capital, porque no la iba a abandonar.

Al llegar a casa de la abuela la situación fue muy difícil, porque mi abuela vivía con algunos tíos, tías y primos míos. Fue una situación demasiado difícil porque por mucho tiempo sufrimos desprecios y humillaciones, por lo que siempre culpé a mi abuela de no quererme y siempre la recordaba con demasiado rencor y creo que hasta odio.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Después de asistir y participar en ese Círculo y al escuchar hablar sobre el perdón y la necesidad de perdonar para sanar, hubo como un *clic* en mi mente. En ese momento tomé conciencia de la entrega incondicional de mi abuela con mi mamá y toda la nieta. Mis sentimientos hacia ella cambiaron. Porque me di cuenta que lo que siempre hice fue reprocharle lo mala que fue con nosotros, porque pensaba que ella permitía que nos maltrataran, los demás y ella misma en algunas ocasiones, esa era mi percepción en ese momento y estaba estancada, con esos sentimientos de rencor, de odio, de rechazo, que me hacían sentirme mal y culpable. Pero ese bendito día en el círculo de sanación del perdón, ese clic que me hizo pensar: ¿qué hubiera sido de mamá viuda y de nosotros si mi abuela con toda su pobreza y una familia numerosa, no hubiera tenido el amor tan grande y la valentía de invitarnos a vivir con ella en la capital, siendo nosotros ocho personas más? Para solventar los recursos, se levantaba a las cuatro de la madrugada a moler maíz y hacer tortillas, y llevarlas a vender en diferentes Pulperías o Abastecedores.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Al tomar conciencia por la mencionada situación yo me mantenía brava y con rencor por toda esa situación que vivimos, es que ahora

me doy cuenta de lo equivocada que había estado todo este tiempo. Este círculo de sanación del perdón, me permitió pedirle *perdón* desde lo más profundo de mi corazón y también pude agradecer su gran sacrificio de amor y reconocer que fue una mujer tan valiente, porque tomó la decisión de protegernos.

El círculo además me ayudó a liberarme de esos sentimientos que me mortificaron por más de cincuenta años. Por eso ahora, cuando escucho alguna persona con una situación parecida a la mía, me desafía a conversar con ella. Cuento mi testimonio de sanidad y trato de orientar. Muchas veces nos quedamos “pegadas” en algo que nos pasó, quizá desde la niñez o en algún momento vulnerable de nuestras vidas. Son situaciones de caos que nos mantienen en condiciones de tristeza y con algunas enfermedades derivadas de esas situaciones. Por lo tanto, es absolutamente necesario tomar conciencia, porque nos permite ver otra realidad, ver la otra cara de la moneda.

Hoy, me duele pensar que nunca le di un abrazo a mi abuela, ni le di las gracias por todo lo que hizo por nosotros. Pero al reconocer la importancia del perdón: perdonar a otros y de perdonar-nos se inicia un camino de sanación, y hoy recuerdo a mi abuela con gran admiración y mucho cariño. Para finalizar quiero agregar que los rituales de encender velas y decir frases sanadoras hacen posible que podamos ir sanando nuestras penas y dolencias.

Testimonio 9

- *Persona consultada:* Hombre de 67 años, peruano, costarricense, pastor indígena.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

El CSA me costó entender la dinámica o el proceso de esta metodología sanadora. A partir del momento que entendí pude realizar un proceso de recibir y dar mediante preguntas precisas que me ayudaban a la vez a comprender mi propia situación.
- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

El cambio más evidente que tuve fue, el sentido de pertenencia, al sentirme parte del grupo. Me ayudó a manejar con más objetividad mi vacío existencial.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Los CSA me han dado pautas para ser más objetivo en mi práctica pastoral en el territorio indígena de Cabagra.

Testimonio 10

- *Persona consultada:* Mujer de 36 años, costarricense, abogada, afinidad cristiana, no profesa ninguna religión.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Los CSA tuvieron un impacto en mí al darme cuenta que la conexión de las personas participantes facilita el proceso de sanidad personal y colectiva. Las energías se movieron para conectar y sanar todos juntos. Además, los símbolos (velas, plantas, manteles, el colorido de estos, los inciensos, la música, las bebidas y las comidas) juegan un rol importantísimo que permiten que la conexión fluya entre los y las participantes.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Creo que aportó la importancia de vivir consciente la forma de transitar en el mundo. Es un recordatorio en el cual reconocemos que somos más que materia.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Me ha ayudado a ser más empática, pues todos tenemos al final las mismas preguntas y buscamos respuestas, una convivencia amorosa y una muy buena conexión entre personas y creación.

Testimonio 11

- *Persona consultada:* Mujer de 51 años, venezolana, abogada.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

El CSA en el que participé tenía que ver con las distintas sanaciones ancestrales, pero todas combinadas. Se le había dado el nombre de Sintergética con el ponente Adrián Sánchez. Ya yo estaba familiarizada con algunas sanaciones alternativas, pues había participado con Francisco Mejía, conocido como “Pacho”, en el Departamento de Ecuménico de Investigaciones y, por supuesto con Rose Mary. Considero que definitivamente son un camino de sanación integral muy efectivos. Y que se deben aprovechar para mantener la salud en equilibrio pues la demanda laboral y el desequilibrio social constantemente afecta la salud personal y familiar de distintas maneras y de manera constante.

Para mí, me ayudaron a recrear la religación con mis hijas debido a la distancia geográfica en la que estamos. Por otra parte, me ayudaron a retomar el *reiki* y la orinoterapia.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Cambios, sí, la conexión con mis hijas, a pesar de la distancia geográfica, es más íntima, fresca, juntas retomamos práctica de sanación como la meditación de “Corazones gemelos”. Esta meditación le ha ayudado a mis hijas cuando tienen desafíos algo complejos y también para acompañar a otras personas pues algo muy importante a resaltar es los CSA nos permiten vivir conscientemente.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Ese estado de conciencia por supuesto que me ayuda para apoyar a las demás personas. Yo trabajo con gente vulnerable, mujeres víctimas de violencia, trabajamos con niños, con jóvenes en distintos espacios aquí, en Venezuela. Entonces obviamente se requiere recargar la energía para continuar con esa labor, para acompañar al personal a cargo, incluso como madre, esposa...en fin, para lidiar con tantas cosas es necesario tener un equilibrio y tener conoci-

miento de todas estas formas de sanación que se puede replicar siempre como un estilo de vida coherente.

Testimonio 12

- *Persona consultada:* Mujer de 77 años, costarricense, comerciante.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Repasando los CSA recuerdo que asistí a uno referente a la madre y la relación que tenemos o teníamos con ella. También recuerdo otro círculo sobre la Virgen María como madre y mujer. Yo como profesante del catolicismo me pareció muy interesante porque nunca había escuchado que los evangélicos hablaran de la Virgen, Y en este círculo recuerdo que se analizaban las posibles virtudes, sus cualidades, pero también sus posibles debilidades. También pudimos reconocer que era una mujer valiente, decidida y parecida a nosotras las mujeres.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Yo reconocía lo que me estaba afectando, pero no sabía cómo afrontarlo para sanar: la muerte temprana de mi mamá. Estos dos círculos son los que más recuerdo porque son los que realmente me llevaron a analizar situaciones que yo tenía y que talvez no había logrado manejar. Recuerdo que mi mamá era sumamente católica y ferviente, para ella hasta comer era pecado. Y nos crió con creencias tan difíciles de aceptar que creo que ella no era para vivir en este mundo. La verdad, yo pienso que en realidad ella está en el lugar donde debe de estar. Bueno, por ahora es todo lo que recuerdo y puedo contarles.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Puedo decir que además de ayudarme a conocer mi conflicto interno, también me sirven para entender la situación de mis herma-

nos, ya que ellos son menores que yo, porque somos 10 hermanos y hermanas.

Testimonio 13

- *Persona consultada:* Mujer de 75 años, costarricense, oficios domésticos.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo he participado en muchos CSA, y todos me han gustado mucho. Solo hubo uno que me costó aceptar, el parte de la SONOTERAPIA, pero los demás todos me gustaron mucho. Con solo el hecho de compartir, de almorzar juntas, aunque no seamos de una misma Iglesia, conversábamos y nos contamos cosas parecidas que nos pasan; ayudan mucho a uno a desahogarse. Es bueno compartir con gente que vienen de otros lugares, en realidad son reuniones muy bonitas. Me gusta mucho ver la sanidad de muchas personas, se las ve alegre, también escuchar y ver cómo cuentan sus cosas y como la actividad ayuda mucho a sanarse.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Esos círculos me han ayudado para fortalecerme, porque en realidad yo he pasado por muchas cosas, y espero nunca más pasar por esas situaciones tan feas, tan duras, tan dolorosas que tuve que pasar

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Es muy bonito saber que uno puede ayudar a otras personas. Y cuando yo enciendo las velitas me sale del corazón hacerlo, y me gusta mucho.

