

La otredad como Teología: caminando desde el otro

José Octavio Toledo-Alcalde¹
joctavio9@gmail.com

Recibido: 18 de marzo, 2011
Aprobado: 27 de abril, 2011

Resumen

El artículo aborda la dinámica socio-teológica a partir del tema de la Otredad. Sostenemos que el ejercicio teológico interdisciplinario también deberá reconsiderar y replantear nuevas temáticas de carácter inclusivo. Desarrollamos la analéctica como método y herramienta epistemológica que supere la visión utilitaria del Otro-persona

como objeto de investigación, de proyecto e inversión social o estigmática exclusión. Entre la otredad entendida desde su concepción filosófica y los valores del reino de Dios desde la perspectiva jesuánica damos inicio a una serie de propuestas a las cuales estamos denominando: La teología de la Otredad.

1 Peruanos. Licenciado en Ciencias Teológicas (UBL-Costa Rica). Mg. Quiromasaje Terapéutico y terapias bioenergéticas (CIM-España).

Palabras clave

Poder, método, dialéctica, analéctica, otredad.

Abstract

The article deals with the socio-theological dynamic based on the theme of Otherness. We sustain that interdisciplinary theologic exercise should also reconsider and recreate new themes of an inclusive character. We develop the analectic as a method and epistemologic tool that overcomes the utilitarian vision of the Other-person as an object

of investigation, project and social investment or stigmatized exclusion. Between this otherness understood from its philosophical conception and the values of the kingdom of God from the Jesuanic perspective, we attempt to begin a series of proposals that we are developing called: the Theology of Otherness.

Key words

Power, method, dialectic, analectic, otherness.

Introducción

El presente artículo forma parte de la Tesis de Licenciatura presentada en la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) con sede en San José, Costa Rica. La Tesis tiene una extensión de tres capítulos, en este artículo solo presentamos un abstracto de los dos últimos. Vivir la experiencia de fe desde el prójimo se convirtió a través del tiempo en una de las enseñanzas emblemáticas rescatadas en los evangelios. Las convicciones y principios de la espiritualidad jesuánica han sufrido una serie de modificaciones a tal punto de hacer del prójimo (próximo) un objeto por invadir (conquistar), ideologizar, doctrinar, dominar o atacar. Nuestra motivación es replantear la existencia de ese Otro-persona a partir de su visibilización en medio de caminos epistemológicos y experiencias cotidianas que así lo permitan.

La Otredad como teología y el Otro pequeño son dos reflexiones en el presente artículo que intentan fusionarse en el encuentro entre *episteme* (ἐπιστήμη = conocimiento) y *praxis* (πρᾶξις = práctica). La otrora *ortodoxia* (ὀρθός *orthós* (correcto) - δόξα *dóxa* (opinión) parece haber sido desplazada por una suerte de *ortoepisteme* (*orthós-episteme*) la cual pareciera haberse impuesto -desde el mundo de la academia - a la supremacía jesuánica de una espiritualidad entendida desde la *ortopraxis*. La teología de la otredad caminará con-nosotros y nosotras desde la *episteme* que surja y se desarrolle desde el Otro-persona como sujeto en proyecto de liberación y no como objeto por doctrinar y liberar. La invisibilización del Otro-persona es la negación de toda convicción ética y de fe que nazca de las entrañas del mensaje de Jesús el galileo.

Empezar desde la infalibilidad de nuestras convicciones (sean estas de centro, derecha o izquierda), de nuestros imaginarios y mundos simbólicos, de nuestros éxitos y frustraciones, de nuestras salvaciones y pérdidas, de nuestras corporeidades y sexualidades, cuando el individuo está dispuesto a hacer de todo por aquello que considera único, verdadero, absoluto, santo y justo, nos preparamos para anular e invisibilizar, automáticamente, al Otro – persona considerándolo diferente y no distinto. Esta situación límite de insensibilización podría tener dos rostros: el tener la posibilidad de transitar por la diversidad de experiencias antes señaladas podrían proveer a la persona de insumos empáticos que sensibilicen su proceso de adaptación e inclusión social. El lado menos favorable – inclusivamente hablando – sería el de valerse de dichas experiencias, instrumentalizarlas en beneficio propio excluyendo e invisibilizando al Otro – persona.

Nuestro sujeto social es la persona que sufre estigmatización por razones de étnicas, *status* socio – económico, orientación política

religiosa o sexual o discapacidad psico-física. A partir de este señalamiento social sufre las consecuencias de la exclusión y en más de un caso persecución, tortura y asesinato. Nuestra objeción es al proceso de naturalización que ha adquirido la discriminación socio-religiosa, la exclusión sexual y la explotación económica como método de convivencia y homogenización social. Por estas razones haremos desde una revisión crítica de nuestros métodos de convivencia, de análisis e interpretación que iniciaremos la primera parte de nuestro trabajo.

Es así que desde nuestro acercamiento al método analéctico recrearemos un instrumento epistemológico que desde el análisis nos permita ampliar las posibilidades de acceder a otras formas de acercamiento al manejo del poder al interior del individuo y las diversas organizaciones sociales. Por último, consideramos necesario introducimos en el presente capítulo realizando una breve delimitación conceptual al respecto de la analéctica entendida como método de análisis *praxo* –epistemológico.

I.1. La analéctica: una opción metodológica por la Otridad Hacia un método (camino) de acompañamiento inclusivo y pastoral

Por lo expresado, consideramos dar una somera revisión al método analéctico desde la perspectiva de algunos autores. Contrastaremos la analéctica con el método dialéctico y desde esta aproximación podremos acompañar las observaciones que surgirán en torno a la teoría crítica desde Max Horkheimer y Theodor Adorno, así como la visión del “otro generalizado” desde G.H.Mead (Esta es la alusión a los principales autores del capítulo primero de la Tesis, no lo desarrollaremos en este artículo).

López Quintás² sostiene algunas afirmaciones, primero, “si hubiera de resumir en una frase el fin de esta obra, tal vez diría que consiste en señalar como tarea urgente de la Filosofía, la de dotar a la Dialéctica de la verticalidad y hondura de la Analéctica”; segundo, “el conocimiento analéctico persigue la claridad no de la distinción, sino de la unidad que anida en lo profundo” y como tercer elemento, la necesidad del superar el objetivismo – la visión cosificadora del Otro como sujeto de derecho – lo cual será posible aplicando “un método analéctico que haga justicia a ambos términos, sujeto y objeto, planteando el problema del conocimiento a un nivel en el que la oposición antinómica se trueca en tensión jerárquica, y la distancia de perspectiva no aleja al sujeto y objeto, antes, los vincula en una unidad superior”.

Jesús Villagrasa³ señala que el término analéctico fue acuñado por Bernhard Lakebrink⁴. El mismo Villagrasa hace referencia a Millán-Puelles⁵ quien alude al método analéctico en Lakebrink⁶:

Analéctica” resulta inmediatamente significativo de un deseo de mutuo esclarecimiento sobre la base de una patente oposición. *Contraria, iuxta se posita, magis elucescunt* [...]. A diferencia de la dialéctica (en la cual se subrayan ordenándolos a una última identidad, los aspectos de la separación y la oposición), la “analéctica” acentúa las notas de la elevación y de la proporción (*sursum ductrix analogía*). El pensamiento dialéctico es

2 Cf. López, Quintás, A. Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo, Madrid, 1963.

3 Cf. Villagrasa, Jesús. “La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles”. *Revista Alpha Omega*. VII, N° 1, 2004, p.17-46.

4 Cf. Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (Colonia 1955, Ratingen 1968).

5 Cf. Lakebrink Bernhard. *Klassische Metaphysik*. Friburgo, 1967.

6 *Op.cit.*, 309-311.

una “identificación de lo no-idéntico en cuanto contradictorio”, mientras que, por su parte, el pensamiento analéctico se constituye como una “proporción de lo no-idéntico a título de previamente análogo o proporcionable”. Todo ello explica el hecho de que la metodología dialéctica identifique el pensar y el ser en general; lo cual no ocurre en la metodología analéctica, que considera que el ser en su conjunto sobrepasa al pensar, siendo éste, no obstante, de tal índole, que aquel se hace en él consciente; y la misma conciencia, que también es ser, llega a saber de sí.

Con estos dos textos, vemos el surgimiento de un nuevo y significativo método de análisis, la analéctica, que sustituye a la dialéctica, la cual dominaba tanto la retórica como la actividad epistemológica. Ahora nos preguntamos ¿En qué consiste la analéctica?

Dussel en su obra *Introducción a la Filosofía de la liberación* (1995) señala que la analéctica es distinta a la dialéctica y puntualiza algunas diferencias de orden semántico y ontológico.

[La dialéctica] va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialectico [etimológicamente quiere decir] ‘a-través-de’. En cambio, ana-léctico quiere significar que el logos ‘viene del más allá’, es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al nuevo orden. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida⁷.

La emergencia de la analéctica como un nuevo insumo de análisis propició la creación de nuevas pistas de conocimiento en las

7 Cf. Dussel, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, 1995, p. 235-236; Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, 1996.

cuales el dialogo no seguiría realizándose entre sujeto y objeto, sino, entre sujeto y sujeto, desde un “Yo” a un “Otro” desalienadamente histórico. Esta alternativa metodológica nos ayudará en la búsqueda de nuevos paradigmas de interdependencia y convivencia social, así como nos permitirá abordar interdisciplinariamente la complejidad del poder y sus luchas por poseerlo. Precisamos que la analéctica no es la negación de la dialéctica, ambas son consideradas métodos filosóficos dentro del marco general de la teoría del conocimiento. La analéctica encuentra resonancia con la dialéctica en la medida que ésta no se presenta como la absolutización de una sola manera del ver el mundo (desde el sujeto hacia el objeto) sino como diría Aristóteles “un método o camino originario que partiendo de la cotidianidad se abre al fundamento: al ser”⁸.

La propuesta y estilo de vida de Jesús siempre partió (*factum*) del Otro – persona como referente, propio de la analéctica. Esto no implicó que las tradiciones no hayan rescatado el significado de la experiencia personal de Jesús. Vemos a un Jesús alegrándose en medio de la boda, conversando en cualquier lugar del camino, llorando ante la pérdida de un amigo, con ganas y necesidad de estar solo, con hambre y sed, en silencio, ansioso, pensativo. El camino (método) de Jesús en donde el Otro – persona era referente vital de su estilo de vida, no postergó la significancia de su Yo – persona vulnerable y frágil. Por el contrario, existen caminos (métodos) – como el cartesiano – que por su ontología dual son contrarios al camino (método) inclusivo elegido por Jesús. Descartes dualizó entre lo material y lo in-material, entre lo invisible y lo in-visible, entre el ser y el no ser (Hegel).

El camino (método) de Jesús no fue dicotómicamente deshumano, él entendió de sentidos, sensibilidades y corporeidades.

8 *Ibidem*, 1974, p.30.

Él se acercó al Otro – persona (opresor– oprimido) como una totalidad indivisible, un solo ser, una sola realidad, él partió de la corporeidad integral de un ser humano fragmentado por la injusticia y el pecado estructural. Para el método dialéctico cartesiano los sentidos [y] la corporeidad, eran causa de error y engaño en la búsqueda de la verdad. Dussel señala, “el punto de partida, que no es asumido sino rechazado, es lo aparente desde lo cual se remontará a lo indubitable. El *factum* aparente es el ámbito de los sentidos, de la corporeidad, del mundo. “A causa de que los sentidos nos engañan a veces...”; así comienza el pensar cartesiano⁹ el cual es la negación del principio inclusivo e integral del proyecto de Jesús analécticamente entendido.

Percibimos en la analéctica una fibra de matiz pastoral semejante al camino emprendido por Jesús al considerar al Otro – persona como columna vertebral de su proyecto. Camino caracterizado por el uso cómplice de todos los sentidos del ser humano, un ser entendido desde su más amplio sentido holístico e integral. Como señala Dussel, “el método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le»¹⁰. Un camino (método) que es servicio.

Por esta razón, reafirmamos que el presente trabajo no se enrumba hacia la deslegitimación del método dialéctico. No es nuestro objetivo, ni estaríamos en disposición de emprender un camino parecido a ese. El modelo de convivencia inclusiva propuesto por Jesús considera el dia–logo como el arte de la dia–léctica relacional e inclusiva, pero, entendiendo que para Jesús el *factum* de partida era el Otro – persona y no la totalidad cómo espacio absolutizado del poder imperial.

