

Fe reformada y construcción de alternativas sociales

MILTON MEJÍA

Resumen: Este ensayo comparte la manera como la Reforma Protestante contribuyó a una nueva forma de vivir la fe que rompió con la tradición medieval de los dogmas y con la sumisión a las autoridades de la Iglesia Romana aportando así en la conformación de la Modernidad. Así, surge una fe protestante que contribuye a la construcción de alternativas sociales y nos desafía hoy a vivir una fe aprendiente.

Abstract: This essay describes how the Protestant Reformation contributed to a new way of living the faith that broke with the medieval tradition of dogmas and with submission to the authorities of the Roman Church, influencing the formation of Modernity. A Protestant faith emerged that contributes to the construction of social alternatives and challenges us today to live a learner faith.

Palabras claves: Reforma Protestante, fe, alternativas sociales y fe aprendiente.

Key words: Protestant Reformation, faith, social alternatives, learner faith.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo es resultado de mi búsqueda personal, como parte de una comunidad eclesial, al entender que ser cristiano reformado no es un asunto solamente de pertenecer y actuar en una iglesia sino que implica una forma de vivir en el mundo, en el cual buscamos como seres humanos junto con toda la naturaleza, disfrutar de la vida en abundancia y la paz, que es el deseo de Dios para su creación en la cual estamos incluidos los humanos.

Por esta razón, a partir mi tradición reformada protestante y de la experiencia de compartir y acompañar comunidades que resisten y construyen alternativas sociales en Colombia, este ensayo explora elementos teóricos y experienciales sobre la relación entre fe y procesos de transformación social, así como los desafíos que tenemos, al considerar la fuerza movilizadora de la fe para construir alternativas al sistema económico, social, político y cultural que trata de imponerse como hegemónico en nuestro mundo.

LA REFORMA PROTESTANTE: UNA NUEVA FORMA DE VIVIR LA FE

En la Edad Media la palabra *fides* no indicaba solamente la “fe” cristiana, sino también la “fidelidad” que debían practicar a diario los hombres que pertenecían a otros hombres. Si no existía esta *fides*, la sociedad medieval se disolvía ya que las relaciones sociales necesitaban un juramento de fidelidad.

“La iglesia no se limitaba solo a la condena divina en la confrontación contra quienes traicionaban la fe jurada. También podía, a voluntad desvincular a los hombres de sus juramentos y de sus deberes de fidelidad. Este tremendo poder fue reivindicado

por la iglesia en relación con lo que se iban fuera de la “comuni3n”. Cuando los papas y obispos excomulgaban a un emperador o un rey, a un pr3ncipe o una ciudad, toda la fidelidad y todos los pactos jurados quedaban suspendidos. El excomulgado era convertido en proscrito, al que todo el mundo pod3a golpear libremente. Por tanto, podemos decir que la fe cristiana y la sumisi3n a la autoridad de la iglesia, coronaban y relegaban verdaderamente todo el complicado edificio de la fidelidad medieval” (Miege 2016, 21-22).

La Reforma iniciada por Mart3n Lutero permiti3 que este tipo de relaciones de sumisi3n a partir de la fe fueran cuestionadas e hizo posible la emergencia de un nuevo paradigma en la historia del cristianismo y de la cultura occidental. Gracias a sus escritos y acciones, el cristianismo rompi3 con el modelo Cat3lico-Romano medieval configurando un nuevo paradigma que surge con la Reforma protestante. A la fe en todas las tradiciones, leyes y autoridades de la iglesia romana surgidas hasta ese momentos de la historia, Lutero contrapone el primado de la Escritura: “la Escritura sola” (sola Scriptura). A la fe en los miles de santos y mediadores oficiales entre Dios y el ser humano, Lutero contrapone el primado de Cristo: “Cristo solo” (solus Christus). Quien pasa a ser el centro de la Escritura y punto de orientaci3n su interpretaci3n. A la fe en todas los esfuerzos religiosos devotos del ser humano (“obras”) ordenados por la Iglesia para conseguir la salvaci3n del alma, Lutero contrapone el primado de la gracia y de la fe: “la gracia sola” (sola gratia) de Dios, como se ha mostrado en la cruz y resurrecci3n de Jesucristo, y la fe incondicional (sola fide) del ser humano en ese Dios (Londo3o 2016, 237 y 239).