Testimonio 14

- *Persona consultada:* Mujer de 52 años, costarricense, oficios domésticos.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo recuerdo que asistí a dos Círculos. Uno trataba sobre la sanación con la niña interior para sanar la relación con la madre. Fueron actividades tristes y a la vez curativas. Recuerdo que lloré mucho, porque recordé a mi mamá biológica y todo el resentimiento que le tenía. Siempre pensé que ella no nos quiso, ni a mí, ni a mi hermana porque nos abandonó, creíamos que no le importaba lo que nos pasara y lo que podíamos sufrir. Mi hermana y yo hablábamos de todos los reclamos que le íbamos a hacer, y todo lo que le íbamos a decir para que se sintiera bien mal. Ella no se merecía que la mencionáramos, ni queríamos hacerlo. Esa situación no resuelta me llevó a sentir que la gente me humillaba. Pensaba que nadie me quería y que lo que me tenían era lástima, porque en realidad crecí con muchos traumas y afecciones de salud de todo tipo.

El círculo de Sanación de mi niña interior fue extraño, era triste, pero a la misma vez una experiencia muy bonita, porque me pude chinear, cuidar y hacer cariño como siempre lo había querido. El otro círculo sobre el perdón, fue muy difícil porque se trataba de perdonarme y perdonar a mi mamá. No quería hacerlo, ella no se lo merecía, pero ese día aprendí a perdonarme yo, un poco extraño, pero para sanarme, debía de hacerlo y lo hice. Fue muy bonito aprender a valorarme y a amarme yo misma. Pero lo mejor es que me di cuenta que también podía perdonar a mi mamá biológica.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Los cambios se fueron dando, mejores relaciones conmigo misma y con los demás. Y algo muy importante es que empecé a sanar de algunas enfermedades crónicas, los resultados de los análisis salían bien, y el doctor me dijo, siga haciendo lo que hace porque ha mejorado mucho. Claro, también me dediqué a tomar tes de plantas medicinales y especias saludables, y me siento bastante bien, feliz y agradecida con todo y en paz.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

La experiencia del auto perdón y la de perdonar a mi mamá biológica me transformaron. Incluso pienso en ella, en cómo será, si estará viva. Y ahora estoy segura que si tuviera a mi mamá biológica al frente mío, le diría que puede estar tranquila, que la perdono, que no la juzgo y que le agradezco por darme la vida, porque del resto me encargo yo, y eso he hecho.

Hoy me siento preparada para compartir mi testimonio con otras personas que están pasando por una experiencia parecida a la que yo pasé. Y puedo decirles que ella, la madre sabe por qué tomó la decisión de hacer lo que hizo, solo ella conoce su situación. Esa es mi maravillosa experiencia.

Testimonio 15

- *Persona consultada:* Mujer de 72 años, peruana, pastora.
- Respuesta a la pregunta 1 (Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Solo he asistido a un CSA de manera presencial. He participado en otros círculos que se han realizado de manera virtual. En el transcurso de participar en diferentes CSA, pude sanar lo que es la parte del miedo y el temor, que por mucho tiempo me afligían, por situaciones personales, familiares y otras situaciones difíciles en mi vida. A partir de darme cuenta de mi sanidad, que la experimenté en el círculo de sanación presencial, he sentido mayor liberación e independencia para decidir cómo hacer mis cosas. Estos espacios de sanación son muy importantes y son un proceso para lograr sanación integral. En lo personal me han ayudado mucho porque hoy siento que he recuperado la confianza, la seguridad de que todo cambia, y cambia para bien, hoy me siento feliz, más plena.

- Respuesta a la pregunta 2 (Cambios experimentados en los Círculos de Sanación Ancestral):

Con la experiencia que he adquirido en la participación de estos CSA, puedo decir que en mi vida he logrado realizar muchos cambios, de todo tipo, pero sobre todo en la toma de decisiones y en las

acciones que realizo, porque ahora veo las cosas desde otro punto, desde el punto del amor. He logrado recobrar la esperanza, porque también pude soltar y liberarme de cosas que me mantenían como atada. Liberación que me ayuda a confiar en que todo va a pasar y en que todo pasa para bien. Ahora también pongo en práctica las enseñanzas que he aprendido, puedo decir que ahora tengo una vida de paz, de tranquilidad y con la certeza que todo marcha por el buen camino.

- Respuesta a la pregunta 3 (efecto de los cambios experimentados en los Círculo de Sanación Ancestral que más le ayudó):

Yo quiero agradecer a Rose Mary porque de alguna manera ella es como mi tutora, porque siempre está atenta para escucharme, para hablar y guiarme y así, ayudarme a sanar mis heridas. Por este motivo valoro mucho los círculos de sanación. Y porque además también son una herramienta para que yo pueda ponerlos en práctica y ayudar a otras personas en mi comunidad. Hoy en día que hay tantos miedos y temores, es por lo que se hace muy necesario un acompañamiento pastoral integral. Concluyo diciendo que Rose Mary ha sido una bendición para mí.

Como podemos darnos cuenta, por medio de estos testimonios, que curar es un acto humano, intermediado por Dios...las mujeres, parteras, hierbateras, curanderas populares son elegidas para sanar los cuerpos y las dolencias de los pueblos en nombre de Dios. Este proceso de sanación es un proceso de salvación (shalom, salud, salvación), nos lleva a rescatar la importancia de la fe en el proceso de sanidad.

En el proceso de la salud/enfermedad hay que identificar las causas y los “causadores” de la enfermedad, lo que en la teología latinoamericana denominamos desenmascarar el orden social injusto y los pecados estructurales (triada demoníaca).

La relectura bíblico-teológica en los Círculos de Sanación Ancestral

Cada círculo tiene un tema y un texto bíblico que lo sustenta y a través del cual se generan los rituales para tomar consciencia de lo olvidado y que ha causado daño. Así la dolencia o enfermedad es una oportunidad para desarrollar nuestro ser auténtico. La sanación, por lo tanto, es un proceso de reconexión con nosotros/as mismos/as, la comunidad y la totalidad de vida y energía a la cual pertenecemos. Es la oportunidad de reencontrarnos con esa Sabiduría y volver a fluir y así poder liberarnos de los condicionamientos socioculturales y religiosos para nuestra plenitud personal, familiar, comunitaria y en relación en reciprocidad con la naturaleza.

El texto bíblico es leído y analizado a través de preguntas generadoras que permite abrir el diálogo y según el conversatorio que se desarrolla, se confronta el contenido del texto bíblico para descubrir las creencias e imaginarios antiguos y presentes, y de las acciones de los sujetos del texto con las acciones de los sujetos participantes en el Círculo.⁹ A esta lectura popular se le refuerzan sus mensajes transformadores por medio de rituales para interiorizar o reforzar el contenido transformador. Las oraciones, la meditación, el silencio son las llaves para que cada participante se autoevalúe y reflexione sobre los posibles procesos de perdón y autoperdón y de concientización de aquellos ajustes que debe realizar en su pensamiento, en sus afectos y en sus acciones que son los van a determinar su sanidad. Se pasa luego a una socialización de los sentires, pensares y nuevas actitudes que se deben asumir para afianzar el proceso de transformación. El círculo se cierra con un agradecimiento a sí mismos por haber participado y con un agradecimiento a Dios por haber iluminado los resentimientos ocultos que causaron el mal-estar en el aquí y el ahora.

9 Cf. Javier Pérez Pérez, “La pedagogía incómoda de Jesús: Un modelo para una educación cristiana liberadora”, *Aportes Teológicos*, núm. 5 (el 18 de noviembre de 2020): 5–67; Hanzel José Zúñiga Valero, “Qohelet: sabiduría irreverente”: Acercamientos históricos culturales y filosóficos, *Aportes Bíblicos*, núm. 25 (el 9 de noviembre de 2020): 5–59.

Este proceso de agradecimiento se acompaña con el encendido de velas, silencios, meditación, incienso y de otras oraciones que representan ese agradecimiento a las personas presentes, a la Sabiduría Ancestral que también se hizo presente en la memoria de cada uno, y a la Ruah, porque cuando estamos conscientes de las causas del desequilibrio ya hemos logrado el 50% de la sanidad y el otro 50% se inaugura con los movimientos agradables del cuerpo y las respiraciones que ayudan a soltar el nudo o los nudos enfermantos.

Inspiración bíblico-teológica

Las motivaciones bíblico-teológicas que inspiran este proceso eclesial y sanador han sido las siguientes: Lucas 4,18 y 19, Mateo 4,1-12, Mateo 9,35, Hechos 2,42, 1Cor 10,17, Fil 1.5. Iniciamos con Lucas porque es la base del rol de Jesús como sanador o chamán y es el modelo para el sanador o la sanadora de hoy. Ese texto muestra la sensibilidad de Jesús a los desafíos humanos y en particular a los desafíos que desatan las enfermedades. Es un anuncio esperanzador y muestra la razón de ser de las comunidades seguidoras de su ministerio.