9 *Ibidem*, 1974, p.35.

10 *Ibidem*, 1974, p.182.

La analéctica supera a la dialéctica. La diferencia entre ambas es que la dialéctica se dirige hacia el Otro desde la totalidad del sí – mismo, mientras que la analéctica parte del Otro (creativamente) hacia el sí –mismo. “Tenía razón Feuerbach al decir que ‘la Verdadera dialéctica’ (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del ‘pensador solitario consigo mismo”. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominante e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico”¹¹.

El camino analéctico de Jesús contiene un enorme poder seductor sobre nuestra subjetiva percepción académica. El hecho que este ser humano tuvo la capacidad de invertir los caminos – metodológicamente – pre establecido nos coloca frente a una fascinante claridad de caminos y convicciones de ideales. El haber entendido su rol histórico como un proceso de síntesis de las voces proféticas levantadas en su historia hizo de su método (camino) una innovación dialogalmente transformadora, valga la redundancia, a partir de su diálogo intra-histórico. Un camino que partió (*factum*) de la historia hecha humanidad hacia la creación de condiciones de convivencia inclusiva, humanas, justas y equitativas. El galileo entendió el camino como un estilo de vida, como opción, trascendió el camino pragmático y excluyente del imperio de la razón y el poder dominante del honor.

La ana-léctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política. El otro nunca es «uno solo» sino, fuyentemente (*sic*), también y siempre «vosotros». Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una

11 *Ibidem*, 1972, p.182.

época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto. El rostro del otro es un aná-logos, él es ya la «palabra» primera y suprema, es el decir en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto¹².

No basta solo el análisis del Otro–persona y la aplicación de dichas teorías en refinadas y costosas bibliografías de empaste de lujo. La completud del camino Jesús lo encontró en el saber encontrarse con y en el Otro – persona. Él partió desde la premisa de la diversidad y no de la diferencia excluyente. El modelo inclusivo jesuánico fue éticamente al encuentro del Otro – persona y no a la confrontación discriminatoria. No discriminó los rostros que se le acercaron. Los rostros mismos se encargaron de aceptar o rechazar su modelo de convivencia. “Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. ‘Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo’ Is. 50, 4”¹³ .

I-2- Ros–o–tros

El Otro – persona como mediación analéctica

El hombre semita nace y crece no en la “lógica de la Totalidad” (hombre-naturaleza), sino en la “lógica de la Alteridad” (rostro del hombre ante el rostro del Otro, libre). Lo sagrado, lo divino nunca es la fysis, la Totalidad, sino “el Otro”, lo innominado, la Exterioridad,

12 *Ibidem*, 1974, p.182.

13 *Ibidem*, 1974, p.183.

la nada como la libertad incondicionada de la "persona" (prósopon significa "rostro").

Dussel 1977, 35

El ingreso del Otro–persona, como categoría y sujeto socio–político, desde la periferia y no desde el centro (poder totalizante) como lo realiza la dialéctica totalizante (la cual trastoca las bases de un modelo social inclusivo el cual no es constitutivo a la propuesta de convivencia social excluyente del sistema jerarquizado) crea nuevas posibilidades de justicia e inclusión.

Nos planteamos de entrada el lugar desde donde se formulan las reflexiones de la teoría crítica, como lo propuso Dussel, “Sin embargo, y de todos modos, todas las dialécticas parten de un *factum* (de un hecho), de un límite *ex quo* o punto de partida. Desde ese *factum* la dialéctica partirá hacia una u otra dirección, según el sentido del ser (el sentido determina la dirección) y por ello será muy diferente el punto de llegada, el hacia dónde (*ad quem*) del movimiento dialéctico¹⁴ .

El contexto geopolítico de Horkheimer y Adorno se da en medio de Alemania a inicios de las actividades político – militares del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP) conocido comúnmente como Partido Nazi (*Nationalsozialismus*) (1933) y la crisis del socialismo estalinista soviético¹⁵. La huida y exilio de la denominada *intelligentsia* europea marcó un contexto en donde políticos, artistas, filósofos, teólogos, músicos y tantas otras

14 *Ibidem*, 1974, p.15.

15 Erich Fromm, miembro de la Escuela de Frankfurt, en su obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana* (1967) señaló, “El régimen estalinista muestra en muchos aspectos (sic) analogías con la primera fase del capitalismo europeo, que se caracterizó por una rápida acumulación de capital y la inmisericorde explotación de los trabajadores, con la diferencia, sin embargo, de que emplea el terror político en vez de las leyes económicas que obligaban al trabajador del siglo XIX a aceptar las condiciones económicas a que vivía expuesto”.

personalidades escaparon, algunos con suerte; lamentablemente otros con menos suerte como el filósofo judeo –alemán Walter Benjamín cercano a la escuela de Frankfurt, el cual al momento de su misteriosa desaparición en España (Portbou – 1940) Adorno lo esperaba en USA.

La objetividad eurocéntrica¹⁶ como referencia epistemológica del quehacer teórico de la época resultó el recurso fundante de todo conocimiento que se preciara de serio, no pudiendo escapar ni el mismo politólogo José Carlos Mariátegui fundador del Partido Comunista Peruano (PCP)¹⁷. Fueron estas las fuentes académicas de rigor a ser usadas, así que toda acción entendida como crítica al orden establecido se valía del método dialéctico.

Las reflexiones de la “Autoridad y la Familia” (1936) surgen en un contexto en donde el marxismo era cuestionado por todos los frentes políticos (social nacionalismo, liberalismo y la misma EF¹⁸). La dificultad de verse reflejado en el Otro – persona, desde una visión internacionalmente inclusiva y desde modelos socio – económico equitativo y justamente sostenible fue el contexto en el cual se desarrollaron los primeros aportes de la Escuela de Frankfurt.

16 Federico Hegel en su obra *Filosofía de la historia universal* (1974) sostuvo, “La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva”, texto citado por Dussel 1994 ,13.

17 En su acápite *Advertencia en 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) Mariátegui sostiene, “He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”, p. 6.

18 M. Horkheimer sostuvo, “en Rusia se mantiene la situación de capitalismo estatal que se apresura a llevar a cabo la industrialización bajo presiones exteriores e interiores y que consigue que los hombres funcionen valiéndose de medios aún más brutales que los empleados en la Inglaterra del primer liberalismo, que constituyó el objeto de la crítica marxiana” en *La función de las ideologías*, 1966.

Entonces bajo tales circunstancias no nos queda otra alternativa que preguntarnos ¿Cómo se podría haber hablado del Otro – persona en un contexto como Alemania de la segunda guerra mundial o en contexto afro – etnicida de los estados del norte de América? ¿Cómo mujeres y varones (arios–judíos, varones– mujeres, homosexuales – heterosexuales) en Alemania de la segunda guerra mundial podrían haber trabajado sus carencias (económicas – afectivas – psicoemocionales) si la posición totalizante aria, no solo invisibilizó y negó la Otredad del mundo judío, sino que justificó tal negación desde postulados y argumentaciones teológicas y éticas?

La crítica dialéctica marxista fue asumida – por la Escuela de Frankfurt – ya no desde su rigor económico, sino de la primacía de lo político. Según Horkheimer para Marx “los hombres tendrían que aprender a regir la dinámica económica en lugar de someterse a ella; ni las dificultades internas de la economía ni las catástrofes externas condicionadas par (sic) aquéllas – desplazamientos de masas y guerras – deberían amenazar la Tierra”¹⁹. Para los teóricos críticos no había otra alternativa; se debió continuar con la crítica al abuso de poder y al autoritarismo desde las injustas relaciones de producción entre la burguesía y el proletariado. El problema no era entre varones o mujeres, homosexuales o heterosexuales, judíos o arios, hispanos o aztecas. Fue un cuestionamiento a la polarización de las sociedades entre oprimidos y opresores. Lo que rescatamos – de la teoría crítica – fueron los intentos de no desfigurar el protagonismo individual frente al pragmatismo y supremacía del colectivo sobre el individuo. No obstante cuestionó la individualización del Otro – persona dentro de un modelo liberal que masificó consumistamente el rostro social del ser humano.

19 Cf. Horkheimer, Max. *La función de las ideologías*. Madrid, 1966.

La producción no está orientada hacia la vida de la comunidad, contemplando además las exigencias del poder de los individuos, contemplando también, en caso de necesidad, la vida de la comunidad. Esto ha sido una derivación forzosa del principio progresista de que es suficiente con que los individuos, bajo el sistema de propiedad establecido, se preocupen solo de sí mismos²⁰.

Ante cualquier teorización socioeconómica, el modelo de construcción de relaciones sostenidamente inclusivas, equitativas y justas de Jesús se convierte en la base ético – política del reino de Dios. La interdisciplinariedad como la hemos venido usando en nuestra investigación tiene por objetivo enriquecer el mensaje de Jesús adaptándolo a las diferentes discusiones académicas a las cuales hacemos referencia. Con esa aclaración hacemos eco de lo dicho por Pikaza:

Hasta el momento actual (siglo XXI), los hombres (sic) han aprendido a producir, no a compartir. Es más, en general, cuanto más producen menos comparten. Así sucedía en la sociedad urbana y comercial de Galilea, en tiempos de Jesús, así sucede en nuestro mundo. Desde ese contexto se entiende la opción de Jesús, que abandona de bienes materiales y deja el trabajo (puesto cuanto más se progresa y produce en una línea menos suele compartirse en otra) para enseñar a compartir y compartir con más intensidad, en actitud de gracia, ¡Hay una producción de bienes materiales que en realidad se convierte en una fábrica de hambre! Por eso, Jesús no enseña a producir (¡eso ya lo sabían los hombres (sic) de su tiempo y lo saben los del nuestro!) sino a comunicar la vida en gratuidad, compartiendo así los bienes, que pueden mostrarse de esa forma como una señal de Dios. Por eso, el movimiento de (sic) Reino no es un proyecto de ricos, que quieren expandir su riqueza, no se instaura ni defiende por

20 Cf. Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires, 1968.

armas o dinero, sino con experiencia de amor gozado, regalo activo²¹.

El acto de conversión de Jesús – de una actitud nacionalistamente excluyente – a una inclusiva se da en el camino (método) y el acto del encuentro. El camino (método) de la mujer extranjera (sirofenicia) interpela el camino de Jesús. Camino que partía de él (*factum*) y su concepción de privilegio totalizador hacia la mujer extranjera, periférica. Es en ese mismo instante del encuentro que Jesús ingresa a un proceso histórico de conversión. Por decirlo de alguna forma, la mujer sirofenicia evangelizó a Jesús. Él no nació teniendo todas las cosas claras como humano y realidad divina encarnada. El modelo de equidad y justicia social fue el resultado de una construcción social que tuvo como punto de partida el Otro – persona. Jesús en medio de los encuentros crecía en sensibilidad, conciencia e identidad social (Mc 7, 24; 27).

El camino (método) de conversión jesuánico fue adaptándose y re–adaptándose de acuerdo a los signos de los tiempos (Puebla) y las exigencia de la historia. Dussel bien lo señaló, “la conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación”²².

21 Cf. Pikaza, Xabier .*Hijo de hombre. Historia de Jesús el Galileo*. Valencia, 2007.

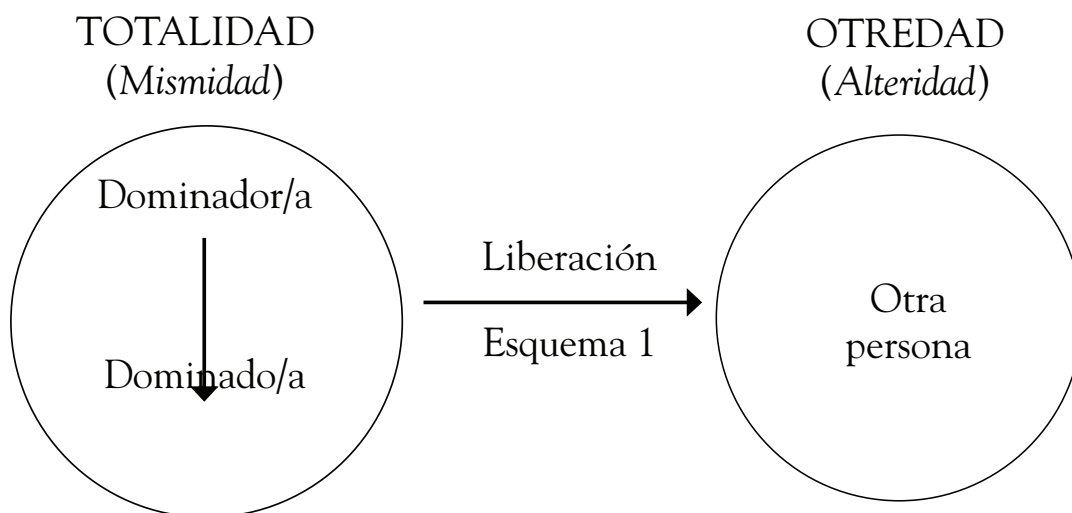
22 *Ibidem*, 1974, p.184.

