

La paz como un signo de estos tiempos. La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz

RESUMEN

Esta ponencia forma parte del primer Panel Inaugural del II Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas “Espacios de Paz”, realizado del 28 al 31 de marzo de 2016. Se aborda el tema de la paz como signo de estos tiempos desde tres claves: el contexto latinoamericano, la centralidad de la violencia en los estudios sobre la paz y su relación con las mujeres como constructoras de paz y víctimas de violencia. La reflexión se organiza en dos partes: primero, se analiza el discernimiento teológico-pastoral sobre la paz realizado por la Conferencia de Medellín, en un contexto de subdesarrollo e injusticia caracterizados como violencia institucional y pecado estructural; además, se mencionan en forma breve los desafíos de reconciliación que plantearon los procesos de transición que siguieron a los gobiernos militares y a los conflictos armados internos. En la segunda parte, se enfocan algunos valores y esferas de la paz y la violencia –personal, estructural y cultural–, para considerar el concepto secular y cristiano de “pacificación” (*peacebuilding*) y los aportes teóricos y prácticos de las mujeres en la construcción de la paz en contextos de violencia.

Palabras clave: paz, signos de los tiempos, violencia, pacificación, artesanas de paz

PEACE AS A SIGN OF PRESENT TIME. LATIN-AMERICAN CHURCH IN THE PRESENCE OF VIOLENCE AND THE CONTRIBUTIONS OF WOMEN AS PEACEMAKERS

ABSTRACT

This report is part of the first Opening Panel of the 2nd Congress of Latin-American and German theologians, named “Spaces of Peace”, carried out from the 28th through the 31st of March, 2016. It presents the theme of peace as a sign of the present time, from three standpoints: the Latin-American context, the centrality of violence in the studies on peace and its relation to women as peacemakers and victims of violence. The reflection is organized in two parts: firstly, the theological pastoral discernment

of peace made by the conference of Medellín is analyzed in a context of underdevelopment and injustice characterized as institutional violence and structural sin. It also briefly mentions the challenges for reconciliation that were posed by the transition processes that followed the military governments and the internal armed conflicts. Secondly, some of the values and areas of peace and violence are focused on (in the personal, structural and cultural levels) in order to consider the secular and Christian concept of peace building and the theoretical and practical contribution of women in the construction of peace in a violent context.

Key words: Peace, Signs of Times, Violence, Peace Building, Peacemakers

El 12 de febrero de 2005, Dorothy Stang fue sorprendida por dos varones mientras iba de camino a una asamblea de pequeños campesinos en las cercanías de Anapu, en la zona amazónica de Brasil. Ellos le preguntaron si iba armada y ella respondió, sacando la Biblia que llevaba en su bolsa, que ésta era su única arma y comenzó a leer las bienaventuranzas: “Felices los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). Esas fueron sus últimas palabras porque uno de sus perseguidores le disparó tres tiros a quemarropa y su cuerpo cayó al suelo.¹ Ella luchaba contra la deforestación ilegal del bosque y la explotación a los campesinos; su martirio la presenta como una auténtica “artesana de la paz”, como una cristiana que vivió y actuó inspirada por una espiritualidad de la no-violencia activa.

Con la imagen de su rostro, quiero presentar la cuestión de la paz como un signo de estos tiempos, en este panel de apertura al II Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas. Como perspectivas de lectura asumo el contexto latinoamericano, la violencia como concepto central en los estudios sobre la paz y su relación con las mujeres como constructoras de paz y víctimas de violencia. Para desarrollar la reflexión, presento primero el discernimiento teológico-pastoral sobre la paz realizado por la Conferencia de Medellín, en un contexto de subdesarrollo e injusticia caracterizados como violencia institucional y pecado estructural; además menciono en forma breve los desafíos de reconciliación que plantearon los procesos de transición que siguieron a los gobiernos militares y a los conflictos armados

1. Cf. A. LANGENHORST; J. MEIER; S. REICK (eds.), *Mit Leidenschaft leben und glauben. 12 starke Frauen Lateinamerikas*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 2010, 57-78.

internos. En la segunda parte, inspirada en algunos estudios de Lisa S. Cahill, me circunscribo a algunos valores y esferas de la paz y la violencia –personal, estructural y cultural–, para considerar dos aspectos: el concepto secular y cristiano de “pacificación” (*peacebuilding*) que se orienta a la transformación de conflictos de larga duración y a la construcción de una paz sostenible² y los aportes teóricos y prácticos de las mujeres en la construcción de la paz en contextos de violencia. Para concluir, ensayo una síntesis del tema desde la óptica de una teología de los signos de los tiempos y las prácticas de espiritualidad al servicio de la paz y la pacificación como expresión de la esperanza.