Los rituales: es una manera de recoger creativamente sabidurías, aprendizajes y enseñanzas para fortalecer los cambios que se necesitaban en las comunidades. Se creaban a partir de la reciprocidad entre humanidad y entorno, pero poco a poco se fueron perdiendo en el mundo occidental porque fueron sustituidos por los comportamientos religiosos. “Volver a celebrar rituales es una manera de reinstaurar la fe en la conexión de toda la vida”.¹⁰ Los rituales permiten religar a la persona con el entorno natural, se hace énfasis en los 4 elementos (fuego, agua, tierra, aire), se usa para acentuar un propósito sanador como por ejemplo el autoperdón y el perdón, contiene símbolos que refuerzan su propósito, permite reconfigurar las imágenes de Dios y recrea la vivencia con lo sagrado.

10 Cf. Staubyn, “Rituales para la vida cotidiana”.

Conclusiones

- La eclesiología es un proceso dinámico, transformador y contextual que permite crear, recrear y renovar los ministerios eclesiales.
- Teología chamánica consiste en un análisis bíblico, teológico y pastoral desde la *Teosalud* para afianzar un proceso de autosanación integral. Es una práctica ancestral que busca restablecer el equilibrio entre los mundos físicos y el espiritual.
- Los Círculos de Sanación Ancestral son espacios organizados para personas que, en su búsqueda por alcanzar la salud, comprenden que no es suficiente con buscar el “bienestar” corporal con “pastillas” sino que se trata de vivir una vida plenamente sana, natural, agradable y consciente.
- La inspiración bíblico teológica se enriquece con el rol de Jesús como sanador o chamán y con los rituales que nos religan con la espiritualidad ancestral.
- Los testimonios reafirman que el proceso de sanidad integral es posible y se experimenta en los cambios concretos del sufrimiento a la alegría y plenitud.

Bibliografía

- Artola, Analia Alejandra. “¿Qué es la sanación Chamánica?” *Bimena* (blog), el 15 de noviembre de 2023. <https://www.bimena.com.ar/post/que-es-la-sanacion-C3%B3n-cham-C3%A1nica>.
- Consortio Oaxaca. *Compendio de herramientas de autocuidado y sanación*. Oaxaca, México: Consortio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, 2020.
- Fonseca Rivea, Nidia. “Consejería pastoral en contextos de pobreza extrema”. Tesis de Maestría en Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006.
- Gebara, Ivone. *La sed de sentido: búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo, Uruguay: Doble Clic, 2002.

- Grün, Anselm. *La fuerza sanadora de las parábolas de Jesús*. Traducido por Isidro Arias Pérez. Santander: Sal terrae, 2011.
- . *Salud en alma y cuerpo*. Bogotá, Colombia: San Pablo, 2014.
- López Pérez, Rosa María. *De la enfermedad a la salud: elementos bíblicos-teológicos para una pastoral integral transformadora*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2010.
- . “Del toque infectante al toque inefable: estudio socio-teológico con mujeres en situación de vih”. Tesis de Maestría en Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), 2015.
- . *Los toques de la cultura kyriarcal: de la ruta crítica a la ruta revitalizadora*. San José, Costa Rica: IMWC, 2017.
- Mujeres Mayas Kaqla. *Rub'eyal Qak'aslemal: Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las Mujeres Mayas Kaqla*. Guatemala: Mujeres Mayas Kaqla, 2010.
- Pérez Pérez, Javier. “La pedagogía incómoda de Jesús: Un modelo para una educación cristiana liberadora”. *Aportes Teológicos*, núm. 5 (el 18 de noviembre de 2020): 5–67. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apteo/article/view/145>.
- Staubyn, Lorena. “Rituales para la vida cotidiana”. *Con-spirando*, núm. 34 (diciembre de 2000): 6–9. <https://conspirando.cl/revistas-con-spirando/>.
- Zúñiga Valero, Hanzel José. “Qohelet: sabiduría irreverente”: Acercamientos históricos culturales y filosóficos. *Aportes Bíblicos*, núm. 25 (el 9 de noviembre de 2020): 5–59. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/117>.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA*

pedro.chaverri.mata@una.cr

PARA FLORECER EN TIERRA INFÉRTIL

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que
reivindique el derecho a la esperanza

TO FLOURISH IN AN INFERTILE LAND

Towards a feminist and migration pastoral that claims the
right to hope



Artículo aprobado el 10 de junio de 2025

Artículo recibido el 26 de febrero de 2025

* Reside en Costa Rica, donde es académico en el Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad Nacional. Su enfoque profesional es en los estudios de género. Cuenta con una maestría en Estudios Socio-religiosos, Géneros y Diversidades, así como una maestría en Psicoterapia Integral.

Para florecer en tierra infértil

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que
reivindique el derecho a la esperanza

Resumen

Este artículo se interesa por ubicar, desde la perspectiva de la religión vivida o *lived religion*, de qué manera la formación en un contexto de religiosidad popular nutre el vínculo con la religión en mujeres nicaragüenses migrantes, pautando la necesidad de que esta religiosidad se vincule con un acompañamiento pastoral de naturaleza feminista, todo ello con el objetivo de apoyar en la conformación de matrices de resiliencia, identidad personal y resignificación de su dignidad al buscar alternativas de asentamiento para su desarrollo integral y el de sus familias, y en la conformación de nuevas redes de apoyo y sustento emocional.

Palabras clave: migrantes, nicaragüenses, pastoral feminista, lived religion, religiosidad popular.

PEDRO GABRIEL CHAVERRI MATA

To flourish in an infertile land

Towards a feminist and migration pastoral that claims the
right to hope

Summary

This article aims to explore, from the perspective of lived religion, how being brought up within a context of popular religiosity nurtures the religious bond among Nicaraguan migrant women. It highlights the need for this religiosity to be connected with a feminist-oriented pastoral accompaniment in order to support the development of resilience frameworks, personal identity, and the redefinition of their dignity as they seek settlement alternatives for their integral development and that of their families, as well as the creation of new networks of emotional support and care.

Keywords: migrants, Nicaraguans, feminist pastoral, lived religion, popular religiosity.

Para florecer en tierra infértil

Hacia una pastoral feminista y de las migraciones que
reivindique el derecho a la esperanza

“Somos una especie en viaje, no tenemos pertenencias si no equipaje”, son líneas extraídas de la canción “Movimiento” del cantautor uruguayo Jorge Drexler. En ellas es posible rastrear la infinitud del carácter tan humano que yace en la idea de la utopía alcanzada través del tránsito, de la esperanza de encontrar mejores horizontes desde que las agujas del tiempo comenzaron a bailar en algún reloj cósmico. Migrar es una realidad impresa de manera indeleble en los accesos más remotos de la memoria genética del ser humano. Así como el sol, el viento y las estrellas, la humanidad siempre ha intentado replicar el eterno viaje del movimiento cósmico hacia un asentamiento idóneo, y es que incluso el planeta se encuentra realizando tal travesía desde antes de empezar a girar sobre su propia órbita.

Así pues, se hace necesario reconocer como aquello que es caracterizado y politizado como “tránsito migratorio” desde esferas políticas no tan antiguas como el viaje de la humanidad mismo, es evidencia del deseo sempiterno, simple y complejo a la vez, de toda persona, de poder gestionar su vida y su comunidad en armonía. El entramado social y cultural que invita a fijar la mirada sobre las páginas de la his-

toria latinoamericana desde la perspectiva de las migraciones, revela los renglones torcidos sobre los cuales se ha registrado el devenir de la Abya Yala, desde su profanación por el proyecto colonial europeo.

El interés de este recorrido, de manera más precisa, se ubica en el contexto nicaragüense, nación continuamente asediada por conflictos bélicos de naturaleza política que reflejan ser el botón de muestra de los impactos negativos de la estructura neocolonialista en entronque con el capitalismo extractivista y el neoliberalismo, que continúan agotando el aparato sociopolítico para justificar la herencia de saqueo de recursos y deshumanización que ha sido legada desde hace siglos.

A raíz de este continuo estado de crisis impuesta por agentes externos, una cantidad considerable de personas se han visto desplazadas de sus comunidades a raíz de la incompatibilidad con la vida que suscitaron, en su momento, los conflictos armados internos, aunados a las múltiples crisis económicas en que desembocaron. Esto transformó radicalmente las estructuras poblacionales, los patrones de ocupación territorial y la fisionomía rural y urbana de esta nación.