1.3. El enemigo dentro de casa La fragilidad de la memoria excluyente

Dussel en su obra: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*²³ desarrolla el concepto de *totalidad* opresora. Haciendo eco de Marcuse en *El hombre unidimensional* (1993), el autor sostiene la *totalidad* como realidad antagónica a todo principio de Otredad y proceso de liberación en donde el Otro – persona será por todos los medios – psicosociales – absorbido masificando las multi–identidades en el uni–verso de las homogeneidades.

Es así como la teoría crítica de Dussel enfatiza la necesidad de transitar el camino de liberación desde la visibilización del Otro – persona como individuo autónomo y autodeterminado (esquema 1).

Esquema 1



El hombre (*sic*) “unidimensional” indica a un hombre (*sic*) que es una totalidad y una totalidad donde una parte de la sociedad es auto-crática. El opresor se gobierna por sí y a partir de sí, y

23 Cf. Dussel, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana, De la erótica a la pedagógica*. Distrito Federal, México, 1977; Dussel, E. 1492 *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz, 1994.

domina a la otra parte de la sociedad. Esta totalidad es unidimensional, en el sentido de que no hay “Otro”, porque el que gobierna la totalidad impide que aquél que es oprimido se le ponga a su frente como “el Otro”²⁴.

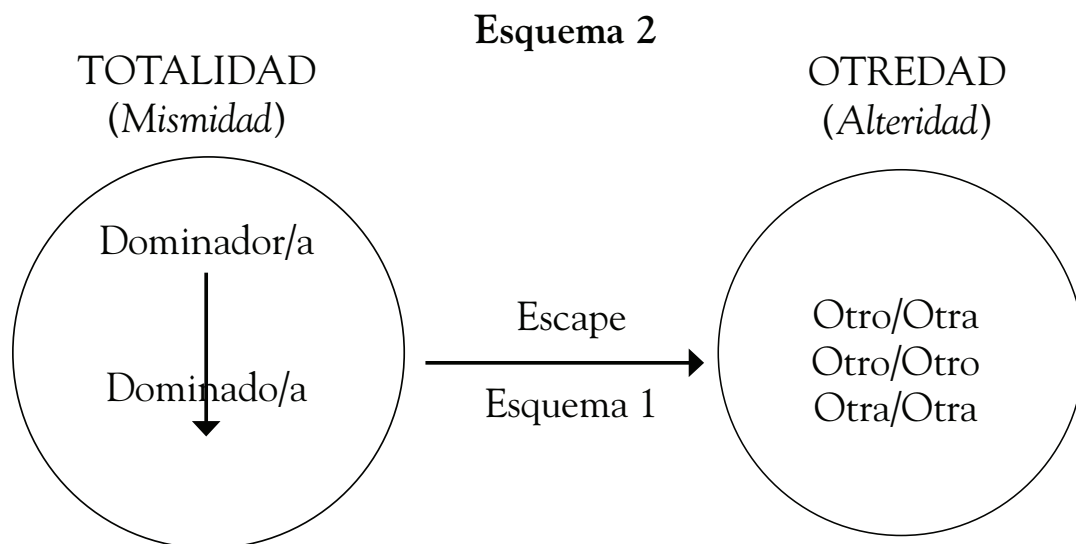
Será de esta manera que los aportes de la teoría crítica a la crítica de la *totalidad* –como elemento hegemonzador y hegemonzante – demuestran su vigencia en la medida que agregan elementos de comprensión los cuales quiebran rígidos esquemas de análisis de trasfondo dialéctico ortodoxo en donde la construcción de la unidad pasa por su destrucción y la eliminación del Otro – persona como ser diferente. Horkheimer propone la visión crítica al interior de los diferentes modelos de sociedad y relaciones de poder sin la cual el dogmatismo se convertiría en el signo de autodestrucción de todo intento de emergencia social.

En esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que solo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa consciencia se imponga de un modo inmediato²⁵.

El no consolidar en la práctica procesos de liberación integral (psico–socio–espiritual–afectivo) lo llamaremos de amplio espectro, favorecerá la creación de condiciones para la activación del fenómeno de la inversión piramidal (oprimidos y oprimidas convertidos en opresoras y opresores) donde los que estuvieron

24 *Ibidem*, 1977, p.13.

25 ²⁵ *Op.cit.*, p.246.



en la base o fuera de la pirámide al ocupar puestos y espacios – antes negados – reproduzcan ideologías de dominio y control como aquellas que cuestionaron en el pasado.

Muchas veces estas situaciones de desplazamiento geo–mental llevan consigo una larga historia de segregación y postergación socio – económica y psíquica. Historias dramáticas con experiencias traumáticas de índole afectivo – emocional. En los niveles políticos la estigmatización, persecución, abandono o violencia psico – físico que no fueron tratadas (psico – emocionalmente) quedando como traumas no resueltos tarde o temprano pueden ser elementos que contribuyan con la desarticulación de proyectos de convivencia inclusiva con relaciones equitativas y justas desde el más amplio sentido de la palabra (*uni – multiplex*).

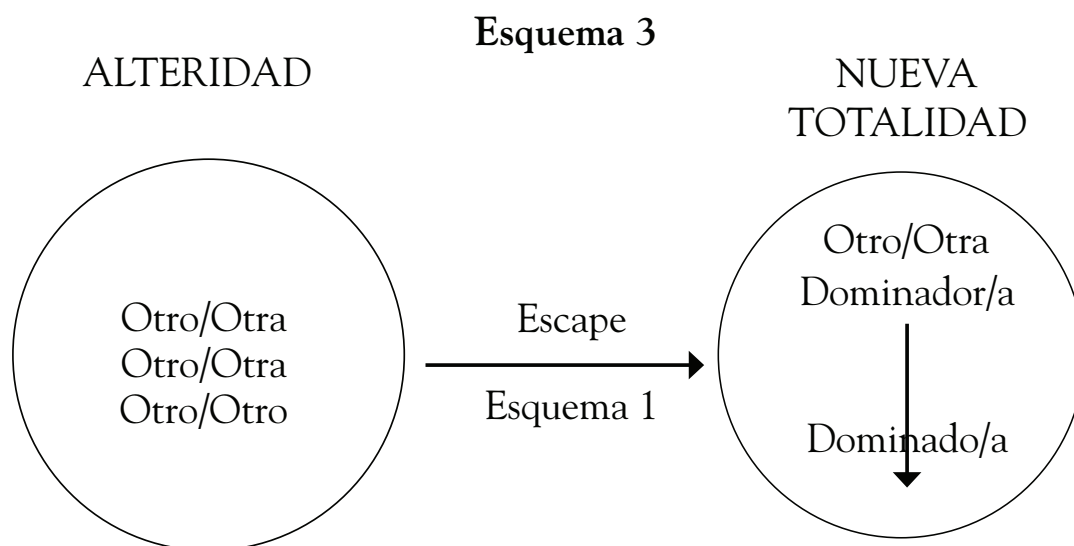
Escape no es lo mismo que liberación. Hemos sido testigos de casos en las cuales hemos sido testigos de ver casos en las cuales personas que vivieron procesos de cambio socio – económico – geográfico de un estado integral de malestar a bienestar externalizaron patrones de comportamiento de control y dominio de las cuales habían “escapado”.

La internalización del estado de opresión y la aceptación de caminos (métodos) excluyentes predefinidos por los modelos de convivencia no inclusivos contribuirá con la no erradicación de un imaginario social de dominio que se habían propuesto erradicar. Si desde las instancias públicas o privadas no se atiende el alto costo afectivo – psico/emocional que conlleva el fenómeno del desplazamiento migratorio cualquier proyecto de inclusión alternativo al modelo de convivencia con relaciones equitativas y justas desde la propuesta jesuánica quedaría solo en el plano de las buenas intenciones.

El riesgo de realizar cambios superficiales y pedagógicamente no sostenidos hará del Otro – persona un potencial individuo dominador y creador de nuevas víctimas. Esta situación inverosímil destruirá la posibilidad de crear nuevos paradigmas de alteridad, enmascarando las debilidades del nuevo sistema antagónico con proyectos altruistas o de falsas nobles intenciones.

No olvidemos que estados emocionales como el odio, rencor, tristeza, apatía, rabia, celos, frustraciones, miedo, depresión, ansiedad, resentimiento, envidia, vergüenza, terror, alegría, desprecio, sometimiento, pánico, pena, placer, etc., no son particularidades exclusivas de grupo social, etnia, orientación sexual o grado de inteligencia (cognitiva). El proceso de liberación de un estado de alienación a un estado de visibilidad autónoma – como Otro–persona tendrá que transitar el largo camino de la transformación de imaginarios y simbologías uni–versales a paradigmas multi–versales inclusivos, en donde la alteridad y reciprocidad solidaria se conviertan en valores transversales los cuales puedan ser asumidos indistintamente del credo de fe u otra distinción cultural.

En el último esquema (N°3) observamos al Otro – persona que no logró realizar un proceso de liberación (transformación) profundo–como acto permanente de concienciación integral– llegando a reproducir el mismo esquema de dominación del cual escapó, imponiéndose como dominador o traicionando los ideales del grupo de pertenencia. De esa forma se niegan todo principio de alteridad, mutualidad y reciprocidad en los nuevos espacios que



ocupará como Otra – persona visibilizada y autónoma. En esta nueva dimensión social a la que denominamos “Nueva Totalidad” correrá siempre el riesgo de disfrazar imaginarios totalizadores/dominio con nuevos rostros de una transformación radical que nunca existió.

Por ejemplo, una persona que por generaciones vivió en las alturas del altiplano andino (periferia) y sufrió en carne propia las consecuencias de la postergación, exclusión e invisibilización social migra a la capital como signo de progreso y empoderamiento. Al llegar a la capital es consciente que representa a todo un colectivo (familia, amistades, iglesia, pueblo), a su vez es consciente de las esperanzas y expectativas que genera su éxodo

de un estado de postergación a uno de protagonismo socio – histórico en su nuevo rol como ciudadano cosmopolita creándose un imaginario de superioridad en relación a las personas que aún continúan en la provincia.

Al producirse el reingreso de este individuo a su contexto originario así como su reencuentro con aquel pasado que prometió transformar se pueden verificar algunas variables: a. la persona asume con una identidad ajena a la identidad individual – colectiva de la provincia; b. la persona cambió no solo en estética, sino en modos, formas de lenguaje y comportamiento, haciéndose ajeno al colectivo de sus orígenes; c. la persona asume comportamientos excluyentes y discriminatorios aprendidos en la capital que antes lo afectaron al encontrarse en la provincia. Discriminará y marginalizará a sus coterráneos. A este tipo de movilización social estamos denominando “Nueva Totalidad”.

Lo interesante es ver que Jesús fue uno más de aquellos que salió de su contexto geopolítico y emigró a tierras extrañas y adversas a su seguridad integral. El sufrió en medio de la realización de su proyecto de vida la necesidad de tener que movilizarse y cambiar de imaginario social, sin cambiar las bases del proyecto al cual se debía. La memoria del galileo no era frágilmente excluyente, sino vitalmente inclusiva. Jesús el galileo tuvo y mantuvo una memoria histórica. Al desplazarse el galileo de la periferia (en referencia a los poderes hegemónicos) al centro (de los poderes hegemónicos y totalitarios) llevó consigo la memoria del Otro– persona en sí. Su camino (método) emprendido a Jerusalén fue desde el Otro– persona hacia el Yo– opresor (negación de persona). Recordamos las reflexiones de la Mesa teológica apoyando el proceso de reconciliación nacional:

Mantener la memoria es un hecho esencial para la experiencia auténtica tanto en los individuos como en un pueblo en su totalidad. La memoria del sufrimiento se puede hacerse productiva mientras se critica, incomoda, desenmascara o escandaliza el presente [...] La memoria del sufrimiento propio y de los otros, de los vencidos, de los que padecieron injusticias y maltratos durante la historia, posee una autoridad que habla por sí misma. Esta autoridad del dolor es un imperativo que ordena su superación. Es un movimiento que alimenta la práctica y la espiritualidad para que cese la causa del sufrimiento²⁶.