La reforma protestante contribuy3 para que la modernidad occidental liberara al ser humano de la tutela, sumisi3n y fidelidad a la iglesia y sus dogmas consolidando un paradigma donde el hombre y la mujer son libres para conocer y creer de acuerdo con

lo que interprete de la realidad donde viven a partir del método científico desarrollado durante la ilustración. De esta forma, las sociedades modernas occidentales son hijas de la razón ilustrada. Esto significa que la realidad solamente se legitima cuando pasa por el filtro de la razón, pasando la fe a un plano secundario. Desde esta perspectiva, según Boff, la fe no ha sido un factor determinante en la sociedad occidental. La fe cristiana fue relegada a la religión, la cual con la secularización debía desaparecer o ha sido ubicada al mundo privado. Por eso él afirma en relación a la fe: “Mirándolo desde afuera, en lo público occidente socialmente no tiene fe” (Boff 2006). En esta perspectiva no ha sido común hablar de fe en procesos de transformación social, ya que ésta es concebida como propiedad de las religiones, solo para la vida privada de los creyentes, y también se ha considerado como puro idealismo sin argumentos científicos y de la razón en los análisis de la sociedad.

Esta manera de entender la fe empezó a cambiar en Latinoamérica con el surgimiento de la teología de la liberación que permitió que cristianos de diversas iglesias desde una relectura de la biblia y un compromiso con su realidad participaran de procesos revolucionarios y transformación social junto con otros sectores sociales y políticos. La teología de la liberación, de esta forma hizo posible que muchas personas cristianas recuperaran la fe cristiana como motivación y fuerza para luchar contra la pobreza, resistir a la exclusión y contribuir con la búsqueda de justicia que permita la construcción de alternativas sociales. En esta perspectiva la teología de la liberación recupera la fe en el sentido que la vivieron los reformadores y es entendida en la tradición protestante de resistir a todo poder humano que pretenda ser absoluto y de estar siempre en proceso de constante reforma.

Esto permite que hoy encontremos experiencias organizativas de comunidades e iglesias que consideran la fe como elemento

valioso y necesario para construir alternativas sociales. Por esta razón, luego de conocer y compartir con experiencias comunitarias donde la fe tiene un lugar central en los procesos de resistencia y transformación social puedo desarrollar una exploración teórica sobre este tema donde he encontrado elementos que plantean argumentos y desafíos a las personas que afirmamos tener fe; para dialogar, aportar, y articularnos con sectores sociales que resisten al modelo hegemónico actual; que trata de imponerse como único, de modo que juntos ayudemos a construir alternativas sociales.

LA FE APORTA EN LA FORMACIÓN DE LA MODERNIDAD

En la historia, la relación entre la fe religiosa y la estructura de la sociedad ha asumido diversas formas, según se han organizado socialmente y políticamente los seres humanos. Al analizar esta relación, se observa que algunos casos el análisis de la fe se centran en la perspectiva marxista clásica, que ve la fe religiosa como una fuerza conservadora que contribuye a justificar y mantener determinado sistema de organización política y social. Otros estudios parten de lo que algunos consideran como ciencia funcionalista. Uno de estos análisis es el de Max Weber, quien muestra como la influencia de ciertos ideales religiosos contribuyó a formar una mentalidad económica moderna, que permitió romper con el *ethos* económico de la Edad Media (1985, 18). En su estudio Weber analiza que cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de los países europeos en lo que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve con notable frecuencia un fenómeno que había sido discutido en la prensa y en los congresos católicos en Alemania: Este fenómeno es “el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresa capitalista, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial”. (1985, 27).

Al preguntarse cuál es la causa de este fenómeno, él responde: “El hecho obedece en parte a motivos históricos, que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparecen como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencias de los mismo” (Weber 1985, 28). De esta forma, Weber demuestra como los ideales religiosos de los diferentes grupos que participaron en el desarrollo histórico de la Reforma protestante contribuyeron a dar sentido a una ética y un estilo de vida ascética; que engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna. Este es: “la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional” (1985, 257). De esta forma la razón y la profesionalización han dominado en la modernidad occidental. Weber constata además que el capitalismo victorioso no necesitó ya de este apoyo religioso, ya que descansa en fundamentos mecánicos, y la idea del “deber profesional” ronda de por vida en las sociedades de origen protestante como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. Al respecto afirma: “El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica”. (Weber 1985, 259).

Al terminar su estudio, este autor analiza la forma como funciona el capitalismo en Estados Unidos, donde el afán de lucro está exento de su sentido ético-religioso que le dieron origen, y propende a asociarse con pasiones puramente mundanas que a menudo le dan un carácter semejante a un deporte. Ante la pérdida de esta perspectiva ética-religiosa Weber afirma:

“Nadie sabe quien ocupara en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos

y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los últimos hombres de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”. (Weber 1985, 259-260).