Sin haberse terminado todavía de dimensionar las secuelas de este fenómeno, se puede observar cómo se han recrudecido las migraciones como fruto de la agudización de la crisis económica y política de su gobierno en los años recientes y de los desastres naturales que ocurren con cierta frecuencia por la geolocalización del territorio y la influencia del cambio climático que le ha afectado negativamente.

La peor parte de toda crisis económica, social y política la llevan siempre las mujeres, quienes, por su condición, se enfrentan a una serie de obstáculos que operan en coyuntura con las cargas simbólicas que su socialización de género y la cultura machista han colocado en su camino. Además, es importante destacar cómo en sus historias de vida, se transversalizan categorías preponderantes que interactúan y configuran, en mayor o menor escala, una interseccionalidad que les vulnerabiliza, como el género, la religión, la clase social, la corporalidad, la condición de maternidad, el ejercicio de jefatura de hogar, entre otras.

Esta propuesta, entonces, parte de preguntarse, ¿por qué aproximarnos al fenómeno de la religión vivida por mujeres migrantes nicaragüenses, y por qué encausar su análisis desde la teología y la pastoral, si las causas de su migración son eminentemente sociopolíticas?

Aunque la migración es un fenómeno sociopolítico y económico, el elemento humano de estos procesos es evidente en las historias de vida y experiencias individuales de cada persona que se ve expulsada de su contexto original y se ve obligada a establecerse en uno nuevo. Cada historia de vida configura un acervo muy valioso, único e irrepetible de experiencias que conforman saberes, identidades, movimientos y, a mayor escala, realidades que atañen a grupos humanos en su totalidad, al verse marcados por la latente herencia de lo que una experiencia migratoria suscita en una sola persona.

Por esto, este artículo plantea la importancia de abordar este acervo desde una lectura teológica, destacando la necesidad de una pastoral que funja como contexto de acogida y de acompañamiento liberador, que permita visibilizar elementos fundamentales en la composición a gran escala de estas realidades sociales que el factor predominante de análisis está obviando, y permite ponerle rostro, credo, nombre y apellidos a cada uno de esos proyectos migratorios.¹

Religión vivida y campo religioso en el contexto sociopolítico nicaragüense

En primera instancia, es importante dilucidar el rol que juega la construcción de un campo religioso vernacular en la cultura nicaragüense desde su interacción con una institucionalidad violenta y opresiva. Por lo tanto, para intentar responder esta interrogante, Pierre Bourdieu estipula una serie de aspectos de análisis del campo religioso

1 *Nota editorial:* Diversas partes del presente texto son traducciones parafraseadas que el autor realizó de los documentos consultados en inglés y que las adaptó a los intereses del artículo. Las referencias bibliográficas de esas partes conducen a los artículos originales.

como generalidad, tomando como punto de partida el estudio de lo simbólico, lo estructural, el conflicto y las relaciones de poder con las instituciones.²

Para hablar del campo religioso es importante partir de la definición de campo, que Bourdieu puntualiza como un conjunto de relaciones de fuerza entre agentes o instituciones en la lucha por formas específicas de dominio y monopolio de un tipo de capital eficiente en él. Este espacio se caracteriza por relaciones de alianza entre los miembros, en una búsqueda por obtener mayor beneficio e imponer como legítimo aquello que los define como grupo; así como por la confrontación de grupos y sujetos en la búsqueda por mejorar posiciones o excluir grupos. En este contexto, entonces, el campo religioso sería un ámbito orientado a la producción y utilización de elementos simbólicos para un ejercicio, muchas veces fustigado, de la finalidad política y autoritaria detrás de la administración social por medio de la religión.

Bourdieu aclara cómo los sistemas ideológicos (e independientemente de si pueda o no entenderse la religión como un constructor ideológico que calza dentro de esta estructura) tienen la capacidad de organizar al mundo de lo que él establece como una dicotomía entre lo natural y lo social; se pueden entender a través de la diferenciación por medio de sus funciones. Por lo tanto, lo que Bourdieu establece como funciones sociales tiende a transformarse en funciones políticas.³

Dentro de esta forma de tipificar los sistemas ideológicos, Bourdieu dirá que lo religioso se puede ordenar dentro de la clasificación de la estructura social-política. Esto pues Bourdieu establece que la Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico. Bourdieu establece que la religión opera bajo principios de demandas sociales bajo la figura de las autoridades religiosas que, con

2 “Génesis y estructura del campo religioso”, *Revue Francaise de Sociologie* XII (1971): 1-37.

3 Ibid.

el paso del tiempo y la secularización de las sociedades, fueron transformándose en autoridades meramente políticas.⁴

La operacionalidad de las creencias y las prácticas religiosas (principalmente la tesis de la salvación y los caminos para obtenerla) dentro del aparato político y regulador de la Iglesia subyace en el cómo cumplen una función de conservación del orden social, legitimando el poder de los dominantes y la dominación de los dominados. Para Bourdieu, la religión asume una función ideológica, práctica y política de obstaculización de lo relativo y legitimación de lo arbitrario.⁵

Sin embargo, es interesante destacar el rol que ha cumplido la Iglesia en el contexto del conflicto bélico-político nicaragüense, como institución que ha tomado un rol activo en incentivar la liberación del pueblo oprimido, dinamizando la concepción de campo religioso que sostiene Bourdieu pues, en este caso, la apropiación de los elementos vernaculares de la religión vivida por el campesinado invierte el principio de legitimación que, tradicionalmente, la Iglesia cumple sobre el poder soberano.

Acercarse a estos elementos es fundamental, pues nos brindan luces acerca del rol que cumple una teología liberadora en la praxis fortalecedora de las articulaciones sociales que buscan desestructurar los ejercicios tiránicos del poder que existen en sus contextos, inclusive más allá de sus fronteras, cuando así lo ha exigido su necesidad de supervivencia.

Interpretar la forma de convertir en “vida” algo tan intangible como lo es el sentido de lo religioso, señala Robert A. Orsi, es un ejercicio que invita a mirar de manera abstracta la práctica cotidiana, disciplinada y significadora de todo aquello vinculado a signos, símbolos, ideologías, visiones, tradiciones y prácticas de las personas que les permiten describir, entender y utilizarlas en las circunstancias de sus experiencias

4 Ibid.

5 Ibid.

y en las estructuras y condiciones dentro de las cuales estos signos y prácticas emergen.⁶

Por tanto, en las condiciones tan particulares que suscitan en los cuerpos de mujeres que se ven orilladas a salir de su contexto vernacular, existe una interacción de signos, símbolos y prácticas de carácter religioso que resaltan en lo que el proceso exige para posibilitar su supervivencia, y sus interacciones crean realidades muy específicas, considerando el sinnúmero de obstáculos que implica el tránsito hacia un nuevo contexto cultural desde una perspectiva social, política y, por supuesto, de género.

Para Nancy T. Ammerman, hablar de una religión vivida o *lived religion*, es posicionarse sobre el entretejido de las religiones con la cotidianidad de las personas, el privilegio que el día a día implica, priorizando las experiencias de personas que no son expertas o especialistas en lo religioso, así como las localizaciones sociales y situaciones que no son institucionalmente religiosas.⁷ Esta conceptualización se vincula idóneamente con el concepto que brinda Leonard Norman Primiano sobre *religión popular*, *religión folclórica* o *religión vernacular*, la cual se define como una religión *tal como es vivida*, como los humanos la encuentran, la entienden, la interpretan y la practican en su multiplicidad de contextos.⁸

6 “Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, núm. 2 (2003): 169–74.

7 “Finding religion in everyday life”, *Sociology of Religion* 75, núm. 2 (el 1 de junio de 2014): 189–207.

8 “Vernacular religion and the search for method in religious folklife”, *Western Folklore* 54, núm. 1 (1995): 37–56.

Religión popular y el contexto campesino nicaragüense: el Dios de los pobres

Posicionarse sobre el rol que desempeña la vivencia de lo religioso en los procesos personales de mujeres nicaragüenses que se han visto forzadas a migrar en búsqueda de su derecho a asentarse con libertad, dignidad y armonía, implica realizar un rastreo hacia los puntos de origen donde comienza a formarse, desde los diferentes estratos socio-culturales, la vinculación de las mujeres con la religión.

Al respecto, es particularmente útil el análisis que Roger N. Lancaster realiza sobre el interjuego entre la religión popular y la revolución en Nicaragua.⁹ El autor establece que la religión no es un fenómeno simple ni unitario en este contexto y que aparte del conocido cisma entre la jerarquía eclesiástica conservadora y la Iglesia Popular revolucionaria, se puede identificar cualquier número de corrientes y subcorrientes adicionales dentro del catolicismo practicado: influencias que tienden a seguir las líneas variadas de religión, etnia y estratos sociales y estado.