Jesús tuvo memoria analéctica. Los rostros de las personas que dejaba a sus espaldas eran los Otros excluidos, violentados, torturados e invisibilizados por un sistema que desconoció las diversidades hegemonizando – en torno a la supremacía del imperio – las conciencias. La memoria histórica jesuánica fue el elemento que le permitió la coherencia más allá del espacio geopolítico que había dejado atrás. Por esta razón la memoria analéctica “en Jesús es peligrosa porque asedia el hoy de la historia y lo pone en cuestión. No permite pasar por encima de la barbarie cometida, de la injusticia no solucionada, del sufrimiento no consolado y que todavía permanece, siendo recreado cada día por los sistemas de represión y del control de los individuos. La memoria de Jesús es paradigmática porque hace recordar su vida y su práctica de libertad”²⁷.

I-4. Jesús el galileo, un Otro, personalmente coherente **La migración que consolidó el sentido de convivencia inclusiva**

Algunas puntualizaciones antes de pasar al tercer y último capítulo. Hemos señalado al inicio que entendemos el modelo de

26 Ortmann, Dorothea et al. *El aporte de los cristianos en el Perú para el Proceso de Reconciliación: una Mesa teológica apoyando el proceso de reconciliación nacional*, 2001

27 *Idem.*s/p.

Jesús el galileo como un estilo de vida demostrado en el día a día. Modelo de convivencia alterna e inclusiva que parte del reconocimiento del Otro – persona hacia la construcción de vínculos de justicia y equidad. A este modelo social lo denominamos el paradigma de la Otredad.

El galileo negó, denunció y descalificó el culto al poder – dominio (imperio – templo) como criminales valores en contra de la vida en todas sus manifestaciones. Denunció analécticamente (desde la experiencia del Otro – persona) el abuso de poder, la exclusión, el engaño y la especulación de la fe. Su movilización socio – político – espiritual se dió desde la comprensión y el compromiso con un Dios históricamente presente que “no es avaro, tacaño [o] amigo del cálculo, [todo lo contrario es] generosidad vertida sobre toda la creación y sus criaturas”²⁸.

El proyecto jesuánico partió del Otro – persona como ser digno y dignificable individual y colectivamente. Los modelos imperantes partían de sí hacia ellos mismos, hacia la eliminación de todas las diferencias y amenazas a la estabilidad de los poderes hegemónicamente constituidos. El ejercicio de estos poderes excluyentes solo les permitía partir y llegar a ellos mismos. Él Otro – persona, viuda, infante, extranjero, discapacitado psico – físico, etc., fue absolutamente excluido, estigmatizado e invisibilizado.

En medio del reconocimiento de esas otras otredades Jesús el galileo se enfrentó contra sus propias limitaciones ideológicamente excluyentes (Mc 7, 24-30). El imaginario social del proyecto de Jesús el galileo sobre la convivencia inclusiva no nació con él. Su opción por los pobres no estaba inscrita en su ADN bioquímico. Él construyó y reconstruyó su imaginario social excluyente

28 Cf. Arraya-Guillén, Victorio. “El Dios de los pobres: Misterio de gracia y fidelidad”. *Revista Siwô’*. N°2, 2009, pp. 123-160.

de sí y del Otro – persona, por un imaginario que lo condujo a su entrega máxima. J.L. Vargas²⁹ apoyado en Castoriadis³⁰ a razón de los imaginarios señala, “El imaginario no es imagen de...es creación incesante y esencialmente indeterminada (social – histórica – psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de éstas puede tratarse de ‘algo’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de esta creación”. El galileo emigra a Jerusalén. Se desplaza a la capital, el centro de la toma de decisiones, la meca de la concentración de los poderes vistos de la estructura de la institucionalidad, mas no desde el modelo de convivencia inclusiva propuesto por Jesús el galileo. La creación de periferias sociales, la imposición de la lógica centralista del imperio creó relaciones sociales de adversarios, víctimas y victimarios. El paradigma de la Otredad no lo cantamos a los cuatro vientos de forma romántica y con sonrisa en labios. Es un proyecto de sensibilización que se teje en la historia de la humanidad desde que el primer ser humano reconoció a Otro ser humano igual a sí. El proyecto de convivencia inclusiva, equitativa demanda acciones que reparen los daños, reconcilien las enemistades y perdonen las omisiones, errores y reincidencias. Esta suerte de “migración” de Uno hacia el Otro es el difícil camino que permitirá quebrar el consciente colectivo alienado por la indiferencia y el individualizante egoísmo globalizado en el cual cada vez más nos vemos sumergido. La visión social excluyente en donde el Nosotros se ha visto fragmentado por el Yo tendrá que pasar un radical paso de conversión e inversión de valores para poder ingresar en procesos sociales sosteniblemente inclusivos.

29 Cf. Vargas, José Luis. “Entre la mediación y la provocación. Movimientos sociales y privilegio de los conflictos en los medios de comunicación del sur andino peruano” en Erick Tejada Sánchez, 2009, 119-128.

30 Cf. Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado*, Montevideo, 1993.

II. EL OTRO PEQUEÑO

La visión invertida del poder desde el reino de Dios

Introducción

Frente a los retos y riesgos que nos exige la aventura de hacer de la inter y trans- disciplinariedad un estilo de análisis e investigación, consideramos que nuestro acto teológico debe guardar siempre la autonomía de principios encontrados en el estilo pedagógico de Jesús el galileo. Desde la deontología de los códigos de Hammurabi hasta la pedagogía compartida por el galileo, heredamos modelos de convivencia basados en el derecho y la justicia como valores fundantes. Estos modelos precedieron con creces al propuesto por los principios de igualdad, justicia y fraternidad de la revolución francesa (1789) o a las inspiraciones económicas y filosóficas de personajes como F. Hegel, M. Engel o K. Marx.

Desde ese sentido de la autonomía de principios y valores de convivencia social hacemos eco –a manera de introducción– de lo dicho por Hans Küng respecto de nuestras teorías asumidas como insumos metodológicos:

¿No deben también los teólogos saberse vinculados a la «tradicción de pensamiento crítico»? Los más osados de entre ellos, en la Edad Antigua, Media y Moderna, contribuyeron en parte no pequeña a la tarea de ilustrar a la humanidad frente a mitologías, ideologías y oscurantismos de todo tipo. Pero tampoco esperaban gran cosa de una mistificación de la razón. También, según la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno-Horkheimer, los ingenieros de la sociedad, que por tan razonables se tienen, distan de ser verdaderos «ilustrados». Han hecho del principio racional de la Ilustración el instrumento de la organización social

y, con su instrumentalismo, han originado un sistema tecnológico coercitivo en el cual se niega a sí mismo lo que había buscado la Ilustración como libertad, igualdad y felicidad³¹.

Las teorías pasan de moda, pierden vigencia, son superadas, negadas y replanteadas. De esta misma forma pasan todos aquellos individuos que depositaron sus confianzas en ellas sin considerar que las ideologías como tal son transitorias y relativas, mientras que la experiencia con el Dios de la justicia y la equidad permanece para siempre. En nuestra tesis intentamos tener asidero en el kerigma y la praxis de justicia y equidad promovido por Jesús como estilo de convivencia y *modus vivendi* cotidiano de racionalidad. Victorio Araya-Guillén³² apoyándose en Gustavo Gutiérrez³³ sostuvo, “en otras palabras esta reflexión praxeológica se alimenta de la ‘capacidad humana de asumir responsablemente la historia’, como sujeto y no como objeto de ella. Procesos históricos de conversión (*metanoia*) que se apoyan en experiencias genuinas con el Dios de la vida, entendiendo la experiencia de Dios como *praxis ética* [transitando la complejidad del] paso de la *Theo-logía*, a la *Theo-praxis*.

Desde el modelo del reino de Dios nos queremos sumergir en el tema que nos atañe en este tercer capítulo. El modelo de convivencia inclusiva contenido en el proyecto de Jesús el galileo invierte el sentido de las relaciones sociales excluyentes y violentistas como las vimos descritas en el modelo jerárquico – excluyente promovido y defendido por el status quo político-religioso oriental y occidental. Esta inversión social nos exige

31 Cf. Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid, 1975.

32 Cf. Araya-Guillén, Victorio. “El Dios de los pobres: Misterio de gracia y fidelidad”. *Revista Siwô'*. N°2, 2009, p.132

33 Cf. Gutiérrez, Gustavo. “Apuntes para una teología de la liberación”. *Revista Cristianismo y Sociedad*. Año VIII. N°25, 1970, p.8.

redimensionar el imaginario excluyente, basado en la confrontación de adversarios, por nuevos imaginarios inclusivos que promuevan el poder del amor como fuerza inclusiva sobre las concepciones abstractas – totalizadoras del poder excluyente desde la perspectiva institucional.

Jesús el galileo no promovió la “toma del poder”, como un acto socio – político de empoderamiento medular en su discurso y cotidianidad teológicamente interpretada por las comunidades del primer siglo. No generó conductas autónomas y autosuficientes a partir de la modificación de la conducta de las instituciones. Confrontó el abuso del poder entendido como instrumento excluyente desde la profundidad del ser humano y no desde las entrañas de la institucionalidad como punto de partida. Con lo cual no queremos decir que su discurso y estilo de vida no cuestionó las estructuras de poder construidas sobre la base de la exclusión, el privilegio y el clientelismo.

Jesús el galileo, activó el poder (como fuerza individual y colectiva) desde la complejidad de la cotidianidad y las relaciones sociales del entorno inmediato. No promovió la lucha entre adversarios, sino que los interpeló y confrontó desde la exigencia a transitar el camino de la conversión (*metanoia*) sobre las bases de códigos éticos que contaban con la justicia y el derecho como referentes fundantes. Fue así, que la propagación de los anti – valores del reino de Dios se convirtió en caldo de cultivo de todo tipo de iniquidad social de índole personal, grupal o institucionalizada.

Será Ellacuría quien desde la sensibilidad de la experiencia de fe y del martirio nos devuelve al misterio de la interpelación de Jesús el galileo quien consideró el amor como fuerza vertebral del proyecto que defendió y por el cual entregó su vida:

¿Será posible abordar la Biblia partiendo primordialmente no del misterio de Dios en sí mismo, ya sistematizado y elaborado por los hombres (sic) (lectura descendente), sino de la aprehensión directa de la constante acción de Dios entre los hombres (sic)? ¿Cómo descubrir en la Biblia la postura de Dios frente a la pobreza de los hombres (sic), frente a la violencia de unos contra otros, frente a la opresión inscrita en el tejido mismo de las organizaciones sociales humanas? ¿Cómo a partir de ahí, llegar a intuir en el misterio de Dios, radicalmente acogido, otros rasgos menos percibidos y teológicamente menos escrutados anteriormente? ¿Cómo, a partir de ahí, escudriñar el misterio del hombre (sic), el sentido de su vida en la respuesta a Dios y en la construcción libre de su propio mundo?³⁴

Las interrogantes planteadas por Ellacuría nos brindan –desde el inicio de este tercer capítulo– la posibilidad de redescubrir, desde la experiencia de fe (personal y comunitaria) el rostro oculto de una fuerza – al interior del consiente humano – que puede convertirse en instrumento de exclusión, opresión y muerte. Oscuridades en donde se debaten permanentemente el riesgo de hacer del poder una posibilidad de opresión, sometimiento y humillación del Otro– persona o hacer de esa misma fuerza (poder) un medio eficaz para la construcción de realidades sociales justas con iguales oportunidades de realización personal y colectiva para mujeres y varones como hijas e hijos del mismo Dios.

Debemos aclarar que la propuesta del tercer capítulo es más teológica que bíblica. Vale decir, en virtud de los objetivos propuestos como marco referencial metodológico de la presente investigación, no ahondaremos exhaustivamente en pormenores bíblico–exegéticos con la intención de no desviarnos básicamente del perfil del programa académico.