Me interesa resaltar hasta aquí, la forma como Weber muestra el valor y la fuerza de las ideas religiosas y de la fe reformada protestante en la transformación social, que se dio en el nacimiento de la modernidad, y también su advertencia del peligro cuando se pierde este elemento ético-religioso; y en su lugar se pone una dinámica mecánica, materialista, secularizada y sin espíritu, en la vida de las personas, y en el funcionamiento de la sociedad, como creo se ha instalado en las sociedades occidentales como el paradigma dominante en nuestro tiempo. Por esta razón la perspectiva de valorar la experiencia, lo religioso, y la fe como fuerza que contribuye en la transformación de la sociedad están siendo revisadas por analistas y académicos que habían hecho una crítica a la religión, la cual consideraban como fuerza conservadora.

RECUPERAR LA FE COMO FUERZA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Uno de los analistas sociales que contribuye a valorar la fuerza de la fe en los procesos de transformación social es Pablo González, quien sostiene que la evolución de las ciencias y las creencias religiosas han vivido más o menos juntas, y constatan que la superioridad de las ciencias de occidente en conocimiento y transformación del mundo, no se entienden sin las creencias de los griegos del siglo VI a.e.c. o sin las creencias judeo-cristianas (2004: 359). Al respecto afirma:

“La religión cristiana, en sus versiones rebeldes, contribuyó por su parte con otro tipo de creencias profundas que influirían en las ciencias humanas y en los paradigmas alternativos más radicales, incluyendo los del pensamiento crítico liberador y revolucionario que en el siglo XIX iniciarían Marx y Engels. El legado de los profetas de Judea que anunciaban el Reino de Dios en la tierra, adquirió una expresión ecuménica cuando los pescadores y carpinteros encabezados por Jesús hicieron de Jehová no sólo el Dios de los hebreos sino el de todos los pueblos del mundo, y creyeron, con esa convicción que sólo muestra su carácter en la expresión de la fe, que Jesús era hijo de Dios, y que la tarea mediadora del Hombre-Dios, y la de sus sucesores, consistiría en construir el mundo de Dios en la tierra sacando de los recintos sagrados a los comerciantes, y de la Tierra Santa a los romanos, prefiguraciones de todas las revoluciones, los burgueses y los colonialistas”. (González 2004, 362-363).

Así, según González, mientras que las demás religiones daban importancia a la contemplación, la meditación, y la salvación personal; el cristianismo que originó Jesús y fue continuado por sus seguidores, propuso la salvación de todos los pueblos. De esta forma sus creencias y la fuerza de la fe contribuyeron a que surgiera el paradigma científico alternativo más profundo, “el que viene del pensamiento crítico y el marxismo, un paradigma por cierto muy distinto frente al que domina a la —ciencia normal— o hegemónica con todas sus variantes”. (González 2004, 363). De acuerdo con esto, hay dos paradigmas hegemónicos: el mecánico y el que se estructura alrededor de las tecno-ciencias. Junto con estos, hay un tercer paradigma alternativo que proviene de Marx y Engels, y que ha estado presente, aunque algunos no lo reconocen como ciencia (González 2004, 363). Pero, para González, los movimientos alternativos que asumen el pensamiento crítico no han hecho suyo —críticamente— el conocimiento y el uso de los métodos complejos para afrontar el nuevo conocer-hacer de las fuerzas dominantes. (González 2004, 387).

En esta perspectiva, un aspecto de interés de este estudio es: la relación entre estas nuevas ciencias, el pensamiento crítico, y el conocimiento religioso o la fe en perspectiva no solo religiosa sino humana. Tratar con esta relación implica superar problemas relacionados a traducir, dialogar, y eliminar falsas diferencias entre quienes integran las fuerzas alternativas, ya que: “Una de las falsas luchas que promueve el poder conservador es la lucha entre distintas religiones, otra es la lucha entre pensamiento crítico y el pensamiento religioso” (González 2004, 422-423). En esta visión de diálogo y de repensar la religión dentro de las sociedades modernas del conocimiento, necesitamos reflexionar y aportar para construir alternativas. Así, la cultura actual nos pone en la situación de elaborar un conocimiento más cercano a la experiencia religiosa y a la sociedad moderna. En esta perspectiva el conocimiento en relación con la fe empieza a ser valorada de la siguiente manera:

“No es el conocimiento religioso conceptual hecho fe o teologizado que vemos no satisface, sino el conocimiento que es total y únicamente experiencia, el conocimiento no conceptualizado porque no es mediatizado ni conoce mediante representaciones. Un conocimiento radical, integral y total, que es sentir, percibir y actuar. Este es el tipo de conocimiento que satisface religión y ciencia, contemplación y modernidad, porque se trata de verdadero conocimiento espiritual, implica, sumerge y engloba la totalidad del ser humano y a la vez no es mítico y, por ende, dogmático, todo lo contrario, es pura experiencia, pura verificación, puro dato; como el arte convence por su propio ser.” (Robles 2001, 311).

De esta manera, el pensamiento crítico y alternativo actual está lejos de afirmar que las religiones de por si son —el opio de pueblo—, dado que se reconoce y valora el recurso a la espiritualidad y la fe para las resistencias y la construcción de alternativas sociales.

De acuerdo con esto la presencia de visiones religiosas, forma de entender las relaciones sociales, y de construir conocimiento, pueden ser una fuerza poderosa que articule a creyentes y no creyentes para luchar juntos por sus esperanzas y utopías. (González 2004, 423).

Hinkelammert aporta criterios sobre el tipo de religión y de fe que en principio ayudan a construir alternativas sociales, que proceden de su forma como entiende la crítica que Marx hace a la religión. Analiza la crítica a la religión formulada por el joven Marx, y afirma que es posible hablar de un paradigma de crítica de la religión en estos términos:

“1. El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, que no reconocen que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”.

2, El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”, en cuyo nombre “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” o tratado como tal”. (Hinkelammert 2010, 139).

El Marx posterior continúa su crítica a la religión pero la transforma en crítica del fetichismo. De esta forma no hay ruptura o sólo un cambio de palabras, sino un énfasis diferente: deja de hablar de los dioses celestes y empieza a enfatizar los dioses terrestres, a los cuales llama fetiche. Así, se concentra en criticar los fetiches del mercado, del dinero, y del capital. Pero esta crítica no se dirige a determinada religión. Su pretensión es hacer una crítica universal a todas las religiones que contribuyen a que “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política y se dirige en contra de los dioses terrestres cuya presencia se puede experimentar, lo que le permite

enfocar su crítica en la economía política”. (Hinkelammert; 2010: 140). Según Hinkelammert, esta crítica de la religión en forma de crítica al fetichismo, penetra todas las obras posteriores de Marx, pero el marxismo posterior tiende a hacer desaparecer esta crítica del fetichismo de la economía política, y ubicarla solamente en lo filosófico (2010, 147). A partir de este análisis, Hinkelammert advierte que la secularización que proclamó la modernidad no ha existido: “La tal llamada secularización no ha sido un desencantamiento del mundo, como sostiene Max Weber”. (2010, 158). Esta desencantó algunos dioses para reencantar el mundo con los dioses terrestres falsos del fetichismo del mercado, el dinero, y el capital. Así, vivimos un mundo encantado por estos dioses del mercado en los cuales la gran mayoría de personas ponen su fe, por lo que hace falta desencantarlo para que podamos empezar a vivir una fe que anime la resistencia a estos dioses del mercado.

COMUNIDADES QUE RESISTEN Y CREAN ALTERNATIVAS DESDE LA FE

En la experiencia he aprendido que quienes son capaces de desacralizar o desencantar al mundo de los dioses del mercado, el dinero y el capital que destruyen la vida son comunidades que resisten desde su fe humana y religiosa a las políticas gubernamentales en Colombia que durante las últimas décadas, promueven un modelo económico que propicia explotar en forma intensiva nuestra tierra y la naturaleza; y favorecer a empresas transnacionales ligadas grupos económicos nacionales. Estas políticas acentúan el conflicto por la tierra y la lucha por el territorio, estimula nuevos procesos de expropiación, despojo y desplazamiento forzado. Además, deteriora los procesos sociales, compromete la soberanía y seguridad alimentaria de la mayoría de la población. (Justicia y Paz Colombia 2011).