Dentro de esta perspectiva católica, Lancaster afirma que, cada vez más, a medida que la visión y la ubicación se aleja del extremo de la élite del espectro de clases y se dirige al extremo desfavorecido, el catolicismo sufre una serie de marcadas transformaciones, que culminan en algún momento en una clara ruptura ideológica.¹⁰ Lo que Lancaster denomina *religión popular*, es, entonces, un concepto que trata la cultura simultáneamente en conjunto y como un sistema de partes: integrada en algunos niveles y dividida por clases sociales en otros. Como el resto de la cultura en sociedades estratificadas la religión asume dos polos principales con base en las relaciones jerárquicas que se obtienen entre élites y masas. En las sociedades latinoamericanas tradicionales, como en todas las sociedades que comparten algo, así como un: “Modo de producción campesino”, esos polos corresponden aproximadamen-

9 *Thanks to God and the Revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua* (New York: Columbia University Press, 1988).

10 *Ibid.*, 27s.

te a las élites urbanas y la gente rural. Por lo anterior, mientras comparten una rúbrica cultural común (en este caso, el catolicismo), las élites y el pueblo participan en aspectos muy diferenciados de esa cultura.¹¹

Desde el punto de vista de estas no élites, la práctica de la religión, que es eminentemente *popular* desde su perspectiva, incluso cuando el contacto con el aparato burocrático religioso, los lleva a una interacción dinámica con las élites, puede verse en cualquier lugar el número de sus matices. Puede ser un medio de manipular la naturaleza y lo sobrenatural; puede verse como un medio de manipular a las élites; puede actuar como un instrumento de nivelación social y económica en el nivel más bajo de organización social, la comunidad inmediata.¹²

La religión popular, entonces, se convierte un acervo de posibilidades desde la identificación con una figura de divinidad que se aleja de los proyectos extractivistas y empobrecedores de las élites, y se vincula hombro a hombro con la justicia social, la cotidianidad y las pequeñas acciones del entorno inmediato del campesinado, fomentando una vinculación del elemento religioso como matiz de resiliencia personal con el compromiso por la justicia social en el devenir diario de las personas. Para Lancaster, siempre y cuando las personas pobres puedan encontrar una interpretación que ofrezca redención para los que sufren en esta vida y castigo para sus opresores en la próxima, se está ante un paso, quizás no tan gigantesco, de una religión tradicional así concebida a un revolucionario Dios de los pobres.¹³

La idea, entonces, de un Dios que, como ellas, es campesino, habita en su entorno personal, comparte su visión respecto al orden social imperante y que le alimenta desde su cercanía la esperanza de agenciar un asentamiento en un contexto libre de conflicto, para su asiduo desarrollo y el de sus familias, es un marco de creencias que posibilita una ruta de dignificación, reivindicación y fortalecimiento personal para las mujeres nicaragüenses que se embarcan en un viaje migratorio.

11 Ibid., 28s.

12 Ibid., 29s.

13 Ibid., 30.

Esta concepción de Dios tan autóctona está empezando a verse respaldada por la vertiente tradicional e institucional de la Iglesia. Maksymilian Drozdowicz hace alusión al acento cambiario del papado liderado por Francisco, en el cual la eclesiología empieza a apuntar hacia una “humanidad herida”, sacando de su foco principal a la feligresía “obediente” y dando primacía a los “heridos”, a quienes busca en las periferias de la sociedad.¹⁴ Desde un concepto de “vicinianza”, la Iglesia de Francisco pretende estar cerca, salir al encuentro con los demás y mantener contacto con un “cuerpo sufriente”, entendido como metáfora que hace alusión a las personas oprimidas, propiciando así una descentralización de la institucionalidad eclesial.¹⁵

Teniendo o no respaldo de la oficialidad eclesial, es importante destacar que los componentes que, desde la vivencia de una religión, se podría decir, vernacular (por la singularidad de elementos que confluyen en lo experimentado en su contexto específico), y los discursos liberadores de estas corrientes teológicas, se han transformado en voces internas dentro de la psique de las mujeres migrantes, que les incentivan su voluntad de resistir a las vicisitudes y, por lo tanto, esto requiere un análisis que trasciende la simple explicación de que todo remite a sus creencias personales, o bien, a sus teologías personales.

Lauren Ila Jones establece que la historia personal, el lenguaje, la cultura popular y su experiencia religiosa son fuerzas trascendentales que permiten a una mujer sobreviviente de un proceso migratorio avanzar hacia un lugar donde puede sentirse en libertad de reflexionar sobre su realidad; reflexiones que son esculpidas por eventos públicos y privados en sus vidas, que están conectados con la religión dominante de sus comunidades originarias.¹⁶

14 “Ernesto Cardenal y Francisco. La iglesia como objeto de análisis poético-teológico”, *Studia Iberytyczne* 17 (el 4 de abril de 2018): 161–76.

15 Artur Sporniak, “El papa a los obispos”, *Tygodnik Powszechny*, 2016.

16 “Women’s theologies, women’s pedagogies: Globalization, education and liberation in Nicaragua”, en *Gender, religion and education in a chaotic postmodern world*, ed. Zehavit Gross, Lynn Davies, y Al-Khansaa Diab (Dordrecht: Springer, 2015), 41–54.

Migración como experiencia de transformación de la fe

A partir, tanto de las causas que llevan a una persona a moverse a otro territorio como los procesos de vulnerabilización a los que se enfrenta antes, durante y después de sus procesos migratorios, Jorge Castillo Guerra afirma que la migración puede proyectarse como una transformación de su fe, pues, para muchas personas migrantes latinoamericanas, la migración es una prueba de fe que al mismo tiempo implica un soporte para salvar los obstáculos que se anteponen al proyecto de migración.¹⁷ En ese sentido, para el autor, algunos rituales religiosos previos al viaje funcionan simbólicamente, entre otros elementos, como un resguardo espiritual para afrontar las vicisitudes venidas (como formas para invocar la protección de Dios). En palabras de Castillo Guerra:

Los rituales de emigración y nuevas experiencias acumuladas durante la jornada de migración conducen a una relectura de la fe, de las tradiciones bíblicas y de la propia imagen de Dios. En efecto, los migrantes interpretan su fe como puente que les permite sentir el apoyo de Dios y la cercanía física de su familia y comunidad. Apoyados en ella encuentran sentido para su historia de migración, que hace eco de los relatos bíblicos del éxodo, del destierro a Babilonia, de la huida de la sagrada familia a Egipto, del viacrucis jesuánico –con sus caídas y levantadas–, o de la llegada del pueblo de Israel a la tierra prometida. [...] La experiencia de migración suscita nuevas imágenes de Dios y los migrantes le sienten cerca de sí, como un Dios comigrante, un compañero de viaje; un Dios que se queda cerca y acampa entre ellos; un Dios sin fronteras, con quien se puede seguir hablando en el propio idioma, quien no pregunta por el pasaporte y trata a todos como ciudadanos.¹⁸

De esta forma, para el autor queda claro que, en medio de las transformaciones personales sobre su fe religiosa, se genera con esta una modificación o relectura de la imagen de Jesús o Cristo. Una relectura y reconstrucción de sus creencias religiosas.

17 “Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas”, *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (diciembre de 2013): 367–401.

18 *Ibid.*, 377.

Por otra parte, Castillo Guerra destaca el papel fundamental de las pastorales o comunidades religiosas en este proceso migratorio, pues muchas de estas implican un canal de apoyo o sostén emocional-espiritual para las personas migrantes desempeñan un papel fundamental al convertirse en un espacio cercano y familiar para las personas migrantes, ofreciendo redes de apoyo que les ayudan a enfrentar sus desafíos y a darle un sentido a su nueva identidad como migrantes. En este espacio religioso, las personas migrantes encuentran un profundo vínculo con su fe, arraigada en su cultura, idioma, emociones, tradiciones y ritos de su lugar de origen. La Iglesia no solo es una comunidad de fe, sino un refugio sociocultural, un lugar que les proporciona consuelo y la posibilidad de conectar con tradiciones similares a las de sus países de origen.¹⁹

Sin embargo, Castillo Guerra señala que todavía falta mucha más conciencia y trabajo pastoral solidario con la situación de movilidad humana en algunas comunidades religiosas. Esto en tanto falta mayor involucramiento en los procesos migratorios o acompañamiento de las personas que se han movilizad o se encuentran en un proceso de movilización. Es decir, el autor destaca una carencia en la preparación teológico-pastoral para acompañar comunidades de fe de flujos migrantes.²⁰

Esperanza valiente y resistencia creativa: intersección en el camino de las mujeres migrantes

La migración como fenómeno experimenta cambios que no solo redefinen radicalmente la geografía humana, sino que también ofrecen ideas para la reflexión teológica sobre la condición humana contemporánea. El cambio en la composición de género o el surgimiento de la denominada *feminización de la migración* es uno de ellos.