34 Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, 1990, p.261.

En una primera parte, reflexionaremos sobre la relación que encontramos en la actitud de la familia de Zebedeo y el significado del sentido del poder excluyente al interior de la comunidad de creyentes como lo entendía Mc y Mt. En un segundo momento, reflexionaremos sobre el sentido del martirologio en las palabras de Jesús y su relación con el sentido del compromiso como venía siendo asumido por los discípulos y discípulas. Y, en tercer y último momento, observaremos el modelo de convivencia socio – política que propuso Jesús de forma inclusiva y no excluyente. Esta lectura nos llevará a las reflexiones finales sobre la polaridad de las organizaciones y grupos sociales en América Latina (CEBs, Comedores populares, asociaciones barriales, redes sociales, etc.).

Por último, concluimos con lo dicho por Morin: “El pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*). O unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad³⁵. El poder (*dunamis*) administrado desde esta complejidad – *multiversalmente* vinculante – entiende el bien común, solamente si es vivido desde el intercambio de relaciones de equidad y no desde la simplicidad del individualismo y la naturalización de los procesos históricos. Este fenómeno de la indiferencia del Otro– persona intentaremos descifrar en la interacción social de la familia de Zebedeo de cara al proyecto comunitario de Jesús.

II.1. La familia de Zebedeo y el sentido del poder excluyente

Empezamos señalando la complejidad que existe en las interpretaciones teológicas acerca de la vida de Jesús y la comunidad de discípulas y discípulos. La riqueza de las tradiciones en la estructuración de los evangelios nos evidencia la gama de perspectivas socio – culturales desde las cuales las comunidades de fe

35 Cf. Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, 1998.

del primer siglo relejeron teológicamente la fe en el resucitado. Intencionalmente hemos escogido el texto de Mateo 28, 20-28 en donde la tradición mateana introduce la participación de la mujer en su calidad de madre de Jacobo y Juan los “hijos del trueno” Zebedeo (Mc. 10,35). Señalamos sin embargo, la veracidad que nos merece la tradición marcana en su calidad de primera tradición cronológicamente entendida, la cual la consideramos de igual forma. Trevijano señala:

La libertad con que Mateo revisa la tradición, que es para él texto de Mc, y con que organiza el material de otras fuentes, como la colección o colecciones de dichos “Q” es típicamente midrástica, La lectura de una tradición a la luz de una nueva situación es muy frecuente. Mt. y Lc. son una relectura de las tradiciones contenidas en Mc y Q³⁶.

La tradición marcana cita a los “hijos de Zebedeo” (trueno) en más de una oportunidad (1,19; 3,17; 10,35). En todas esas oportunidades las referencias familiares son dirigidas al vínculo paterno. Marcos no hace aparecer la presencia de la madre como lo hace Mateo en dos oportunidades (10, 35; 27,56). Lo que nos dejan entrever que la no ingenuidad de la tradición mateana al localizar a la madre de los “hijos de Zebedeo” como una de las discípulas que accede a realizar la solicitud pro los lugares de privilegio.

Aguirre y Rodríguez³⁷ apoyados en algunas evidencias históricas sobre la tradición mateana sostienen que “[la tradición] fue [conocida] por Ignacio de Antioquia a (fines del siglo I e inicios del II por la *Didakhé* (VIII, 2; I, 3ss; [la cual] también procede de Siria, de la primera mitad del siglo II) y probamente, por la I Pedro” le

36 Cf. Trevijano Etcheverría, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Navarra, 2001, p.54.

37 Cf. Aguirre, Rafael y Antonio Rodríguez. *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles*. Navarra, 1992.

hace pensar que su composición data de tiempos previos al final del siglo I. Para los autores la el texto de 22, 7 hace clara alusión a la destrucción de Jerusalén, coincidiendo con la mayoría de autores que localizan la fecha de su composición después del año 80. Para Brown la fecha de composición oscilaría entre los años 80 – 90 d.C (más/menos una década)³⁸.

Aunque desde el mismo Brown³⁹ (1986), Víctor Codina señala:

Podemos afirmar que la mayor parte del nuevo testamento fue escrito después de la muerte del último apóstol conocido. A excepción de las cartas indiscutiblemente paulinas (Tesalonicenses, Gálatas, Corintios, Romanos, Filipenses, Filemón), el resto del Nuevo Testamento se escribe en el último tercio del siglo I, cuando los apóstoles ya habían muerto⁴⁰.

Nuestra opción al escoger la perícopa de estudio se debe a la relevancia de la discusión y confrontación generada al interior del grupo de discípulas y discípulos en torno a la pretensión – de la familia de Zebedeo – de ocupar puestos de privilegio y poder en torno a Jesús. No era una lucha social entre grupos de diferente raigambre. La confrontación se dio al interior de la misma comunidad pospascual.

Los textos entretejen las expectativas mesiánicas alrededor de una serie de promesas que se encuentran en el mismo evangelio (Mt.19, 28-29BJ). Estos relatos de carácter mesiánico son de significancia ambigua desde las perspectivas del poder político de carácter escatológico de frecuente promoción popular en la época.

38 Cf. Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid, 2002, p.248.

39 Cf. Brown, Raymond. *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao, 1986.

40 Cf. Codina, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra, 1990.

Según R. Brown el hecho que el relato mateano agregue a la madre de los hijos de Zebedeo – a diferencia de Mc – puede obedecer al deseo de “evitar la deshonra de los discípulos”⁴¹. Esta probable sustitución de personajes con la – posible – finalidad de cuidar la imagen de los discípulos de cara a la comunidad mateana nos confirma el sentido de inferioridad con la cual la mujer era clasificada en la sociedad de aquel entonces, así como la inseguridad y el miedo que comenzaba a caracterizar la incipiente institucionalidad androcéntrica encabezada por los “padres de la Iglesia”.

Desde la *historia de las formas* (*Formgeschichte*) esta suplantación de personajes no sería nada extraño para Rudolf Bultmann⁴² quien afirma que en el período de creación de las primeras tradiciones “la gente...recordaba [a Jesús], reunía información sobre él y hasta se permitía inventar nuevas tradiciones sobre Jesús”⁴³. No obstante, nuestra tesis es rescatar la presencia de la mujer en el texto desde un contexto de martirio experimentado tanto por mujeres como por varones.

Jesús ofrece “doce tronos para gobernar a las doce tribus de Israel” Mt. 19, 28 (BJ). Para Brown “los doce [habían] recibido garantías de poseer sendos tronos para el juicio, cuando el Hijo del hombre (sic) esté sentado en su gloria; evidentemente esto no es lo mismo que sentarse a su derecha e izquierda en el Reino”⁴⁴.

Tanto para Marcos (40 d.C) como para Mateo (70-80 d.C) el poder como riesgo y problema socio-político en las primeras comunidades, era una realidad para ser releída teológicamente

41 *Idem*, 2002, p.276.

42 Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*, 2 ed. Forest Grove: International Scholarly Book Services, 1968.

43 Gerhardsson, Birger. *Prehistoria de los evangelios*. Santander, 1980, p.49.

44 *Ibidem*, 2002, p.276.

teniendo el martirio como contexto del abuso de poder y violencia institucional que acechaba permanentemente a las comunidades de discípulos y discípulas de Jesús el galileo. Las luchas de poder quedan evidenciadas en ambas tradiciones. En palabras de Pikaza, “[es] el deseo de poder que termina haciendo al hombre (sic) esclavo de sus propias apetencias y enemigo de los otros”⁴⁵.

Las expectativas mesiánicas temporales que abrigaban la comunidad de creyentes hicieron perder la dimensión mediata del cumplimiento histórico del anuncio del reino de Dios puesto en boca de Jesús a través de las tradiciones. La esperada irrupción inmediata del gobierno de Dios a través de las comunidades de discípulas y discípulos crearon las condiciones propicias como para que el poder (individual – colectivo) se convierta en un elemento de discordia y confrontación violenta al interior de las mismas comunidades de creyentes.

El Frei Carlos Mesters señala, “Santiago y Juan estaban dispuestos a sufrir con Jesús (Mc 10, 39 BJ), pero eran muy violentos (Lc 9,54)⁴⁶. Jesús los llama «hijos del trueno» por dos posibles razones: primera, por hacer referencia al temperamento explosivo del padre o segundo, por asociar el temperamento explosivo de los hermanos con el temperamento de Zebedeo (Mc 3, 17 BJ). De una u otra forma, el poder tal cual era asumido desde la perspectiva de la familia de Zebedeo excluía e invisibilizaba a la comunidad de creyentes emulando el modelo de exclusión y fragmentación de la sociedad que promovía y defendía el imperio romano y la religión judía oficial. Esa violencia que Jesús percibió en los hijos de Zebedeo, la tradición mateana la volcó en la figura de la mujer, haciéndola aparecer a ella como la “hija del trueno”.

45 ⁴⁵ Pikaza, Xabier. *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*. Navarra, 1997, p.146.

46 Cf. Mesters, Carlos. *Con nosotros esta y no le conocemos. Encuentros con la biblia*. Navarra, 1999, p.91.

El cambio de perspectiva entre ambos relatos (Mc y Mt) es relevante. La individualización que realiza la tradición mateana sobre la mujer desfigura el sentido del poder como fuerza inclusiva y lo instrumentaliza institucionalmente desde las modificaciones patriarcales del momento. Lo cual no nos quita – de igual forma – la posibilidad de pensar que Mt al colocar a la mujer abría las posibilidades a la incidencia pública de un sujeto colectivo – hasta entonces relegado – a las labores domésticas y excluidas de la vida política. Otra posibilidad es que la alusión de la mujer realizada por la tradición mateana haya sido expresión de la violencia institucionalizada e instrumentalización ejercida en contra de las mujeres. El texto de Mc pluraliza la acción de la familia de Zebedeo, Mt lo individualiza señalando a la mujer como artífice principal de la pretensión del poder solicitado. Si está presente la madre o no lo está no lo sabremos, podríamos presumir que esté, pero que en el caso de Mc la mención de la mujer no fue posible en su contexto.

La presencia de la mujer –en la época en la cual fueron redactadas ambas tradiciones– fue muy diversa. Una cosa era teologizar con la vida de Jesús antes de la destrucción del templo y otra muy distinta fue hacerlo después. La institucionalización de la comunidad de discípulos y discípulas se da básicamente después de la caída del templo (70 d.C). La jerarquización patriarcal de las primeras comunidades – después de la caída – se encargaría de desplazar a la mujer de todo protagonismo social y político al interior de las frágiles comunidades de discípulos y discípulas. La institucionalización de la iglesia– como signo histórico postpascual– se encontró mucho más representada en la tradición mateana que marcana. La jerarquización patriarcal del poder se hizo evidente en el texto de Mt 20, 20 – 28 BJ.

Si nos planteamos el estudio del poder como fuerza vinculante/inclusiva y no excluyente es porque para entender el debilitamiento o fortalecimiento de las comunidades de fe en América Latina necesariamente tenemos que tener en claro y aceptar las tensiones sociales que se dan al interior de las más cotidianas relaciones sociales: escuelas, universidades, familias. Iglesias, redes sociales y asociaciones de diversa índole. Los tipos de poderes (personal, grupal, institucional, etc.) asumidos desde la teoría crítica – como la vimos con Horkheimer y Adorno – hasta la jerarquización androcéntrica del acto litúrgico –como no los presentó Mora– nos traen una historia de relaciones de poder que puede ser interpretada desde diversas ópticas. Está claro que sin transitar caminos de conversión (*metanoia*) genuina, profunda e integral, cualquier propuesta de convivencia inclusiva podría ser tan peligrosa como las convivencias excluyentes y jerarquizadas promovidas y sostenidas ideológica y económicamente por el *status quo* religioso o secular.

Frente a tal cruda realidad coincidimos con aquellos que sostienen que se debe leer y releer con nuevos ojos la génesis de la iglesia. Renovadas y nuevas aproximaciones contextualizadas contribuirán con una pertinente comprensión del quehacer eclesiológico y su desarrollo histórico llegando de esta manera a la “verdadera eclesiogénesis latinoamericana”⁴⁷. Esta manera de ser Iglesia se presenta ante el mundo como modelo de convivencia inclusiva y equitativa en donde las relaciones sociales cuentan con parámetros valorativos que surgen desde las mismas entrañas de los evangelios. Sin olvidar que existirán diferentes lecturas de una misma realidad como lo señalará Codina.