En este contexto surgen en Colombia comunidades en resistencia que integran su fe humana y religiosa para resistir y construir proceso de transformación social. Este trabajo se centra en las comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas de Cacarica, Jiguamiandó y Curvadadó, todas ubicadas en la región del Urabá chocoano. Estas comunidades evidencian algunas de las formas como a través del tiempo, la región y sus pobladores, han sido vistos por los intereses económicos de grupos nacionales y transnacionales. En estas comunidades se evidencia: la guerra, el despojo al que son sometidos y el modelo que promueven intereses ligados al Estado para producir crecimiento económico sacrificando vidas humanas. Para ello, los grupos políticos y económicos dominantes desarticulan procesos sociales organizativos, se apropian de fuentes de vida de la naturaleza; las cuales convierten en mercancía que incrementa la riqueza de grupos nacionales e internacional. Estas comunidades reaccionan oponiéndose, y construyendo procesos concretos para reasumir sus vidas, las relaciones entre ellas, y protección la biodiversidad de la naturaleza.

Al analizar la ubicación territorial de estas comunidades coincide con la presencia de paramilitares, bandas criminales ligadas al narcotráfico, ejército y guerrillas; zonas de explotación minera, mega proyectos agroindustriales de producción de biocombustible, y zonas de grandes proyectos de intercambio comercial y turísticos. Esto parece más que simple coincidencia, porque son zonas estratégicas para el estado, las empresas privadas nacionales e internacionales, y los grupos armados. En estos territorios existen inmensa riquezas que están en disputa. Esto genera escenarios de enfrentamientos armados entre la fuerza pública y las guerrillas, persecución y asesinato de líderes sociales, y el desplazamiento forzado de la población. Ante esta realidad campesinos, afrodescendientes e indígenas asimilan los efectos de las estrategias de guerra que se dirigen contra sus comunidades.

Ellos, a partir de la fe en sus cosmovisiones ancestrales y creencias cristianas, se afirman en sus derechos, y hacen visible su situación en la medida que —desde sus formas de pensar, y actuar— se organizan. Dicho de otra forma, se reacomodan, resisten y crean sentido sobre sus vidas y su territorio, traspasando fronteras de lo local a lo nacional-internacional; así generan solidaridad para su resistencia a la guerra y al modelo económico que se trata de imponer (Mera Montilla 2006).

Así, en este contexto, los hombres y mujeres que pertenecen a estas comunidades, a partir de su diversidad cultural, religiosa y política se articulan y organizan para resistir a este modelo económico, y a los intereses de grupos económicos que les amenazan y desplazan para apropiarse de sus tierras. La resistencia de estas comunidades se inicia con el retorno a las tierras de las cuales fueron expulsados en forma violenta. Retornan a su territorio después de anunciar públicamente al gobierno su regreso, y comprometerlo por escrito con algunas medidas de protección. De esta manera, retornan a sus tierras con algunas garantías mínimas —en medio de la guerra— pero con un proyecto social, cultural y económico definido, que llaman proyecto de vida. El regreso a sus tierras y sus caseríos, lo hacen acompañados por personas de organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos e iglesias; quienes contribuyen a protegerles para que puedan permanecer en las tierras a donde han retornado.

Estas comunidades al regresar, reconocen que vivirán la realidad de la guerra, el miedo, y la angustia de la muerte. Ante esta situación las comunidades reafirman la fe en sus cosmovisiones, sus creencias religiosas y dignidad como pueblos afrodescendientes, indígena, y mestizo. Se acogen y reclaman el derecho internacional humanitario, que les permite exigirle a todos los grupos armados, no ser involucradas en la guerra, y no movilizarse dentro de su

territorio. Así, crean zonas humanitarias, que se convierten en espacios donde desarrollan su proyecto de vida comunitario, viven su fe política y religiosa de manera resiliente para transformar la situación de guerra en condiciones de vida digna para ellos y su territorio. Desde estas zonas humanitarias, se reacomodan ante los efectos de la guerra, los bloqueos económicos, las persecuciones, las desapariciones, y los miedos que produce la presencia de sujetos guerreros que amedrentan a la población. Este proceso es fundamental para las comunidades, que buscan proteger el territorio y cuidar la biodiversidad; esto les lleva a realizar jornadas para tumbiar plantaciones de palma africana de la cual se deriva el agro-combustible, y detener proyectos mineros, y megaproyectos comerciales y turísticos (Mera Montilla 2006).