1. La paz como signo de estos tiempos en América Latina

“La «violencia» es un fenómeno típicamente latinoamericano”, afirmó Pierre Bigo en 1968.³ En realidad, se estaba refiriendo al tema que captó la atención del episcopado latinoamericano reunido en Medellín llevándolo a decir que “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” y a exhortar “a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina”.⁴ Éste fue el contexto regional en el cual tuvo lugar la recepción creativa del Concilio Vaticano II, en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Este “pequeño Concilio”,⁵ como lo llamó Jorge Mejía, fue el resultado de una reflexión que maduró entre 1966 y 1968 a través de diversas reuniones y documentos impulsados por el CELAM.⁶ El horizonte temático de este período estuvo marcado por *Populorum Progressio*, que

2. Cf. R. SCOTT APPLEBY, “Peacebuilding and Catholicism. Affinities, Convergences, Possibilities”, en: R. SCHREITER; R. SCOTT APPLEBY; G. F. POWERS (eds.), *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2013, 3-22.

3. P. BIGO, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio” - Bogotá - Medellín)”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 574-578, 574. Éste texto –que sigo en mi lectura– está disponible en línea: http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/1968/n174_574.pdf [consulta: 16.02.2016].

4. DOCUMENTO PAZ (II), en: MEDELLÍN - CONCLUSIONES, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, Secretariado General del Celam, 1990, 54, N° 15. En adelante, MD II.

5. J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, *Criterio* 1550 (1968) 651-653.

6. Cf. V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en

para Dom Hélder Câmara fue “decisiva en nuestra lucha por el desarrollo”.⁷ En la fase preparatoria de la conferencia fue particularmente importante el Documento de Base (DB), elaborado en junio de 1968 con el aporte de Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo como peritos; fue determinante que entre sus orientaciones se encontrara el método pastoral de *Gaudium et spes* y su perspectiva de los signos de los tiempos.⁸ En efecto, la Conferencia de Medellín representó el momento de “consagración” del método inductivo e inauguró, desde las Ponencias de E. Pironio y M. McGrath, un estilo teológico-pastoral latinoamericano orientado hacia el discernimiento de la historia.⁹ Los grandes temas de discusión fueron las cuestiones del desarrollo y la justicia, la no-violencia y la paz, la educación y la pobreza; aunque el punto crítico fue la violencia, como lo pusieron de manifiesto los Discursos de Apertura y los Documentos Finales de esta Conferencia, en especial la respuesta formal dada en el Documento Paz.¹⁰

1.1. La preocupación por la violencia institucionalizada y revolucionaria

En la fase preparatoria de Medellín, se hablaba en realidad de dos violencias: una radical, menos visible e interpretada como injusticia y otra derivada, entendida como resistencia frente a la violencia que se opone a la dignidad humana.¹¹ La primera forma de violencia se llamó a veces “pasiva”, sufrida por las víctimas de la injusticia y tam-

Medellín. Lectura interpretativa del proceso que llevó a la temática de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150. En el presente artículo profundizo lo referente al Documento Paz, considerado clave en esta asamblea.

7. Cf. D. H. CÂMARA, “Impaciencia por cambiar”, en: *Para llegar a tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1971, 45-50, 45. Ha sido reconocido el aporte de H. Câmara sobre el desarrollo en la preparación a Medellín.

8. Cf. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, 400.

9. Cf. SCATENA, *In populo pauperum*, 476ss; C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”, en: V. R. AZCUY; C. SCHICKENDANTZ; E. SILVA (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 53-87.

10. Dos textos de referencia de distintos períodos son H. PARADA C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, Santiago, Secretaría de Estudios de I.S.A.L., 1973, 51ss y SCATENA, *In populo pauperum*, 374ss.