Para Codina una lectura clásica de la eclesiogénesis reconocerá que “Jesús fundó una institución religiosa nueva, con sus jefes

47 Cf. Codina, 1990.

(Mc 3, 7), con Pedro a la cabeza (Mt 16), con los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, con encargo misionero de ir a todas las naciones (Mt 28 BJ). Por otro lado, para el mismo autor, una lectura rupturista – de los inicios de la iglesia – afirma que la “Iglesia nace de la fe pascual, pero sin conexión con el Jesús histórico (Bultmann). “[Para esta lectura] Jesús no fundó la Iglesia, ésta nació al margen o tal vez incluso en contra de lo que Jesús quería”⁴⁸.

Continúa señalando Codina:

La lectura dialéctica sostiene que “hay entre Jesús y la Iglesia una continuidad discontinua, o una continuidad continua [la] Iglesia pascual y pentecostal está íntimamente enlazada con Jesús [...] con su opción por los marginados, con su plan de congregar el nuevo Israel, con su grupo de discípulos (sic)...por esto los evangelios nacieron después de los escritos paulinos, como una exigencia de conocer la vida de Jesús histórico para fundamentar la comunidad eclesial...”⁴⁹.

Una lectura analéctica de esta perícopa nos induce a interpretar de forma inclusiva la propuesta de Jesús. Muy posiblemente la presencia de la mujer – en la perícopa mateana – creó en el imaginario social de la época la idea del adversario, del opuesto en torno a las pretensiones de poder al interior de la comunidad. Era la comunidad de discípulos que se opondría, ya no solo, a las pretensiones de dirigencia que evidenciaron los hermanos, sino a la mujer (discípula) como artífice y generadora de tal pretensión.

No queremos decir con esto que en las relaciones sociales del círculo inmediato a Jesús las mujeres no hayan tenido participación

48 *Ibidem*, p.25.

49 *Ibidem*, p.26.

alguna dentro de la toma de decisiones de la comunidad – entendida como organización política. Otra cosa es que las tradiciones las haya invisibilizado. Sostenemos que ya sea desde los ojos de la tradición mateana o marcana el poder asumido desde la opción de Jesús pasaba por el camino del martirio lejos de los privilegios y honores que ofrecía institucionalizar jerárquicamente la comunidad.

El modelo jesuánico se caracterizó por confrontar los opuestos sociales a la luz de una ley basada en el principio del amor y el derecho. Jesús vino a cumplir la ley y no a abrogarla. Él no vino a distribuir ni menos aún a negociar puestos de privilegio, ni a familiares, ni amigos de su preferencia o línea ideológica, él no hizo de la división o fragmentación social una de las piedras angulares del proyecto. Su método praxeológico (camino) fue dialéctica y analécticamente dialogal. Como señala Küng:

Él no predicó ninguna revolución, ni de derechas ni de izquierdas: Ninguna instigación a negarse al pago de los impuestos: Dad al César lo que es del César, pero no deis al César lo que es de Dios. Ninguna proclamación de una guerra de liberación nacional: Jesús se dejó invitar a comer por los peores colaboracionistas tan odiado o más que los mismos paganos. Ninguna propagación de la lucha de clases: Jesús no dividió a los hombres (sic) como tantos militantes de su tiempo (según el esquema amigo-enemigo) en hijos de la luz e hijos de las tinieblas. Ninguna melancólica renuncia socio-revolucionaria al consumo: Jesús celebró banquetes de fiesta en una difícil época de esclavitud política y miseria social. Ninguna abolición de la Ley en aras de la revolución: Jesús quiso ayudar, curar, salvar, no hacer feliz al pueblo por la fuerza conforme a la voluntad de algunas personas determinadas. Primero el reinado de Dios, y eso otro se os dará por añadidura⁵⁰.

50 *Ibidem*, pp.237-238. Los énfasis del texto fueron realizados por el mismo autor.

Queremos señalar que no es nuestra intención hacer del análisis de la perícopa de los “hijos del trueno” un himno a la debilidad del ser humano frente a las tentaciones del poder o presentar a un Jesús como indiferente a las realidades terrenales (nada más lejos de nuestra intención). Como lo señalamos líneas arriba, Jesús no huyó de las confrontaciones, todo lo contrario, su estilo de vida cuestionó fuertemente el *status quo* de la época siendo esta una de las causas por las cuales fue asesinado.

Jesús no se vendió. Coincidimos con José María Castillo cuando dice que “ante todo, hay que tener en cuenta que los evangelios presentan a Jesús como agente de división y enfrentamientos mortales: él no vino a traer paz, sino espadas y división (Mt 10, 34-36; Lc. 12, 49-53 BJ), de manera que quienes le sean fieles tendrán que soportar también el enfrentamiento con los poderes religiosos y civiles de este mundo (Mt 10, 16-31 BJ)”⁵¹. Los evangelios dan testimonio que Jesús no negoció su mensaje para contentar a las cúpulas de poder, menos aún, se alió con los poderes religiosos de su época en búsqueda de reconocimiento, honor y prestigio.

Castillo señala:

Todo esto indica solamente que la persona de Jesús resultó ser una figura conflictiva y problemática en extremo, de manera que, en los evangelios, aparece constantemente la indicación de que las autoridades querían matarlo [...] El enfrentamiento, la persecución y la amenaza de muerte le acompañaban día y noche por donde quiera que fuera. Teniendo en cuenta que no se trataba de un peligro localizado en una persona o incluso en un grupo determinado; el peligro venía de todos los grupos y facciones más poderosas de aquel tiempo y de aquella sociedad⁵².

51 Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca, 2005, s/p.

52 *Ibidem*, s/p.

La confrontación de poderes en el desarrollo del ministerio de Jesús era un hecho innegable para las cuatro tradiciones evangélicas. De igual forma, hemos visto que el grupo de Jesús no estaba libre de todo tipo de confrontaciones, contradicciones y disputas entre sus miembros. Lo que quieren mostrarnos los evangelios es la situación por la cual atravesaban las comunidades de fe. Sus tensiones, crisis y pérdida de sentido comunitario eran el reflejo de las tensiones y crisis extra muros de sus jurisdicciones religiosas. Muy probablemente el aniquilamiento de su jefe (Jesús) y la única posibilidad a cualquier protagonismo mesiánico de índole política, así como la violencia institucionalizada traducida en persecuciones, torturas y muertes formaban parte de este gran desconcierto traducido – al interior de las comunidades– en conflictos y confrontaciones.

III. Martirio: historia y teología del asesinato del Dios – Persona ***Mysterium* del Otro – martirizado**

Pueden beber el trago amargo de la copa y el bautismo que yo bebo

Mc 10, 38b; Mt 20, 22b BJ

La madrugada del 16 de Noviembre de 1989, dos mujeres, Elba Ramos y su hija Celina, así como cinco sacerdotes jesuitas fueron asesinados en las instalaciones de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador. Los sacerdotes eran Ignacio Ellacuría, rector de la UCA; Segundo Montes, Ignacio Martín-Baró, Armando López, Juan Ramón Moreno y Joaquín López.

Si una consideración espiritualista de la pasión lleva a la evasión del compromiso histórico que conduce a la persecución y a la muerte, un compromiso histórico con el pueblo crucificado

obliga a volver la mirada sobre el sentido teológico de ese compromiso y a retrotraerse así a la pasión redentora de Jesús. La consideración histórica de la muerte de Jesús ayuda a la consideración teológica de la muerte del pueblo oprimido, y ésta remite a aquélla⁵³.

El padre Ellacuría bebió aquel trago amargo y fue bautizado con la sangre que bañó su cabeza como resultado de la furia encarnecida de un sistema que no toleró el grito de justicia en sus cuellos. Él, Mons. Romero, Elba, Celina y cientos, respondieron positivamente a la pregunta de Jesús. La propuesta de un nuevo orden de cosas desde la perspectiva de Jesús no lleva inscrita la alegría de una campaña electoral llena de luces, dinero y fuegos artificiales. “El Nuevo Testamento está muy lejos de un triunfalismo eclesiástico, sino que, por el contrario, alienta una Iglesia pobre, mesiánica y martirial”⁵⁴.

A diferencia del relato marcano, en Mt – por un factor cronológico – la relectura del pasaje Mt 20, 20-28 BJ puede hacer alusión a los martirologios sufridos por: Jesús (33 d.C), Jacobo (41-44 d.C), Pedro (64 ¿? d.C) y Pablo (67 ¿? d.C). Fueron Pedro, Jacobo y Juan a los que Jesús escoge para que los acompañara en el huerto de Getsemaní aquella noche del arresto (Mt 26, 37). Para Jamieson y Fausset “la expresión “beber del vaso” es en las Escrituras una figura que significa hartarse o del bien (Salmos 16: 5; 23: 5; 116: 13; Jeremías 16: 7) o del mal (Salmo 75: 8; Juan 18:11; Apocalipsis 14: 10). Aquí se refiere al vaso del sufrimiento —o ser bautizados del bautismo de que yo soy bautizado?— Compárese con el lenguaje del Salmo 42:7”⁵⁵.

53 Ellacuría, *Mysterium Liberationis...*, p.195.

54 Codina, *Para comprender la ecclesiológia desde América Latina*, p.33.

55 Cf. Jamieson, Roberto, A.R. Fausset y David Brown. *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*. Tomo II: El Nuevo Testamento. El paso, 2002, p.124.

La relectura que la comunidad mateana realiza a la tradición marcana se basa en una experiencia (tradición Marcana) que según los especialistas coincide con el asesinato de Jacobo uno de los hijos de Zebedeo. La persecución y asesinato de Jacobo en Jerusalén data al tiempo del Rey Agripa I (41-44 d.C) según lo atestigua el libro de los Hechos de los apóstoles 12, 2⁵⁶.

Por tal razón, sostenemos que la participación de la madre de los “Hijos de Zebedeo” en el relato mateano nos podrían otorgar indicios de la participación de las discípulas en las experiencias de persecución y martirologio sufridas a los inicios de las persecuciones (30-40 d.C). Es, pues, desde el martirologio que asumimos la hipótesis que la introducción de la mujer en el relato podría hacer honor a la mujer – antes que mancillarlo – reconociendo, primero, la presencia empoderada de la mujer frente a Jesús y la comunidad y segundo, abriéndole el espacio discursivo y público el cual estaba reservado a los varones.

El posicionamiento de la mujer fue desde una persona que tenía en claro, psicológica y emocionalmente, lo que quería para su familia. Esta fue la forma en que la tradición mateana la presentó. Lejos de ser figurada o no su presencia en la perícopa. El texto no indica si Jesús se dirigió a ella o solo a sus hijos cuando les interpela diciéndoles: ¿Pueden acaso beber el trago amargo de la copa que yo voy a beber? La tradición coloca la pregunta en boca de Jesús sin precisar el destino, sin nombre propio. Él lanza la pregunta y los que responden – según la tradición – son los “hijos del trueno”. La asociación figurada de la *copa de la pasión* con el relato del huerto de Getsemaní (Mt 26, 36ss BJ) forma parte del complejo desarrollo literario el texto.

56 Cf. Theissen, Gerd. *Colorido Local contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia*. Salamanca, 1997, pp. 21; 188; Zuntz, G. *Wann wurde das Evangelium Marcz geschrzeben?* Tubingen, 1984.

Concluimos con dos textos emblemáticos: el primero del eco que realiza Gustavo Gutiérrez de Luis Espinal:

El martirio es algo que se encuentra, pero que no se busca. Nos parece profundamente sana y cristiana la afirmación de Luis Espinal: «El pueblo no tiene vocación de mártir. Cuando el pueblo cae en el combate, lo hace sencillamente, cae sin poses (...). No hay que dar la vida muriendo, sino trabajando. Fuera los eslogans que dan culto a la muerte (...). La revolución necesita hombres lúcidos y conscientes; realistas, pero con ideal. Y si un día les toca dar la vida, lo harán con la sencillez de quien cumple una tarea más, y sin gestos melodramáticos». El texto adquiere mayor relieve si pensamos que Luis Espinal fue asesinado poco después de escribir esas sencillas y hondas líneas⁵⁷.