En cuanto a sus proyectos de vida, estas comunidades son conscientes que necesitan construir procesos sociales a largo plazo, y que incluyan al menos estos aspectos: (1) un proyecto cultural y social propio, que conlleve diversidad étnica y cultural, como valor y principio a tutelar; (2) un modelo económico para la vida y el bienestar general, que produzca felicidad y libertad a las personas; (3) una institucionalidad y un derecho propios; (4) la defensa de los recursos hídricos, mineros, y de biodiversidad, como patrimonio colectivo y comunitario; (5) la realización de plena autonomía, soberanía y libre autodeterminación de los pueblos, la cohesión social y la unidad con otras comunidades en resistencia: Lo que implica una ética de la resistencia y construir una nueva subjetividad y (6) hacer alianzas estratégicas y participar en redes sociales que trabajan para construir otro mundo posible. (CODACOP 2004, 132). Algunos de estos aspectos los desarrollan al intercambiar saberes, sus espiritualidades y experiencias productivas, que incluyen cultivar plantas medicinales, criar pollos, cerdos y otros animales sin alimentos de engorde, compartir sistemas naturales de cultivo, almacenar y deshidratar de forma

orgánica frutas, piscicultura, conservar forestales y humedales, e intercambiar semillas agroecológicas.

Esta forma de recuperar saberes ancestrales y dialogar sobre prácticas agroecológicas, fortalece su fe en hacer posible una alternativa social por medio del desarrollo de experiencias productivas que permiten consolidar un modelo de soberanía alimentaria, además, transforman materia prima en alimento, y lo comercializan e intercambian en forma interna y externa entre organizaciones, y grupos de consumidores organizados por medio de Encuentros de saberes. Así, reconstruyen las relaciones entre las comunidades y con la naturaleza y elaboran un nuevo sentido de la espiritualidad, la economía, y de las condiciones que necesitan para que grupos y personas vivan vidas más digna y plenas. Esta red busca ser escenario de articulación de diversos sectores del campo y urbano donde se diseñan, intercambian y fortalecen estrategias para proteger cultura, mantener tradiciones ancestrales y fortalecer el aprendizaje de experiencias de producción agroecológica, cultural y de soberanía alimentaria como derecho fundamental de las comunidades campesinas, indígenas y afrocolombianas. De esta forma, en los últimos años participan en encuentros de intercambio con otros procesos similares en Colombia y en la región de diversas ciudades, inter actínicos y participan en la minga de resistencias social y comunitaria, liderada por un sector de pueblos indígenas y sectores sociales.

FE QUE ARTICULA RESISTENCIAS Y CREA ALTERNATIVAS SOCIALES

Hasta aquí pueden verse elementos teóricos y experienciales que resaltan ideales humanos, políticos y religiosos desde donde se sustenta la fe presente en comunidades para resistir al orden

establecido y construir nuevos sentidos que permiten participar a nivel personal y comunitario en procesos de transformación de la sociedad.

En estos, la fe cobra fuerza cuando analizamos su papel en estos procesos de resistencia y construcción de alternativas sociales. Gallardo afirma que la fe religiosa o espiritual —vista desde una perspectiva histórica y social— se constituye a partir de un sentimiento de trascendencia del ser humano: “Estos sentimientos parecen constitutivos de la especie y de sus comunidades, porque aparecen en todas sus sociedades” (2006, 334). El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo hace referencia a una “fe antropológica”, vista como una dimensión humana que tienen las personas religiosas y no religiosas, él explica esta fe así:

“... , cada hombre, por ser libre, estructura el mundo de lo que, para él, va a tener sentido y valor, fiándose de otras existencias que son testimonios de cómo puede vivirse una existencia humana satisfactoria. Escoge dentro de ese acervo testimonial. Y todos lo hacen: los que, después, vamos a llamar virtuosos y criminales, mediocres o héroes. Esta opción estructuradora, aunque surja ligada a uno o varios testigos, es compleja.” (Segundo 1994, página 85) .

Por su parte Boff dice esta fe antropológica tiene su origen en la trascendencia del ser humano. Esta hace que “seamos esencialmente seres de protestación, de acción de protesta. Protestamos continuamente. Nos negamos a aceptar la realidad en la que estamos inmersos, porque somos más y nos sentimos más grande que todo lo que nos rodea” (Boff 2002, 25). De esta forma la dimensión de trascendencia hace que seamos un nudo de relaciones que se puede comunicar en todas las direcciones, y nos convierte en un ser creativo que piensa y construye alternativas.