11. Cf. I. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, en: IV SEMANA DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Buenos Aires/Bilbao, Guadalupe/ Mensajero, 1969, 259-307, 263-264.

bién “instalada” o “institucionalizada”, para expresar su carácter permanente e institucional. En cuanto al segundo modo de violencia, se exigía distinguir entre la doctrina tradicional sobre la “insurrección legítima” en condiciones estrictamente limitadas –tiranía evidente y prolongada– y la violencia como “estado permanente de guerrilla” fuera de estas condiciones. Ya en su encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI había tratado sobre esta segunda forma de la violencia en relación explícita con la enseñanza tradicional: “la insurrección revolucionaria –salvo en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor” (PP 31). Para designar el proceso, cuya legitimidad se afirma expresamente en un caso, Pablo VI no usa la palabra “violencia”, sino “insurrección revolucionaria” –literalmente levantamientos y sediciones–. La violencia fuera de estas condiciones estrictas y de forma permanente constituye una “tentación” y es siempre un mal. ¿Cómo se retomó esto en Medellín?, ¿en qué estuvo la novedad?, ¿qué fue lo propio latinoamericano?

La presencia de Pablo VI en Bogotá para la II Conferencia de Medellín representó un firme llamado a rechazar la tentación de la violencia como respuesta a la injusticia: en sus cuatro alusiones sobre el tema, pidió a los sacerdotes transformar las angustias del pueblo en energía pacífica, exhortó a los campesinos a no poner la confianza en la violencia ni en la revolución, declaró que la violencia “no es evangélica ni cristiana” y afirmó de forma programática que “ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad”.¹² Un intérprete lo resumió así: “los tres discursos del papa Pablo VI fueron dirigidos con precisión en contra de la «revolución» y fueron aplastantes”.¹³ Se llegó a pensar que él no percibió la presencia generalizada de la violencia pasiva o institucionalizada, pero su omisión del caso de la insurrección revolucionaria en condiciones particulares también se leyó como una voluntad de poner freno al ímpetu revolucionario vigente en América

12. Cf. PABLO VI, *Discursos y Alocuciones en el Congreso Eucarístico*, Bogotá, Paulinas, 1968, 20-26.

13. Cf. S. SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981, 62-63.

Latina. Sin duda, el momento que se vivía era delicado, en relación a la vida de la Iglesia.

En su Discurso Inaugural a la Conferencia de Medellín, Mons. Brandao, Presidente del CELAM, amplió el análisis al afirmar que no se debía aceptar ni la violencia armada ni la “violencia pasiva” sufrida por las víctimas.¹⁴ De modo semejante argumentó el Documento Paz, al denunciar que la injusticia conspira contra la paz y hace nacer la “tentación de la violencia” y exhortó a todos los miembros del pueblo cristiano a asumir la “promoción de la paz” (DM II, 1.16). Medellín puso nombre al pecado estructural de la injusticia y planteó el desafío de no caer en la tentación de otra violencia, sino de comprometerse con la paz.

1.2. El Documento Paz de Medellín o el fruto de un discernimiento colegiado

Entre los dieciséis Documentos Finales, se coincide en señalar a los de Justicia, Paz y Pobreza como los de mayor impacto. Estos tres documentos proporcionaron un análisis de la situación social de la región: denunciaron la injusticia considerándola como pecado grave y violencia institucionalizada y afirmaron su compromiso con la promoción de la paz.¹⁵ En fidelidad al Pacto de las Catacumbas, se comprometieron con el anuncio de la liberación y la solidaridad con los pobres, poniendo las bases de la opción preferencial por los pobres –que se explicitará unos años más tarde y se oficializará en el Documento de Puebla–.¹⁶

Con todo, los teólogos afirman que el Documento Paz fue “el más contundente de todos”, porque en él “se hace un diagnóstico extremadamente osado de la situación social del continente”.¹⁷ Es el documento “que revela un análisis más global y al mismo tiempo más estruc-

14. A. BRANDAO VILELA, “Discurso Inaugural en Medellín”, en: SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, México, Librería Parroquial, 1976, T I, 61-70, 64.