El segundo texto es el eco hecho por Jon Sobrino sobre Mons. Romero:

Estas vidas martiriales comenzaron con la verdadera encarnación, con la *kénosis* de Jesús. Como lo dijo en palabras escalofriantes monseñor Romero: Me alegro, hermanos, de que en este país hayan asesinado a sacerdotes... Pues sería muy triste que en un país en que tantos salvadoreños son asesinados, la Iglesia no contara también sacerdotes entre los asesinados... Es una señal de que la Iglesia se ha encarnado en la pobreza... Una Iglesia que no sufra la persecución, esa Iglesia tenga miedo. No es la verdadera Iglesia de Jesús⁵⁸.

Podríamos añadir que este texto adquiere un doble relieve, por un lado, si hacemos caso que Mons. Romero fue asesinado, como Luis Espinal, más aún, si pensamos que Jon Sobrino se encontraba en la lista de los condenados a muerte – junto con los demás

57 Cf. Gutiérrez, Gustavo. *Beber de su propio pozo*. 1983, pp. 175-176.

58 Sobrino, Jon. "Comunión, conflicto y solidaridad eclesial" en Ellacuría 1990, p. 229.

sacerdotes jesuitas – aquella madrugada del 16 de Noviembre de 1989 UCA. Esta nube de mártires ofrendó sus vidas en la búsqueda incansable de valores inclusivos como pilares de la convivencia entre seres humanos. No buscaron, ni aceptaron puestos de poder para desde allí pisar al Otro – persona invisibilizada y excluida. Ellos y ellas no discutieron sobre cargos y puestos como espacios de poderes ficticios. Optaron por el poder del amor (como fuerza vital y no como instrumento), lógica que no era compartida por los ejecutores de crímenes, torturas y persecuciones en nombre de un dios llamado imperio.

La comunidad de Marcos como la de Mateo eran conscientes de la copa que bebió Jesús. Y, dependiendo de la época de redacción del texto tenían en claro las persecuciones, torturas y muertes a las cuales estaban sometidas las comunidades de creyentes. Aquel Jesús en el cual creyeron estaba nuevamente siendo martirizado en medio de ellos. Lo que dejan entrever, de igual forma, es la siempre peligrosa posibilidad de perderse en los espejismos del poder, del privilegio y los tronos que invitan a sentarse y gobernar desde allí el mundo, olvidando el camino (método) compartido en los inicios por el galileo.

Dios cae asesinado. Hasta hoy sigue siendo bañado en sangre, secuestrado y secuestrada, torturado y torturada, vejado y vejada. Aún hoy *los pequeños y las pequeñas* – de Jesús el galileo– siguen bebiendo de esa copa teñida de exclusión, indiferencia y desamor. Esa indiferencia que nace en el individuo, sale y se dirige a él mismo, como máxima de su individualismo e indiferencia social. La sangre del ser humano y la creación en su conjunto que clama a los cielos es aquella que los discípulos y discípulas bebieron y derramaron. Los “hijos del trueno” siguen luchando en medio del proyecto del reino de Dios debatiéndose entre la bebida que ofrece el imperio del poder instrumentalizado o la

bebida que invita a beber el Camino (vida) inclusivo y solidario que vimos y nos propone permanentemente Jesús.

IV. Dunamis⁵⁹: La fuerza del amor y el servicio El camino del Otro – empoderado

Entre ustedes no debe ser así...
Mt 20, 26; Mc 10, 43 BJ

¿Cómo deben Ser entre los que creen ser del grupo de Jesús?
¿Cuál es la seguridad que nos encontramos entre esos a quienes él se refería? Son las primeras preguntas que nos lanzamos cuando iniciamos con nuestras lecturas sobre el Otro. Esos momentos de silencio en donde uno se pregunta, ¿Qué seguridad podemos tener de que estamos en el camino del Otro – persona, más aún que somos ese Otro – persona y no nos encontramos en la acera del frente, en la acera de aquellos que niegan esos rostros? Pequeño, servidor, esclavo, menor, son conceptos, palabras que forman parte de un vocabulario casi inexistente. ¿Quiénes se plantean la importancia de estos Otros mencionados?

Vemos las dos caras de las estructuras de dominación. Los dos lados de la misma moneda. “Y el mayor será como el menor” (Lc 22, 26). Lohfink sostiene que “Jesús exige, pues, a sus discípulos [y discípulas] un comportamiento recíproco completamente distinto al habitual a la sociedad. En otras palabras: Jesús exige una sociedad de contrastes”⁶⁰. La doble personalidad de aquellas estructuras de dominación se mueven desde nuestras estructuras filogenéticas hasta nuestras más secretas emociones. Esa otra cara de la estructura, la más fácil de combatir, de enjuiciar, de condenar, de censurar, la estructura de dominación de ese Otro–

59 Gr. Fuerza

60 Lohfink, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao, 1986, p.60.

persona es incómoda a nuestras seguridades e instalaciones bajo cualquier circunstancia.

De nada vale cualquier esfuerzo de transformación si dentro de sí encierra el egoísmo, el deseo de control y la manipulación de los poderes *de facto* o *de jure* como mecanismos de protección de esquemas mentales excluyentes y dogmáticos. La solidaridad como poder y el poder de la solidaridad son los elementos sin el cual todo principio crítico o conductista se vería destinado al ostracismo y la falencia histórica. El principio de la solidaridad y la alteridad trasciende cualquier espejismo de poder basado en la temporalidad del prestigio, la seguridad y la arrogancia del servilismo como actitud y comportamiento desempoderado.

Hacemos eco de lo referido por el Proyecto “Nuevo Paradigma” que a su vez se apoya en Rölíng⁶¹,

La participación [y la solidaridad son] quizá [los] únicos medios con que cuenta la humanidad para construir la sostenibilidad que pueda revertir la vulnerabilidad generalizada que hoy destruye nuestro planeta. La dimensión institucional del desarrollo está constituida por el conjunto de sus reglas del juego, que lo hacen vulnerable o sostenible. Sin esta comprensión se vuelve prácticamente imposible negociar un diagnóstico a través del cual la mayoría se convence de la necesidad de superar las reglas de la vulnerabilidad y de construir las premisas de la sostenibilidad, un desafío que no se puede lograr con el argumento de la autoridad, sino con la autoridad del argumento, lo que requiere diálogo y, por lo tanto participación. Solo la acción colectiva puede salvar la especie humana y el planeta⁶².

61 Rölíng, N. “Gateway to the Global Garden: beta/gamma science for dealing with ecological rationality”, Guelph (Canada), 2000, s/p.

62 Salazar, L., J. de Souza Silva et al. “La dimensión de participación en la construcción de la sostenibilidad institucional” en *Serie Innovación para la Sostenibilidad Institucional*

Creemos que el camino [método] de la violencia, el poder mal direccionado y la insensibilidad eliminan los sueños de liberación integral transformándolo en pesadillas de odios, pugnas y rivalidades. Soñar con modelos sociales participativos nos exige ubicarnos en la línea de las bienaventuranzas en donde solo a partir del Otro – persona se podrán construir experiencias de convivencia pluri-étnicas y pluri-culturales realmente sostenibles.

Desde la dignificación de la creación y del Ser humano aquellas imágenes de Dios deterioradas y desacreditadas podrían transitar el difícil y comunitario camino de la reparación, la restitución, el perdón, la justicia y equidad, descubriéndonos y descubriendo en el rostro del Otro – persona aquello que hay en mí que aún necesito reconocer, aceptar y transformar, caso contrario, ahora sí, todo nuestros nobles proyectos serán solo una triste y lamentable montaña de falacias.

Como señaló Ocampo haciendo eco de Blanca Castilla⁶³,

La existencia humana es apertura hacia el “otro” y ese “alter” con el que se relaciona es un “sí mismo” con una estructura análoga a la propia. Entre varón y mujer la apertura es también análoga, no idéntica ni radicalmente distinta, aunque cada uno se expresa enriqueciendo al otro, uno como “apertura hacia fuera” y la otra como “apertura hacia dentro”: “la persona varón se podría describir, entonces como ser-con-desde, o coexistencia-desde, y a la mujer como ser-con-en, o coexistencia-en⁶⁴.

nal. San José, 2001, p.146.

63 Castilla, Blanca. “Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI” en *Por un feminismo de la complementariedad*. Madrid, 2002, s/p.

64 Ocampo, Jiménez y Alicia María. “Paradojas de la Otredad”. Revista *Ixtus, espíritu y cultura*. Ella y él, las paradojas de la otredad, Cuernavaca, 2006, pp.50 - 65.

Desde las primeras líneas de este artículo hemos transitado un camino con diversos senderos por recorrer, ver, juzgar y actuar. En este método puesto e impuesto por la tecnología academicista se nos señala hacia dónde deben dirigirse nuestras reflexiones, miradas, y percepciones. Si se opta por no transitar el camino del juzgar, actuar, y ver estaríamos trastocando la nomenclatura metodológica bajo pena de caer en descrédito. Ocampo (2002) propone el camino de la analogía, la analogía sugiere el camino de la analéctica y la analéctica a su vez, sugiere el camino de la inclusión solidaria. El encuentro del Otro— persona en medio de la creatividad del caminante que no entiende de posiciones ni imposiciones, solo de movimientos: hacia adentro y hacia afuera. Movimientos que no entienden de tronos de privilegios sino de mesas solidarias. ¿Y, si en nuestro camino (método) se nos cruzan los tronos y truenos del poder o nos cruzamos por sus caminos (método)?

La teóloga Janet May⁶⁵ señala:

La convivencia de Jesús con sus discípulos [y discípulas] nos enseña que las comunidades están fortalecidas por la bendición de Dios. Pero, aún así, las comunidades, igual que los seres humanos, son capaces de equivocarse en sus decisiones. A esto lo llamamos “pecado social”. Dios también les da visión y fuerza a las comunidades para que puedan corregirse, para que puedan cambiar y para que vuelvan a la práctica de la justicia⁶⁶.

El camino (método) de Jesús es analécticamente contextual. Hemos visto líneas arriba una ética de vida que se adapta a las circunstancias, a los diferentes contextos. “El que quiera ser el primero sea el servidor de todos...” Mc 10, 43 BJ. Una Ética

65 Docente en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), San José, Costa Rica.

66 May, Janet W. *Corporeidad: Una reflexión ético-teológica*. 1ª ed. San José, 2010, p.51.

contextual que se contextualiza en cualquier contexto. El camino seguido por Horkheimer, Adorno, Mora, Mead, Foucault, Dussel, Ellacuría, Marx, Celia, Silvia, Janet, Juana...nos exigió delimitar desde el principio ser claros en nuestro punto de partida y llegada. No se puede llegar a puerto seguro si no se sabe qué rumbo seguir.

El camino desde el Otro–persona es hacia nosotros mismos. Es la paradoja de las inversiones de sentido que Jesús nos invita a navegar. La brújula del reino de Dios tiene los puntos cardinales “volteados de cabeza”. Todos los autores referidos tuvieron su norte y sur de análisis y de síntesis, de negación, y de negaciones de las negaciones. Jesús nos propuso una dirección que parte desde el (*factum*) Otro – persona para llegar (*ad quem*) a nosotros y de allí caminar juntos contextualizándonos inclusivamente.

Janet May⁶⁷ haciendo eco del teólogo Roy May⁶⁸ nos recuerda:

El contextualismo tiene que ver con relaciones y funciones, más que con normas y reglas. Esta es una ética relacional. A diferencia de otros tipos de razonamiento moral, se preocupa por los sujetos específicos y se interesa por la persona y la comunidad. No es abstracta, parte de realidades concretas. Insiste en que las realidades concretas, o sea, el contexto mismo, son éticamente significativas⁶⁹.

Paradójicamente consideramos que la puerta de entrada al espacio (sin paredes) del modelo inclusivo de Jesús no es una puerta propiamente dicha. Jesús se rió de los que pensaban en

67 *Ibidem*, p.65.

68 Académico catedrático y Director de la Escuela de Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), San José, Costa Rica.

69 May, Roy H. *Discernimiento Moral: Una introducción a la ética cristiana*. San José, 2004, p.65.

que las cosas eran aquellas que su nombre señalaba. Todo por el contrario, estuvo claro para las tradiciones que Jesús se llamó así – o fue la manera que las comunidades calificaron a Jesús – como pan, puerta, vid, verdad, camino, sembrador, luz, etc. Las tradiciones del oficialismo político – religioso no estuvieron capacitados para desentrañar el significado del símbolo aplicado desde la perspectiva de la periferia. Jesús nos invita al encuentro inclusivo a través del símbolo encarnado en la realidad. El pan como puerta de entrada al espacio de convivencia solidaria. Al compartir, el partir el pan con los Otros–personas es el camino (método) al Camino (vida) inclusivo de la convivencia en el espíritu del reino de Dios.