19 “Teología de la migración”.

20 Ibid.

Este concepto lo retoma Gemma Tulud Cruz quien establece que, además de la soledad, el aislamiento y la discriminación que marca el proceso, la mayoría de las mujeres migrantes a menudo tienen que enfrentar las causas y los efectos de la migración de género forzadas e incluso indocumentadas y, sin embargo, la vida continúa en medio de su opresión.²¹ Más importante todavía, el hecho de que la lucha sigue viva en medio de situaciones de peligro y muerte. Al respecto, Stuart Hall establece que “La migración es un billete de ida. No hay hogar al cual volver”.²²

Ahora bien, sobre el tránsito por el proceso migratorio, Cruz afirma que la migración implica alienación. Tanto de forma literal como en el sentido figurado, la migración se constituye en un viaje fuera de casa. No obstante, para las mujeres migrantes, la migración contemporánea también trae consigo otras complicaciones. Para ellas no solo presagia dificultades y pérdidas, sino que también se convierte en un proceso que conlleva tremendas desgracias. Incluso las mujeres que migran con permiso migratorio enfrentan regularmente experiencias negativas. En general, las mujeres migrantes tienen que desprenderse de su dinero duramente ganado (a veces los ahorros de toda la vida), se ven obligadas a hipotecar o vender propiedades, a pedir prestado grandes cantidades de dinero para pagar el boleto, la tarifa del reclutador (cuando viaja indocumentadas) y también reservar algo de dinero para pasar primeras semanas o meses en el lugar de destino. Además de esto, según Cruz, no tienen más remedio que enfrentarse al hecho que dejarán la familia, lo conocido y las seguridades del lugar de origen, todo ello a cambio de un futuro incierto y una vida en un territorio extraño y, algunas veces, incluso hostil. A pesar de estas dificultades, decenas de miles de mujeres, especialmente mujeres que viven en si-

21 “Faith on the edge: Religion and women in the context of migration”, *Feminist Theology* 15, núm. 1 (el 1 de septiembre de 2006): 9–25.

22 “Minimal Selves”, en *Identity. The real me: Postmodernism and the question of identity*, ed. Lisa Appignenesi, Identity Documents 6 (London: Institute of Contemporary Arts, 1987), 44–46.

tuación de vulnerabilidad social, para escapar de los problemas políticos y económicos de su país.²³

Lo que lo dificulta todavía más este proceso es la realidad de que, para las mujeres migrantes, las fronteras ya no son solo membranas políticas, a través de las cuales se decide cuáles bienes y personas deben pasar y cuáles criterios existen para que se consideren aceptables o inaceptables. En la actualidad, las fronteras se han convertido en una membrana porosa en que las personas corren el riesgo de atravesar en su pugna por cruzar hacia la libertad o hacia la tierra prometida, solo para encontrar trabajos sobrantes y terminar en un territorio de conflicto. Las fronteras se han convertido en lugares donde la gente cruza y a veces permanecen, como suspendidos, esperando el siguiente paso en su viaje de la vida en una realidad que está llena de sufrimiento, pobreza, abandono y desesperación.²⁴

La teóloga cubanoamericana Ada María Isasi-Díaz deja al descubierto la forma en la que experimenta esta desesperación desde su propia trinchera cuando se refiere a esta en las siguientes líneas:

Estoy atrapada entre dos mundos,
Ninguno de los cuales es completamente mío,
Ambos que son parcialmente míos.
Como extranjera en una tierra extraña,
Heredé un jardín de mi madre, pero es más bien un montón de esquejes.
Plantas con flores hermosas pero sin raíces: esa es mi herencia.
Enraizarlos y replantarlos requiere trabajo extra.
Requiere mucha fe en mí misma.²⁵

En todo caso, las mujeres migrantes creen en sí mismas y en la promesa de un futuro mejor y continúan haciéndolo, a pesar de las escasas probabilidades de prosperar, contra viento y marea. Esto queda en evidencia ante la realidad de incontables mujeres que continúan cruzando fronteras, en la forma en la que se niegan a irse y rendirse y en cómo

23 "Faith on the edge".

24 Ibid.

25 *La Lucha continúe: Mujerista theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

continúan tejiendo y alimentando sueños para una vida mejor, especialmente para sus seres queridos.²⁶

Los recorridos valientes y esperanzadores que emprenden tantas mujeres actualmente, en múltiples direcciones y formas, reflejan profundamente la esencia del camino cristiano: un trayecto de constante movimiento, de salidas y regresos, de búsqueda y llegada. La vida cristiana se presenta como un peregrinaje continuo, una experiencia de éxodo que asume la existencia como un proceso en desarrollo. Las mujeres creyentes, al igual que el pueblo de Dios, están llamadas a mantenerse en movimiento, en una búsqueda constante del rostro divino que les guíe por los caminos de desplazamiento y de cambio. Mujeres de la Biblia, como Noemí, Rut y Sara, ejemplifican esta fe que se activa en la partida hacia lo desconocido. Para las migrantes, lo definitivo parece siempre estar más allá, en otro lugar, igual que para el pueblo de Israel en su travesía por el desierto, sostenido por la esperanza de alcanzar un descanso en la tierra prometida. Las mujeres migrantes reviven esta experiencia espiritual al dejar atrás lo conocido con la esperanza puesta en un futuro mejor y sostenidas sobre todo por la fe en el Dios de la vida. Esta travesía, lejos de ser un simple traslado geográfico, se convierte también en una verdadera peregrinación interior, ya que une la búsqueda de sentido con la necesidad de sobrevivir en lo incierto, y transforma el viaje en una manifestación viva de esperanza. Su andar se fortalece con una fe firme, un coraje resiliente y una voluntad creativa que resiste y se reinventa en cada paso. En las mujeres migrantes y en sus experiencias de fe, el peregrinaje cristiano cobra rostro, nombre y dignidad.²⁷

Estos postulados dan una idea sobre cómo las existencias subalternizadas y marginalizadas se pueden transformar en espacios de presencia. Estas reconfiguraciones de *fronteras* en *espacios*, realizadas por mujeres migrantes, presentan una nueva forma de forjar y experimentar la propia identidad. Para ellas, sus rituales dominicales, así como su

26 Cruz, "Faith on the edge".

27 Ibid.

creación y mantenimiento de familias y comunidades transnacionales, les permiten concebir el hogar no como un lugar, sino como un movimiento, una calidad de relación, un estado donde la gente busca ser quienes realmente son y ser cada vez más responsables del mundo.

Frente a las formas omnipresentes y multidimensionales de opresión, sin embargo, la resistencia de las mujeres migrantes suele estar en nombre de la supervivencia. Se convierte en una cuestión de preservar la vida y la integridad del yo, la familia y la comunidad, tanto que la supervivencia se convierte en el más alto valor ético. Aunque esto puede restringirlas y atraparlas en un *modo guerrero*, Cruz señala que hay un elemento escondido en el sobrevivir una vida al límite, en el contexto de la migración que ofrece conocimientos profundos en la condición humana y, en consecuencia, para la reflexión teológica.²⁸

En ese mismo sentido, Delores S. Williams señala que la supervivencia y el deseo profundo por alcanzar una vida más digna están profundamente entrelazadas, y ambas se relacionan con la experiencia de sentir la presencia de Dios durante el trayecto y con la esperanza de encontrar una comunidad que brinde seguridad. Esta conexión se refleja con fuerza entre personas migrantes o descendientes de migrantes, quienes con frecuencia interpretan la salvación no solamente como una liberación espiritual, sino como una posibilidad real de seguir viviendo. Según Williams, en muchas comunidades de América, por ejemplo, esta idea se traduce en lo que se denomina “calidad de vida de supervivencia”, una visión profundamente arraigada en la Biblia. Además de coincidir en varios aspectos con la teología de la liberación, esta perspectiva o imaginario sobre la migración como posibilidad de vida, posee una base sólida en las Escrituras. En efecto, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se pueden encontrar numerosas historias que, junto a la tradición profética y de liberación, legitiman una tradición espiritual de supervivencia.²⁹

28 Ibid.

29 Delores S. Williams, *Sisters in the wilderness: The challenge of womanist God-Talk* (New York, USA: Orbis Books, 1993).