15. Cf. MD I, 1; II, 1.16; XIV, 7.9; C. SMITH, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1994, 212.

16. Cf. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, 259-307; E. PIRONIO, “Reflexión teológica en torno a liberación”, en: *Escritos Pastorales*, Buenos Aires, BAC, 1973, 67-97.

17. C. BOFF, “La originalidad histórica de Medellín”, 8-9, en línea: <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm> [consulta: 11.02.16].

tural de la realidad” y “que ofrece la fundamentación teológica más seria”;¹⁸ cabe recordar que Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo acompañaron como peritos la redacción de este documento. En consonancia con *Populorum Progressio*,¹⁹ el Documento Paz comienza con la cita de una afirmación central de esta encíclica: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 87); pero agrega, como recepción contextual, que “el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La meta era el desarrollo integral y la pregunta que seguía era el *cómo* lograrlo, lo cual pedía un discernimiento en un contexto difícil.²⁰ La lectura de los tiempos suponía denunciar la injusticia, que era una amenaza contra la paz y afrontar esta violencia haciendo un llamamiento a los responsables (cf. II, 2-13.17). La paz, para no ser ilusoria, exigía “crear un orden social justo” (II, 20). Justicia y paz son inseparables; la injusticia conspira contra la paz, porque incita a la violencia.

Por tanto, la afirmación de la paz implicaba sostener un compromiso de no violencia frente a la injusticia. La acción de la no violencia en América Latina fue la respuesta a la “tentación de la violencia” (cf. PP 30; MD II, 16); la propuesta de la paz significaba un compromiso *activo* de construcción de la justicia. Hélder Câmara sostenía que la injusticia despertaba “una tentación de radicalismo y de violencia” ante la imposibilidad de salir del subdesarrollo, “una tentación grave” por la responsabilidad e indiferencia de los poderosos, que llevaba a intentar una “acción no-violenta” por tres razones: para arrancar de la violencia a las personas cuya paciencia encuentra un límite; presionar de forma legítima y democrática; proceder a la acción no-violenta para no quedar en la vaguedad.²¹ Respondiendo al *cómo*, Dom Hélder agregaba: “para liberarnos de la violencia insta-

18. R. ANTONCICH, “El Tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974”, *Medellín* II, 1 (1976) 6-35, 26.

19. Cf. D. H. CÁMARA, “Acción no-violenta en América Latina”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 579-583; G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 445-458, 453.

20. Cf. L. GERA, “Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas”, en: en: V. R. AZCÚY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007, 869-890, 888s.

21. Cf. D. H. CÁMARA, “Injusticia a escala mundial”, en: *Para llegar a tiempo*, 13-23, 17.

lada, sin recurso de violencia armada, sólo basta la acción positiva, audaz, dinámica y eficaz de la no-violencia”, que debe acompañarse de formación y coordinación.²² La no violencia activa es la respuesta pacífica a la violencia pasiva o institucionalizada. ¿La no violencia fue el nuevo nombre de la paz en la América Latina y el Caribe del tiempo de Medellín?

La temática de la paz surge en Medellín como respuesta a la crítica situación de violencia que marcaba la realidad de América Latina a fines de los años sesenta.²³ El magisterio no poseía todavía una elaboración teológica sobre el asunto; la referencia en este punto era sin duda *Populorum Progressio*, tanto en su fórmula sobre *la injusticia que clama al cielo* que resumía muy bien el estado de violencia en que se encontraba la mayoría de la humanidad como con respecto a la *tentación de la violencia que debía ser superada*. El punto dilemático, en la II Conferencia, fue el relativo a la “insurrección revolucionaria” (PP 31), que Pablo VI omitió en sus discursos al mismo tiempo que condenó la violencia y la revolución sin distinguirlos.²⁴ Por su parte, el Documento sobre Paz diferenció entre la “violencia institucionalizada” y la reacción ante ella como “tentación de la violencia” y se comprometió claramente a la “promoción de la paz” (DM II, 16). Sobre la paz –siguiendo la enseñanza de GS 78– declaró que ella es “obra de la justicia”, “quehacer permanente” y “fruto del amor” y, en relación con las bienaventuranzas, afirmó que “el cristiano es un artesano de la paz” (cf. Mt 5,9) y eso pide enfrentar la injusticia (II, 14).²⁵