Roy May concluye señalando: “Frente a esto [...] hemos de asumir una actitud caracterizada por: El reconocimiento de lo diferente, que es descubrir al otro y a la otra persona o mejor dicho, permitirse ser ‘descubierto’ por el otro y la otra (frente a la imposición arrogante)”⁷⁰.

Conclusiones generales

Hoy la creación en su conjunto se debate entre la autodestrucción y la preservación de su existencia. La polarización del mundo entre los que tienen el control político –económico y los descontrolados económica y políticamente, incrementa y ahonda las brechas entre los empoderados a partir del des-empoderamiento de las mayorías excluidas en el planeta por razones de etnia, confesión religiosa, orientación sexual, *status* económico y de conciencia. Al otro lado del charco nos encontramos con las fuerzas socio –económicas y políticas que manejan el poder institucionalizado desde sus diferentes fracciones (familia, iglesia,

70 May, Roy. “Una respuesta desde la ética”. *Revista Vida y pensamiento* 28, N°1 (Enero-Junio) San José, 2008, pp. 25-28.

Estado, medios de comunicación y las corporaciones financieras) brindándonos siempre un panorama de confrontación social.

Esta realidad nos demuestra la trampa en la cual se ha visto envuelto el mundo: reinar a partir de la acumulación y la fragmentación del ser humano y la creación en su conjunto. El espejismo de la inmortalidad basada en el poder absoluto, sus expresiones históricas registradas desde las monarquías, imperios, reinados y gobiernos totalitarios de toda índole sistemas que empujaron estas formas de administración y gobierno público al totalitarismo y abuso del poder como modelo de gestión política. Propuestas teóricas y prácticas como la teoría de la Escuela de Frankfurt y los aportes de la psicología conductista – social las cuales objetaron los métodos de organización social y de construcción de pensamiento basado en la supremacía de la razón sobre el afecto y la supremacía del sujeto sobre el objeto arbitrariamente confrontados.

Por razones que escapan a los objetivos de la investigación no hemos abordado otras propuestas disciplinarias como la psicología transpersonal de Gustavo Jung (1875-1961), la logoterapia de Viktor Emil Frankl (1905-1997) o la psicología histórico-cultural de Lev Semionovich Vigotsky (1896-1934) entre otros aportes de los siglos XIX y XX. Todas ellas son contribuciones, las cuales estamos seguros continúan aportando nuevos caminos (métodos) de sensibilización epistemológica en nuestro ejercicio teológico.

Nos hemos movido - en el trascurso de este trabajo- entre diversas realidades psico- sociales multipolares (no tan solo bipolares). Hemos visto cómo la anulación del contrario y su asimilación a la totalidad (hegemónica) han hecho posible crear un mundo compartimentado, sesgado, dividido por muros mentales (ideológicos) que suplantaron las divisiones y límites fronterizos de

otrora. Hemos incidido que la dialéctica como método de confrontación y división en pro de la unidad es el camino que contribuirá a que las separaciones y esclerosamientos del ser humano consigo mismo y la creación en su conjunto, se intensifiquen contribuyendo con el incremento de acciones inicuas basadas en el poder económico, político, tecnológico y la manipulación ideológica (socialista o capitalista). Como muy claramente señala Boff, “en el mundo todo es dialéctico; pero no porque lo hayan dicho Hegel o Marx, y antes de ellos el presocrático Heráclito, sino porque ésa es la ley de las cosas, regida por el caos y por el cosmos, por lo sim-bólico (lo que une) y por lo dia-bólico (lo que desune)”⁷¹.

En nuestras reflexiones hemos pretendido rescatar elementos epistemológicos y metodológicos de propuestas como: la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en su análisis sobre la “Autoridad y la Familia” de Horkheimer⁷² y la teoría crítica sobre la autoridad de Adorno⁷³; la teoría del conflicto y la integridad de la corriente del conductismo social de Mead; la teoría de la Otredad y la analéctica según Dussel. Todos estos aportes fueron tejiéndose y tramándose en la búsqueda del espíritu que movilizó a Jesús de Nazaret a salir de sí en búsqueda y al encuentro del Otro – persona.

Son variadas las posibilidades de seguir profundizando el tema del poder como fuerza inclusiva en el modelo de convivencia que planteó Jesús el galileo. De una u otra forma, el tema del poder en la construcción de relaciones sociales será una constante en cualquier paradigma social desarrollado.

71 Cf. Boff, Leonardo. *Ética y moral*. Maliaño (Cantabria), 2004, pp.99-100.

72 Cf. Horkheimer, Max. *Studien Über Autorität und Familie*. Paris, 1936.s.e.; Horkheimer y Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, 1998.

73 Cf. Adorno, Theodor W. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, 1973; Adorno, T. *Mínima moralía*. Berlín, s.e. 1951.

La complejidad del tema al interior de las denominadas comunidades de fe, no es historia reciente. El poder, en sí, nace con el ser humano desde sus orígenes en todas sus luchas y búsquedas de adaptación, competitividad, expansión y sobrevivencia. Las contradicciones sociales al interior de instituciones religiosas y para religiosas, las tensiones, sus interminables luchas reivindicativas, oscurecen los principios de equidad y alteridad profesados en las bases éticas del judeo – cristianismo. La ideologización dialectico – instrumental de las relaciones sociales al haberse “vestido” de misticismo han hecho posible convertir en canon de fe construcciones teóricas de valor relativo en la medida que lo único invariable son los principios de justicia y equidad entre diferencias y otredades.

Ante la diversidad de caminos que Jesús pudo seguir, él optó por el camino que lo conducía en sentido opuesto a los caminos del poder del imperio y del templo. Los caminos de opción de Jesús no partieron de él sino del Otro miserable y excluido del sistema. La humanidad fue su punto de partida y de llegada, su punto de encuentro y espacio de desencuentros. Haber volado sobre la historia de algunas perspectivas acerca de las relaciones de poder y los modelos de convivencia jerarquizados nos ha abierto la posibilidad de seguir el camino de la investigación que plantee la inclusión como estilo de vida, como principio de convivencia. Es más que un reto, es un Camino (vida) que recorrer.

Retados por la realidad de descubrir que la misma fuerza que dió a luz al oprimido, dió a luz al opresor. Fuerza de vida, sopro divino. Ambos salidos de la misma fuente de inspiración, del mismo camino donde de principio a fin el punto de partida fue el Otro – persona preferente el excluido y empobrecido de la historia. “Los hijos del trueno” hicieron de la familiaridad con Jesús y el conocimiento de la verdad la posibilidad de acceder a niveles

sociales de privilegio. La fuerza del trueno se volcó contra ellos mismos, la fuerza implacable del otro sentido del trueno lo enseñó Jesús desde su inclusiva manera de amar a partir del compartir el pan y conocerse desde el Otro–persona. La fuerza del trueno se volcó contra ellos mismos, la fuerza implacable del otro sentido del trueno lo enseñó Jesús desde su inclusiva manera de amar a partir del compartir el pan y conocerse desde el Otro – persona. Finalizamos con lo dicho por E. Schillebeeckx como síntesis del camino (método) propuesto y el Camino (vida) transitado en la presente reflexión convertida en investigación:

El conocimiento es poder; pero el poder en manos de una libertad no liberada, del afán de poder, del egoísmo personal o colectivo y de la propia seguridad, es esencialmente un camino hacia la ruina [...] Es una de las tareas de la teología salvaguardar la fe y la esperanza en una fuerza salvífica liberadora y amante del hombre (sic), que vencerá al mal. Por ello, la teología se revuelve contra todo pensar depresivo, aun cuando los teólogos, como todos, estén plenamente convencidos de que vivimos en una mezcla desazonadora de sentido y sinsentido⁷⁴ (1995, 25 – 26).

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1973.

_____. *Mínima moralía*. Berlín, s.e. 1951.

Aguirre, Rafael y Antonio Rodríguez. *Evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles*.

Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

74 Schillebeeckx, Edward. *¿Los hombres relato de Dios?* Salamanca, 1995, pp.25-26. Ediciones Sígueme.

- Arraya-Guillén, Victorio. "El Dios de los pobres: Misterio de gracia y fidelidad". *Revista Siwô'*, N°. 2, 2009, pp. 123-160.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento. I. Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradition*, 2 ed. Forest Grove: International Scholarly Book Services, 1968.
- Castilla, Blanca. "Lo masculino y lo femenino en el siglo XXI" en *Por un feminismo de la complementariedad*. Madrid, s.p., 2002.
- Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Castoriadis, Cornelius. *El mundo fragmentado*, Uruguay: Altamira, 1993.
- Codina, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación, Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- Filosofía Ética Latinoamericana, De la erótica a la pedagógica*. Distrito federal: Editorial Edicol S.A, 1977.
- 1492 *El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores - Centro de Información para el Desarrollo- CID, 1994.
- Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.
- Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta S.A, 1990.
- Gerhardsson, Birger. *Prehistoria de los evangelios*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1980.
- Gutiérrez, Gustavo. "Apuntes para una teología de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad*. Año VIII. N°25, p.8, 1970.
- Beber de su propio Pozo*. Lima: CEP, 1983.
- Horkheimer, Max. *Studien Über Autorität und Familie*. Paris, s.e., 1936
- La función de las ideologías*. Madrid: Taurus ediciones, S.A., 1966.
- Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores S.C.A. 1ra. Ed.

- Traducido, 1968. y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta. S.A., 1998.
- Jamieson, Roberto, A.R. Fausset y David Brown. *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*. Tomo II: El Nuevo Testamento. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 2002.
- Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Editorial Arte y la Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- May, Janet W. *Corporeidad: Una reflexión ético-teológica*. 1ªed. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 2010.
- May, Roy H. *Discernimiento Moral: Una introducción a la ética cristiana*, edición ampliada. San José: DEI, 2004.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Editorial Arte y la Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Mesters, Carlos. *Con nosotros esta y no le conocemos. Encuentros con la biblia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Millán-Puelles, A. "Sobre la posibilidad de una metafísica clásica" en "Atlántida" 6:309-311, 1968.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A., 1998.
- Ocampo Jiménez y Alicia María. "Paradojas de la Otredad" en *Ixtus, espíritu y cultura. Ella y él, las paradojas de la otredad*, Cuernavaca, 50 – 65, 2006.
- Ortmann, Dorothea et al. *El aporte de los cristianos en el Perú para el Proceso de Reconciliación: una Mesa teológica apoyando el proceso de reconciliación nacional*, Octubre, Lima, Perú. Preparado por: Asociación Paz y Esperanza y Comisión Episcopal de Acción Social (Lima), 2001.
- Pikaza, Xabier. *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.
- Lohfink, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao: Editorial Desclée de Brower, 1986.
- López, Quintás, A. *Metodología de lo suprasensible. Descubrimiento de lo superobjetivo y crisis del objetivismo*, Madrid: Editora Nacional, 1963

- Röling, N. »Gateway to the Global Garden: beta/gamma science for dealing with ecological rationality”, 8a Conferencia Annual “Hoper”, impartida por el autor en la Universidad de Guelph, Canadá, 2000.
- Salazar, L., J. de Souza Silva, J. Cheaz y S. Torres. “La dimensión de participación en la construcción de la sostenibilidad institucional” en *Serie Innovación para la Sostenibilidad Institucional*. San José: Proyecto ISNAR “Nuevo Paradigma”, 2001.
- Sobrino, Jon “Comunión, conflicto y solidaridad eclesial” en Ignacio Ellacuría 1990, 217-243.
- Schillebeeckx, Edward. *¿Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Theissen, Gerd. *Colorido local contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- Trevijano Etcheverría, Ramón. *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.
- Vargas, José Luis. “Entre la mediación y la provocación. Movimientos sociales y privilegio de los conflictos en los medios de comunicación del sur andino peruano” en Erick Tejada Sánchez 2009, 119-128, 2009.
- Villagrasa, Jesús. “La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles”, *Alpha Omega*, VII, n° 1, 17-46, 2004.
- Zuntz, G. *Wann wurde das Evangelium Marcz geschrieben?* Tubingen: (ed), Markus-Phzlogge (WUNT 33), 1984.