Generalmente el origen de la trascendencia que genera la fe, se ha ubicado en las religiones; pero según Boff esto no siempre ha sido así. La trascendencia ha estado presente en toda la historia de la humanidad, que ha permitido al ser humano trascender los límites impuestos por sistemas sociales, políticos y por la naturaleza para poder vivir (Boff 2001, 35). Por esta razón, Gallardo dice que hay una fe religiosa ligada a las religiones y también hay una fe antropológica ligada a la trascendencia del ser humano. En esta perspectiva la fe antropológica “consiste en un sentimiento de confianza y esperanza en que los seres humanos actuando como fuerza social pueden crear mejores condiciones de existencia y gozar de mayor libertad, autonomía y autoestima” (Gallardo 2006, 337). Houtart amplía esta perspectiva de la siguiente manera:

La fe no se agota en sus funciones sociales. Ella excede también la posición del individuo en sus relaciones sociales y su proyecto de vida. Ella permite, al reunir todos estos aspectos, alimentar una esperanza personal y colectiva y vivir el presente en función de una utopía en construcción permanente. (Houtart 2001, 17).

A su vez, Robles afirma que esta fe no puede ser de creer y de aceptar verdades sean religiosas, científicas o de otra índole, sino que ésta necesita ser experiencial de lo buscado y hallado más allá de todo conocimiento interesado y representacional. Esta fe se sustenta en que hoy sabemos que la historia no tiene sentido, no tiene un fin axiológico. “No hay una mano blanca que le imprima dirección, la oriente y la conduzca. Somos nosotros los que tenemos que darle un sentido, construir valores, darle una orientación y conducirla. Ninguna realidad, principio o fuerza meta-social lo hace por nosotros” (Robles 2001, 253). Desde esta perspectiva, somos los seres humanos quienes damos sentido y ponemos nuestra fe en la historia para hacer ésta, realidad. Por esta razón concordamos con Hinkelammert y Mora cuando proponen

la necesidad de superar la división entre el humanismo ateo y el religioso en el pensamiento crítico. Ellos afirman al respecto:

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista (Hinkelammert y Mora 2011, 7).

En esta perspectiva de la fe, lo que está en juego es la vida del ser humano. San Ireneo ya expresó esta preocupación cuando dijo: “Gloria dei, vivens homo”, la gloria de Dios es que el ser humano viva. Así, quienes tienen fe religiosa y antropológica-humanista pueden actuar juntos, y cooperar en un proyecto común de construir alternativas sociales, políticas y económicas, que permitan a las personas vivir de manera digna, y así superar a las instituciones que humillan al ser humano. Esta fe permite participar en la construcción de alternativas que traen esperanza y utopía de que otro mundo es posible: donde haya justicia y se respete la dignidad de la humanidad y toda la creación de Dios. Así, el sujeto de esta fe sea religiosa o antropológica-humanista, es un ser encarnado en la historia que se desarrolla en la trama evolutiva de la vida, y está inextricablemente ligado como persona a la experiencia social y de lo trascendente, a las tecnologías cognitivas, sociales, físico-químicas, biológicas y comunicacionales con las que convivimos: “El sujeto encarnado disfruta del poder de la creatividad y de la elección pero debe hacerse cargo del mundo que ha creado.” (Najmanovich 2005, 41-42).

De acuerdo con esta forma de entender y vivir la fe, cuando el sujeto se entiende y la sociedad se construye desde la vivencia

subjetiva de la libertad y la creatividad, surge la resistencia a toda estructura social que pretende ser absoluta e intenta esclavizar para impedir el poder creador tanto de las personas como de los grupos sociales, que añoran que el mundo desarrolle esta capacidad de las personas y las comunidades. De modo que, resistir a partir de esta forma de comprender la fe ante sistemas sociales injustos y construir alternativas, no es una idea que se use recientemente, ni es propia de un momento histórico particular. Ella se ha usado a lo largo de la historia humana por grupos al margen del poder del estado o de los gobiernos, para oponerse en forma activa o pasiva a estructuras y políticas que les impiden ser libres para crear nuevas relaciones en la sociedad. Podemos decir que esta fe fue la que descubrió Lutero y guio a los reformadores del siglo XVI para iniciar la transformación de la iglesia y que nos anima a estar siempre en proceso de reforma.

DESAFÍOS DESDE LA FE PARA CONSTRUIR ALTERNATIVAS SOCIALES

Desde esta perspectiva, recuperar la fe que vivieron los reformadores es indispensable para generar procesos de resistencia y de construcción de la esperanza en una sociedad donde haya vida abundante, como la anunció Jesús; permite que personas desde motivaciones espirituales, humanas, y sociales, se junten en procesos que deslegitimen un sistema político y económico que produce pobreza y sufrimiento y destruye la naturaleza, para crear alternativas al mismo. Houtart plantea este desafío así:

“Es por eso que la relación de la fe y la política nos llevan a buscar alternativas al sistema, no solamente de regulaciones, en los aspectos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en el planeta. Es decir, alternativas de la relación con la naturaleza: no podemos seguir viéndola como un lugar de explotación, sino

de respeto como fuente de vida alternativa a la concepción de la economía: no podemos seguir privilegiando el valor de cambio, es decir, lo que vale como mercancía que es la base de la lógica capitalista: es necesario recuperar el valor de uso de todo lo que producimos, de los bienes y servicios. Hay que pensar en la organización social y política de la vida mundial y local con el fin de desarrollar una democracia generalizada en todas las relaciones humanas y todas las instituciones”. (Houtart 2011, 39).