El fruto del discernimiento colegiado en Medellín fue orientar a la no violencia en un contexto de violencia institucionalizada y revolucionaria; de este modo se afirmó la paz como signo de los tiempos. En los documentos de Medellín²⁶ y en los años siguientes, el planteo del desarrollo fue dejando paso a la perspectiva liberacionista; la libe-

22. CÁMARA, “Acción no-violenta en América Latina”, 580-581. Este texto fue escrito en abril de 1968.

23. “Si la violencia es omnipresente en la vida humana en todos los lugares, no hay duda que es en el Tercer Mundo donde se presenta hoy con mayor urgencia”. ELLACURIA, “Violencia y cruz”, 262.

24. G. FARRELL sintetizó así la enseñanza de la PP 31: “Pablo VI se define por la reforma y contra la revolución”, cf. *Doctrina Social de la Iglesia*, 132.

25. La Conferencia Episcopal Argentina trató el tema de la paz en el Documento V de San Miguel.

26. Cf. DM I, 4; X, 2; XIV, 2.

ración fue entendida en sentido político, como liberación de la estructura del dominio neocolonial.²⁷

1.3. *Desafíos y condiciones de la reconciliación*

El transcurso de la década que siguió a Medellín y la realización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, no exenta de tensiones, ayudaron a madurar los grandes temas emergentes y las bases de una eclesiología fundamental, como lo mostró Lucio Gera en un escrito magistral.²⁸ La situación de pobreza se agravó y la frecuencia e impunidad de los conflictos armados internos y las dictaduras aumentó lesionando sobre todo los “derechos de los pobres”.²⁹ Los procesos de violencia institucionalizada en las formas de la detención, tortura y desaparición de personas, masacres u otras formas históricas de violación de derechos humanos fueron planteando nuevos dilemas y desafíos para la teología y la praxis de la Iglesia. La reflexión sobre la violencia, primero centrada en la injusticia y la revolución, debió afrontar entonces el desarrollo de lo que algunos llamaron una teología de la reconciliación.³⁰ La mayor sensibilidad internacional hacia los derechos humanos desde fines de los años 70 y la emergencia de la sociedad civil fueron impulsando cambios paulatinos que se expresaron en la presencia de las Comisiones de la Verdad, cuya implementación se concretó en una serie de países en la década de los 80 para enfrentar su pasado violento. Estas Comisiones han colaborado con los procesos de reconciliación en la medida en que han representado una forma de reconocimiento para las personas, los familiares

27. Gustavo Gutiérrez explicitó esta perspectiva en “Hacia una teología de la liberación” en el Servicio de Documentación de la JESI (Montevideo, 1969) y se reeditó en Lima, 1970. Cf. E. DUSSEL, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, *Nuevo Mundo* 2 (1971) 187-204, 196-198.

28. Cf. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, en: AZCUY; CAAMAÑO; GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera II*, 297-364.

29. E. LIRA, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000, 33. La autora refiere textos de G. Gutiérrez citados por J. ALDUNATE; L. BOFF; J. UNDURRAGA; A. PEREZ ESQUIVEL; OTROS, *Derechos humanos, derechos de los pobres*, Santiago, Ediciones Rehue, 1989, 161-162.

30. Cf. LIRA, *Las suaves cenizas del olvido*, 34-40. La autora menciona a José Aldunate, Tony Mifsud, José Comblin y Robert Schreiter, quien mantuvo estrechas relaciones con Chile en las décadas pasadas.

y la sociedad contribuyendo a la memoria de la verdad, pero sin duda su aporte no alcanza.³¹

El concepto “reconciliación” a veces puede suscitar discusiones que, en general, aluden a algunos malentendidos o abusos posibles como pretender imponer a las víctimas que perdonen o predicar el olvido sin verdad, arrepentimiento y justicia.³² Sin embargo, la reconciliación “individual” como camino de sanación para las víctimas y la reconciliación “social” como conjunto de acciones que impiden que se reproduzca la violencia o evitan que el pasado se repita, por más difíciles y limitadas que puedan resultar, no son caminos optativos, sino necesarios para el bien común.³³ En este sentido, Robert Schreiter habla de una “visión moral común” en relación con el concepto de “pacificación” (*peacebuilding*), que luego profundizaré. Además, el arraigo bíblico de la práctica del perdón y el don de la reconciliación los hacen irrenunciables para la teología y la vida de la Iglesia, llamada a anunciar el mensaje completo de la reconciliación con sus contenidos de verdad, justicia y perdón.³⁴ Esto no significa que la reconciliación sea un proceso simple y fácil; como toda realización histórica ella es siempre inacabada, pero “algún tipo de reconciliación imperfecta, limitada y ambigua es necesaria”.³⁵