Por otra parte, Isasi-Díaz señala que la lucha por supervivencia de las mujeres migrantes es un factor crítico que requiere una óptica desde la teología de la liberación de la mujer. Ella postula que la supervivencia no se trata solo de mantenerse con vida, sino también de ser agentes de sus propias historias o destinos.³⁰ Además, aboga por una hermenéutica de la supervivencia en la evaluación de la cultura desde dentro y comparte la posición de Williams de que la lucha por la supervivencia es en última instancia relacional, es decir, que está vinculada íntegramente con la supervivencia de la comunidad. En ese sentido Isasi-Díaz sostiene que sobrevivir es *ser o ser completamente*. Para ella la vida es la lucha o *luchar es vivir*.³¹

Por su parte, según la percepción de Williams, para las mujeres migrantes, la religión está presente con mucha fuerza en su experiencia migratoria. Lejos de debilitarse, el imaginario religioso tiene mucha influencia en las mujeres migrantes y, asimismo, se fortalece y se transforma en estos contextos de migración. Esto ocurre así, porque se constituye en un recurso fundamental para la afirmación de la identidad, especialmente de la identidad étnica, y por esa razón en algunos estudios sobre el fenómeno de la migración moderna se habla constantemente de “etnoreligión”. En este contexto migratorio y desde la perspectiva de la etnoreligión, las mujeres migrantes son consideradas como las principales transmisoras de la fe. Esta es una función que históricamente se les ha atribuido y que permanece vigente. En este sentido, Williams afirma que, en ciertos contextos, las comunidades religiosas lideradas por mujeres migrantes pueden incluso generar mejoras significativas en su situación. Así, la religión no solo ofrece consuelo espiritual, sino que se convierte en una verdadera estrategia de resistencia y adaptación ante las pérdidas y fracturas que conlleva la experiencia migratoria. Para muchas mujeres, este vínculo religioso se constituye en una fuente de fortaleza y reconstrucción de sus vidas.³²

30 *La Lucha continúes*.

31 *Ibid.*

32 *Sisters in the wilderness*.

De esta manera, entonces, es posible vislumbrar como un enfoque pastoral de naturaleza feminista puede insertar en el imaginario cristiano de las mujeres migrantes la posibilidad de vivenciar la fe desde una perspectiva crítica, comprometida con una realidad latente y cercana, un reino de los cielos a ser construido en el aquí y en el ahora, no después de la muerte, y una reivindicación de los “pequeños” del Evangelio, por ende, el compromiso con las luchas sociales y la defensa de los derechos son pugnas políticas fundamentadas desde la profesión de la fe.

Parte de esta liberación implicará, entonces, romper con las culpas asignadas tradicionalmente a las mujeres que migran, y transitar hacia la reivindicación de su derecho a migrar y a tener un contexto de acogida digno, donde puedan desarrollar sus capacidades en libertad y donde puedan construir comunidades. En otras palabras, la liberación debe estar orientada hacia la justicia social como una parte digna e integral de la cotidianidad de las mujeres migrantes.

Hacia una pastoral feminista de las migraciones

Jones afirma que las mujeres migrantes nicaragüenses deberían poder ser capaces de separarse de la idea de haber escapado “cobardemente” de la lucha que implica recuperar la soberanía de su pueblo y, más bien, deberían ensalzar la importancia de su contribución personal a un proyecto meramente histórico, concepto que describe el esfuerzo colectivo de un pueblo por asegurar la mejor calidad de vida al mayor número de personas posible.³³ Este es un concepto que refleja una necesidad material y concreta, donde la consecución de un proyecto individual y comunitario de vida apunta a la justicia social, donde las personas que sufren hambre tengan alimentos para comer, donde las personas sedientas puedan calmar su sed, donde las personas sin hogar sean acogidas y abrigadas, donde las personas enfermas y las que están privadas de la libertad tengan quien las visite y quien las pueda

33 “Women’s Theologies, women’s pedagogies”.

consolar.³⁴ Isasi-Díaz también hace especial hincapié en la importancia de la contribución de estas mujeres, sobrevivientes de procesos de readaptación cultural alejadas de sus únicos arraigos, a la construcción de una teología de lo cotidiano.³⁵

El hecho de que las contribuciones de las mujeres desde su lugar como migrantes a la lucha por los derechos humanos de un pueblo entero parezcan menos articuladas y más “espontáneas”, surgidas de sus vidas cotidianas, no implica que su acción sea menos importante o restringida.³⁶ Lo que esto realmente significa, es que el tipo de acción a la que las mujeres se comprometen no se restringe a las normas tradicionales de la política, sino que intenta brindar nuevos significados a la manera de hacer política.³⁷ En ese sentido, la centralidad de la cotidianidad de los movimientos sociales conformados por mujeres es difícil de percibir porque, en el autoentendimiento de los pueblos, la vida cotidiana es reducida a un papel secundario, inclusive en las convenciones tradicionales de las ciencias sociales.³⁸

El haber migrado constituye en estas mujeres el mejor medio para permitirse ser parte de la construcción de un proyecto histórico, en primer lugar, por la forma en que esto posibilita la satisfacción de sus necesidades primarias y, posteriormente, el mantenimiento de sus familias mediante el envío del capital obtenido por medio del trabajo, siendo las posibilidades de obtener un empleo otro elemento del cual su contexto original adolece. Sin embargo, más allá de la dimensión económica, es esencial considerar el enfoque pastoral en este proceso migratorio. Una pastoral solidaria y feminista puede ser clave para acompañar a estas mujeres en su caminar, reconociendo su dignidad, fortaleza y capacidad de agencia.

34 Isasi-Díaz, *La Lucha Continues*.

35 Ibid., 162.

36 Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy* (Milton Park, UK: Routledge, 1992), 70.

37 Elizabeth Jelin, ed., *Women and social change in Latin America*, trad. Ann Zammit y Marilyn Thomson (Switzerland: United Nations Research Institute for Social Development, 1990), 204.

38 Escobar y Alvarez, *The making of social movements in Latin America*, 70.

¿Qué significa, entonces, desarrollar una pastoral feminista de las migraciones? Imbricar la perspectiva feminista en el acompañamiento pastoral implica analizar la religión desde una óptica de género que promueva la autonomía de las mujeres, especialmente dentro de un paradigma religioso históricamente misógino y restrictivo.

La vivencia de la religión, como proceso individual, es clave en la construcción del carácter y en los procesos personales. Por ello, es esencial reconocer cómo el acompañamiento pastoral puede favorecer la vivencia de la fe como un factor de resiliencia, facilitando el empoderamiento espiritual, personal y de género de las mujeres. Esto implica revalorizar la religión de manera que promueva una experiencia cristiana más armoniosa, que respete sus libertades individuales y derechos humanos, evitando culpas revictimizantes y miedos sobrenaturales. Es igualmente fundamental identificar los discursos perjudiciales que surgen de la vivencia religiosa, los cuales pueden obstaculizar el desarrollo integral de las mujeres, para redirigirlos hacia prácticas espirituales revitalizadoras y liberadoras.

Un enfoque pastoral con perspectiva feminista, nutrida por el enfoque teológico que analiza los proyectos migratorios, puede ofrecer posibilidades para formular nuevas propuestas en que las mujeres migrantes dejen de ser sujetos pasivos de la gracia y el acompañamiento de su idea de Dios, y puedan esculpirse a sí mismas como dignas arquitectas de sus proyectos de vida que, con gran valentía, acuerpan y reivindican su derecho a la esperanza.

Más allá de solamente identificar paralelismos entre sus historias y las de los textos bíblicos, o de ofrecer espacios reducidos en las comunidades de fe, una pastoral con este enfoque puede brindar a las mujeres migrantes pautas críticas para ser también productoras de su praxis personal, capaces de revalidar las normas y los métodos de la teología a la luz de la crítica de las tradiciones biblio-eclesiásticas, reconstruyendo desde su digna trinchera la teología, recreando y revisando categorías teológicas y usando como referente sus experiencias de opresión sus pugnas de libertad como articuladoras del saber.

En el acompañamiento de una pastoral con perspectiva feminista y que observe el camino trazado por la teología de las migraciones, es donde podemos vincular su importancia en la resignificación de los esfuerzos culturales e ideológicos que perviven en las luchas contra las tiranías opresoras, tendiendo de esta forma los vínculos fundamentales entre la organización social y articulación de esfuerzos comunitarios con los esfuerzos de las mujeres por garantizar su derecho a la supervivencia y la de sus familias.³⁹ Es allí, entonces, donde radica la función sostenedora y reivindicadora de una pastoral feminista y de las migraciones. Pero su función no concluye únicamente en el momento de la acogida al nuevo contexto de asentamiento. Una vez alcanzada, en alguna escala, la estabilidad buscada por el proceso migratorio, el aporte hacia el proyecto histórico de liberación de su pueblo se visibiliza en medio de las complejidades que perviven en la manera en que las mujeres deben desenvolverse en el sistema capitalista para asegurar su supervivencia.