De esta forma, quienes explicitan su fe y espiritualidad, sea por motivos religiosos o sustentada en la trascendencia del ser humano, es necesario que la vivan como una fuerza creativa y aprendiente en medio de la incertidumbre en que vivimos para que contribuya en los procesos que construyen alternativas sociales. Una fe así parte de la cotidianidad de la vida, no se guía por dogmas ni se sustenta en el poder, sino que desde la trascendencia religiosa o humana da sentido la historia, donde las personas en comunidad aprenden a resistir los sistemas que matan con el fin de construir en el presente su esperanza de vida digna. Para lograr esto, quienes viven este tipo de fe inician procesos personales y comunitarios de transformación que, poco a poco, van articulando en una gran red de resistencias de los diversos grupos afectados por un sistema social que deshumaniza las personas y destruye la naturaleza.

Así, puedo afirmar que la reforma protestante fue posible por esta forma de entender y vivir la fe que hizo posible que Lutero, y muchas otras personas de su tiempo decidieron ser transformadas por la gracia de Dios para transformar la sociedad y generar un nuevo paradigma de vivir el evangelio en el mundo. Este proceso nos desafía a valorar y profundizar en la fe, como elemento que articula las cosmovisiones y experiencia de diversos pueblos, culturas y grupos sociales a partir de los cuales aprendemos a construir alternativas sociales. Así la fe ayudará a recuperar

la sensibilidad y la creatividad que permita trabajar por nuestra esperanza y recrearnos como seres humanos para reconstruir nuestras relaciones sociales, con la naturaleza, generando nuevos sentidos y conocimiento al servicio de la protección de la vida en todas sus manifestaciones.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. 2002. *Tiempo de trascendencia. El ser humano como un proyecto infinito*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, Leonardo. 2006. “La fe del islam nos cuestiona”. En Servicios Koinonía. <http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=156>.
- CODACOP (Corporación de Apoyo a Comunidades Populares). 2004. “Nuestras memorias de resistencia”. Bogotá: CODACOP.
- Gallardo, Helio. 2006. *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José: Arlekin.
- González Casanova, Pablo. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Antropos.
- Hinkelammert, Franz. 2010. *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora. 2011. “Elementos para la reconstitución del pensamiento crítico”. Grupo Pensamiento Crítico. <http://www.pensamientocritico.info/component/content/article/58-gotitas-de-economia-critica/271-elementos-para-una-reconstitucion-del-pensamiento-critico.html>.
- Houtart, François. 2001. Mercado y religión. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI.
- Houtart, François. 2006. *Sociología de la religión*, 3a. ed. Bogotá: Proyecto Justicia y vida/Ruth Casa Editorial.
- Houtart, François. 2011. “La fe en la política”. *Justicia y paz*. N° 17, Bogotá.
- Justicia y Paz Colombia. 2011. “Declaración final Encuentro de paz Barrancabermeja. 12- 14 de agosto”. Barrancabermeja, Colombia: Justicia y Paz. .
- Londoño, Juan Esteban. 2016. “La hermenéutica de Lutero en las lecciones sobre Romanos”. *Revista Reflexus*. Año X. n. 16.
- Miegge Mario. 2016. *Martin Lutero. La reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*. Barcelona: CLIE.

- Najmanovich, Denise. 2005. *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en muteación*. Buenos Aires: Biblos.
- Robles, J. Amando. 2001. *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. San José: Editorial Universidad Nacional Autónoma, UNA.
- Segundo, Juan Luis. 1994. "Revelación, fe y signos de los tiempos". *Pasos*, segunda época N. 56. San José: DEL.
- Weber, Max. 1985. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis.



Milton Mejía, Profesor de teología de la Corporación Universitaria Reformada de Barranquilla y secretario general del CLAI.
miltonmej@gmail.com

Recibido: 20 de abril de 2017
Aprobado: 6 de junio de 2017