¿Cómo entender la reconciliación social? En el caso de Perú, Cecilia Tovar sostiene que este proceso se entendió como el establecimiento de un nuevo pacto social entre peruanos y peruanas para restablecer la comunidad política fracturada; cuando una sociedad sensiblemente dañada por el conflicto armado interno puede contar con una perspectiva de salida se abre paso la reconciliación.³⁶ Salomón Ler-

31. Cf. V. STRASSNER, “Una mirada a las Comisiones de la Verdad. El trabajo por los Derechos Humanos en el Cono Sur”, en: M. ECKHOLT; S. LERNER FEBRES (eds.), *Ciudadanía, democracia y derechos humanos. Reflexiones en vista a la conmemoración del bicentenario de la independencia*, Quito, Abya-Yala, 2009, 61-93, 61. Ver los aportes de E. Lira sobre la responsabilidad de la sociedad en los procesos de reparación.

32. Cf. J. M. URIARTE, *La reconciliación*, Santander, Sal Terrae, 2013, 15-21.

33. Cf. R. SCHREITER, “La reconciliación global y sus exigencias”, en: C. TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú. Condiciones y desafíos*, Lima, CEP, 2007, 19-33, 20ss.

34. Cf. G. SÖDING, “«Padre, perdónalos...». El perdón «difícil» y la novedad de Jesús”, *Teología* 100 (2009) 447-464, en línea: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/padre-perdonalos.pdf> [consulta: 16.02.16]; URIARTE, *La reconciliación*, 49-77; R. J. SCHREITER, *The ministry of Reconciliation. Spirituality & Strategies*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999.

35. J. SOBRINO, “El cristianismo y la reconciliación: camino a una utopía”, *Concilium* 303 (2003) 95-106, 95. Citado en URIARTE, *La reconciliación*, 82.

36. Cf. TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 7-8.

ner, en ese mismo contexto, entiende por reconciliación la acción de restaurar vínculos violentamente quebrados; para la comunidad política, ella implica el desafío de buscar la verdad por medio del diálogo y la participación de las víctimas.³⁷ También desde lo vivido en Chile, Elizabeth Lira piensa que la reconciliación política requiere un nuevo pacto basado en el reconocimiento de los derechos humanos de todos –también los victimarios tienen derecho a un proceso–.³⁸

En un sentido teológico, partiendo de los presupuestos de la ética social cristiana, el argentino Lucio Gera vincula la reconciliación nacional a la paz civil, sea a nivel de la paz externa o sea a nivel de la paz interna; el autor da cuenta de la transición temática a la cual nos hemos referido antes: “el tema de la paz, hasta una fecha más reciente, ha sido presentado en su vinculación con la justicia –*opus justitiae, pax*– y sólo paulatinamente y en fecha más reciente, se ha ido integrando en él explícitamente el de la reconciliación, como camino hacia la paz”.³⁹ Su argumentación sigue la idea de la comunidad política y de la amistad civil como recíproca voluntad de bien entre los ciudadanos; cuando interviene la enemistad civil en las formas de desencuentro, violencia, represión y disolución social, queda planteado el desafío de la reconciliación que sólo puede darse en una reciprocidad del ofendido y del ofensor. La reconciliación plantea exigencias morales: ella es “un arduo desafío porque pretende introducir otra lógica, otra mentalidad, otro estado afectivo”, “requiere que se cese en la descabellada práctica de la violencia política, subversiva o represiva”.⁴⁰ La reconciliación supone verdad y libertad, justicia y amor, participación y diálogo; la justicia, sin negarse, se trasciende en el amor: “el amor es la raíz espiritual de la reconciliación y del perdón que ofrecemos a quien nos ha injuriado y dañado con acciones enemistosas”.⁴¹ Estas exigencias

37. S. LERNER, “Condiciones para lograr una reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 9-18.

38. E. LIRA, “Condiciones políticas y subjetivas en el proceso de reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 79-84.

39. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, en: AZCUY; CAAMAÑO; GALLI (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera II*, 133-166, 134. No puedo abordar aquí la importancia que ha tenido el tema en el magisterio del episcopado argentino, sobre todo desde el Documento “Iglesia y Comunidad Nacional” de 1981.

40. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 153.

41. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 160.

hacen que la reconciliación y la paz sólo se puedan dar en realizaciones históricas muy limitadas; no cabe la pretensión de la paz plena y perpetua.

La reconciliación supone afrontar la violencia en todas sus formas, desde el maltrato a hijos/as y niños/as hasta el extremo de la tortura, la detención, la desaparición y la muerte. Esto es muy complejo desde el punto de vista de las víctimas y sus familias; no alcanza para ellas con la respuesta personal, sino que se requiere un reconocimiento político.⁴² Como observa Robert Schreiter, ante violaciones graves a los derechos humanos, el perdón es muy difícil y consiste sobre todo en “recobrar humanidad”: no en olvidar el pasado, renunciar al castigo y la reparación y perdonar de inmediato y por completo, sino en “recordar de otro modo”.⁴³ La visión cristiana aporta que el camino del perdón capacita para la reconciliación y la sanación; el perdón puede ser liberador incluso para el agresor, pero la dificultad con los agresores que no se arrepienten es que bloquea el perdón:

“Perdonar es liberar; se libera al perdonado, llamándolo a reconocer su culpa y a cambiar de vida; y se libera el que perdona, de su rencor, de una actitud puramente reivindicativa. El perdón como actitud personal es algo profundamente cristiano”.⁴⁴

En la reconciliación y el perdón, se trata de trascender a la justicia sin renunciar a ella; la reconciliación cristiana no impone al ofendido renunciar a exigir el debido juicio y castigo reparador,⁴⁵ sino que se opone a la venganza como reclamo que excede la medida de lo justo y al odio como búsqueda del mal del otro. En definitiva, la reconciliación es muy difícil porque recién se logra en la reciprocidad sólo posible cuando se pide y se ofrece el perdón entre quienes se encuentran enemistados.⁴⁶

42. Cf. LIRA, “Condiciones políticas y subjetivas en el proceso de reconciliación”, 82ss.

43. R. SCHREITER, “El ministerio del perdón en una praxis de reconciliación”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 196.

44. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Exigencias de la reconciliación en nuestro país”, en: TOVAR (ed.), *La reconciliación en el Perú*, 183-191, 190.

45. En este sentido, el magisterio de la Iglesia habla de justicia restaurativa o reconciliadora. Cf. G. IRRAZÁBAL, “La concepción de la pena en el magisterio actual”, *Veritas* 27 (2012) 193-220.

46. Cf. L. GERA, “Reconciliación Nacional”, 156ss.

2. Paz, pacificación y el aporte teórico y práctico de las mujeres

El 31 de enero de 2004, Nelson Mandela pronunció un discurso en Nueva Delhi en el cual afirmaba: “La paz no es simplemente la ausencia de conflicto; la paz es la creación de un entorno en el que todos podemos prosperar, independientemente de raza, color, credo, religión, sexo, clase, casta o cualquier otra característica social que nos distinga”.⁴⁷ El racismo puede entenderse como una construcción cultural que se aprende –no se nace queriendo matar a otro por el color de su piel– y, por lo tanto, se puede desaprender; eso fue precisamente lo que logró en Sudáfrica convirtiéndose en el líder de una reconciliación impensable. Desde el punto de vista teológico, la segregación racial es un gravísimo pecado porque despersonaliza y deshumaniza.⁴⁸ Algo semejante a lo dicho sobre el racismo se podría decir del sexismo: una construcción cultural machista o androcéntrica, que se aprende y se puede desaprender.⁴⁹ Al respecto, las orientaciones de Francisco en *Evangelii gaudium* –retomando las perspectivas de la Conferencia de Aparecida en América Latina– resulta muy elocuente: el machismo aparece en el primer lugar de la lista entre los desafíos de inculturación de la fe, como una de las debilidades que necesitan ser sanadas.⁵⁰ Un interesante ejemplo de ello se manifiesta en la vida de Mahatma Gandhi, quien reconoció haber ejercido dominación/violencia hacia su mujer y tuvo que aprender, de ella, que la verdadera lección de la no violencia implica un camino de transformación humana.⁵¹ En esta parte de mi reflexión, me interesa introducir la conceptualización más reciente sobre la pacificación y el aporte de las mujeres en relación con la paz y la violencia.