Jones se posiciona al respecto de las características liberadoras existentes en la construcción de lo religioso en las mujeres migrantes, destacando el rol que estos procesos han jugado en el autoreconocimiento de su conexión con su idea de Dios, permitiéndoles un desarrollo holístico. Pero Jones hace especial hincapié en la capacidad de estas mujeres de descubrir por sí mismas estas habilidades solamente ante la faz de la desazón y las circunstancias retadoras que acompañan las vicisitudes propias de ser expulsadas de su contexto originario y tener que readaptarse a otra cultura sin ninguna posibilidad de vincularse con su arraigo principal.⁴⁰

Continuar encontrándose con su idea de Dios en medio de la soledad propia de sus circunstancias es posible gracias al fomento de los discursos teológicos recibidos en su contexto de partida y, al verse en la posibilidad de volver a reunirse en comunidad ante la profesión de la fe, el acompañamiento de una pastoral con un enfoque feminista de las

39 Nancy Saporta Sternbach et al., "Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo", *Signs* 17, núm. 2 (1992): 393-434.

40 "Women's theologies, women's pedagogies".

migraciones posibilita en ellas una pedagogía de lo cotidiano, reflejada en el encuentro con otras mujeres que han vivido situaciones similares, donde lo emocional, psicológico y espiritual se entrelazan y cobran un sentido ontológico que les permite comprender y anteponerse a las dificultades que implica todo el proceso migratorio. Para Jones el encuentro entre mujeres migrantes transado por la profesión de la fe les permite retornar, de alguna manera, a las comunidades de las que se han debido alejar, encontrando, por medio de sus creencias, prácticas y rituales religiosos, un punto en común que les permite crear vínculos sororarios que les fortalecen de cara a las adversidades.⁴¹

Este encuentro, que ocupa un lugar central en los procesos personales de las mujeres migrantes, puede ser ofrecido desde un acompañamiento pastoral que, similar a la configuración de un arribo hacia una tierra prometida, les ofrezca el renacimiento de un espacio de pertenencia, les ayude a mitigar el dolor del desarraigo y la lejanía de su entorno natal, y les otorgue una nueva identidad redentora que posee su correlato de creatividad y resistencia, ensalzando su capacidad de crear nuevas esferas para el florecimiento, no solo individual sino también colectivo, alimentada desde el aspecto mítico que brinda la adscripción a una familia de creencias y reivindicaciones de corte espiritual.

Reflexiones finales

El adagio popular que reza “no se es profeta en su propia tierra” quizás guarde algo de sentido para lo que la experiencia migratoria de estas mujeres ha suscitado en sus cotidianidades. Sin embargo, es un hecho destacable que la configuración de sus teologías individuales de cara a las circunstancias vividas, así como el encuentro que ha posibilitado su búsqueda por continuar cumpliendo con las expectativas de su idea de Dios, tanto dentro de la lucha por sus derechos como creyentes fervorosas de la revelación del Evangelio, les ha permitido encontrar en ellas mismas y otras mujeres que han vivido situaciones similares lo

41 Ibid.

que Jones establece como una redefinición del concepto de “profecía”, basado en sus experiencias, que apunta hacia un entendimiento de lo profético como algo que no necesariamente es dado por una fuente externa y remota, sino que también puede provenir de la comprensión y el acompañamiento entre mujeres compatriotas, compañeras, sobrevivientes de los mismos dolores y creyentes en las mismas utopías.⁴²

El enfoque pastoral que se posiciona sobre el fenómeno migratorio se debe interesar por la manera en que se dilucida el entendimiento sobre la cuestión espiritual y religiosa en los procesos personales que suscita que una persona o comunidad se vea orillada a salir de su contexto original, y para ello, necesita nutrirse de una postura feminista que transversalice, en cada aspecto individual, el cómo la experiencia de género de quien migra dinamiza o incluso volatiliza la conformación y el tránsito de su proyecto migratorio.

Los desplazamientos humanos son situaciones transversalizadas por vicisitudes de múltiple índole, hechos que despiertan en la vivencia dinámica de la profesión de la fe, la utilización de la idea de Dios como un recurso de resiliencia, la comprensión global de las dificultades del camino como una oportunidad para hacer uso de la fortaleza otorgada por Dios, y la semilla de la nueva vida en armonía que les espera por delante, por cuanto reverbera en sus historias de vida el mismo eco que se encuentra en las historias bíblicas relacionadas con situaciones como las que están viviendo, en donde las comunidades dan recuento del protagonismo de Dios en lo que fue la prolongación de su proceso migratorio y las recompensas que les esperaron al concluir su tránsito hacia la “tierra prometida”.

Analizar el quehacer pastoral dentro del fenómeno de las migraciones es un hecho que está íntimamente ligado con la historia de vida de las personas y la identificación puntual de la intervención divina en diferentes momentos de esta, como hecho que les ayuda a sentirse en capacidad de volver a enfrentar obstáculos y contratiempos en pos de lograr el objetivo final de su proyecto migratorio. Ante esto, vincularla

42 Ibid.

con un posicionamiento político feminista le permite ir más allá en su praxis, reivindicando a la mujer migrante latinoamericana como espacio infinito de verdades, saberes, sentires y pensares, ejemplar ante la humanidad por la forma en que, además de sus enseres de viaje, cargan consigo la voz de la libertad, que nunca cesa en su cantar, y la resiliencia incólume de quien, con indiscutible valentía, se permite florecer en tierra infértil.

Al final, la necesidad de migrar se vincula con la misma necesidad que nos lleva a buscar asirnos a una religión, pues ambas nociones tienen la capacidad de solventar una necesidad y de calmar la inquietud del espíritu ante nuestra correlación entre el medio visible y el no visible, la profunda raíz de lo cotidiano, que difícilmente se puede borrar del inconsciente colectivo; esta idea eterna y persistente de justicia autóctona, y por supuesto, las siempre perdurables utopías; las de aquellas formidables mujeres quienes no han perdido el contacto con su ser social y espiritual, y que saben, por herencia ancestral, que el ser humano solo prevalecerá al entenderse como el tejido cósmico del cual todas las personas somos apenas una fibra.

Bibliografía

- Ammerman, Nancy T. "Finding religion in everyday life". *Sociology of Religion* 75, núm. 2 (el 1 de junio de 2014): 189–207. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru013>.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *Revue Francaise de Sociologie* XII (1971): 1–37.
- Castillo Guerra, Jorge. "Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas". *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (diciembre de 2013): 367–401. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9291>.
- Cruz, Gemma Tulud. "Faith on the edge: Religion and women in the context of migration". *Feminist Theology* 15, núm. 1 (el 1 de septiembre de 2006): 9–25. <https://doi.org/10.1177/0966735006068847>.

- Drozdowicz, Maksymilian. “Ernesto Cardenal y Francisco. La iglesia como objeto de análisis poético-teológico”. *Studia Iberyistyczne* 17 (el 4 de abril de 2018): 161–76. <https://doi.org/10.12797/SI.17.2018.17.11>.
- Escobar, Arturo, y Sonia E. Alvarez. *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy*. Milton Park, UK: Routledge, 1992.
- Hall, Stuart. “Minimal Selves”. En *Identity. The real me: Postmodernism and the question of identity*, editado por Lisa Appignenesi, 44–46. Identity Documents 6. London: Institute of Contemporary Arts, 1987.
- Isasi-Díaz, Ada María. *La lucha continues: Mujerista theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- Jelin, Elizabeth, ed. *Women and social change in Latin America*. Traducido por Ann Zammit y Marilyn Thomson. Switzerland: United Nations Research Institute for Social Development, 1990.
- Jones, Lauren Ila. “Women’s theologies, women’s pedagogies: Globalization, education and liberation in Nicaragua”. En *Gender, Religion and Education in a Chaotic Postmodern World*, editado por Zehavit Gross, Lynn Davies, y Al-Khansaa Diab, 41–54. Dordrecht: Springer, 2015.
- Lancaster, Roger N. *Thanks to God and the Revolution: Popular religion and class consciousness in the new Nicaragua*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Orsi, Robert A. “Is the study of lived religion irrelevant to the world we live in? Special Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, núm. 2 (2003): 169–74. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.t01-1-00170>.
- Primiano, Leonard Norman. “Vernacular religion and the search for method in religious folklore”. *Western Folklore* 54, núm. 1 (1995): 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>.
- Sporniak, Artur. “El papa a los obispos”. *Tygodnik Powszechny*, 2016.
- Sternbach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, y Sonia E. Alvarez. “Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bernardo”. *Signs* 17, núm. 2 (1992): 393–434.
- Williams, Delores S. *Sisters in the wilderness: The challenge of womanist God-Talk*. New York, USA: Orbis Books, 1993.



REVISTA

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

El presente número de la revista Teología Práctica Latinoamericana ofrece seis artículos académicos escritos por profesionales en el área de la teología práctica latinoamericana. Los artículos abordan temas relacionados con la la koinonía como modelo alternativo para el desarrollo de comunidades de fe. Estos temas se constituyen en líneas de trabajo fundamentales para la fe y la praxis cristiana en el contexto latinoamericano y caribeño.



Volumen 4, Número 2 - San José, Costa Rica