47. Esta definición fue tomada en línea: <http://www.un.org/es/events/mandeladay/inhiswords.shtml#excerpt5> [consulta: 10.02.16]. Nelson Mandela recibió el Premio Nobel de la Paz en 1993.

48. Cf. ELLACURÍA, “Violencia y cruz”, 301.

49. El sexismo es toda forma de discriminación hacia una persona a causa de su sexo; el concepto se aplica, en el marco de la teoría feminista, a la discriminación hacia las mujeres y las niñas.

50. Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Santiago de Chile, Conferencia Episcopal Chile, 2013, N° 69.

51. Cf. D. G. GROODY, *Globalización, espiritualidad y justicia. Navegando por la ruta de la paz*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2009, 252-258.

2.1. Paz, pacificación y teología de la pacificación

Una mirada histórica a los Estudios sobre Paz (*Peace Studies*) desde su origen en los años 60 indica una evolución en la comprensión del concepto “paz” que va desde la idea de “ausencia de guerra” hacia la de “ausencia de violencia”.⁵² Este cambio se relaciona con el valor o contenido asignado a la paz, que tiene sus variaciones históricas conforme a las épocas y las culturas en las cuales se la considere; más concretamente, está ligado a la emergencia del problema Norte-Sur en la década de los 70, con la situación de la pobreza, el hambre, la opresión y la violación de los derechos humanos. Los esfuerzos de los Estudios sobre Paz en respuesta a la situación global logran dar un paso muy significativo de la mano de Johan Galtung, gracias a su profundización del concepto de paz como ausencia de violencia y su definición de violencia como todo aquello que impide la plena realización de las potencialidades humanas innatas tanto somáticas como mentales. Desde el punto de vista teológico, no obstante, vale la pena destacar que el concepto de paz posee un sentido positivo que no es reducible a una idea, sino que expresa una realidad multidimensional. Esta paz positiva se puede encontrar en la visión hebrea de *sh lom* que se entiende como la participación en una vida en abundancia en una comunidad, un sentido de bienestar económico, familiar, social, religioso y político, el florecimiento de la vida común. Según Kenneth Himes, en la enseñanza católica se dan tres áreas importantes para la paz:⁵³ primero, la relación con Dios y su justicia, con implicancias de nueva creación; segundo, la experiencia de la redención y la gracia que refiere al ámbito de la espiritualidad –en estos dos espacios, reluce el sentido positivo de la paz que no puede omitirse en la teología y la predicación de la Iglesia–; tercero, el orden de la comunidad política, como establecimiento de la dignidad humana, la justicia y los derechos humanos –en la línea de *Populorum progressio*–. Otra observación de interés en el uso teológico del concepto paz es que resulta conveniente señalar la importancia de tratar los temas de la paz y la vio-

52. Sigo a M. MATSUO, “Concept of Peace in Peace Studies: A Short Historical Sketch”, *Vestnik of the Tomsk State Pedagogical University* 1, 64 (2007) 13-26, en línea: https://www.researchgate.net/publication/49122359_Concept_of_Peace_in_Peace_Studies_A_Short_Historical_Sketch [consulta: 13.01.16].

53. Cf. K. R. HIMES, “Peacebuilding and Catholic Social Teaching”, en: SCHREITER; SCOTT APPLEBY; POWERS (eds.), *Peacebuilding*, 265-299, 268ss.

lencia en relación directa con las nociones de redención y pecado, sobre todo para evitar planteamientos que desvaloricen o desfiguren la perspectiva de la gracia y hagan imposible el desarrollo de las propuestas de no-violencia y reconciliación cristianas.⁵⁴

El concepto de “pacificación” (*peacebuilding*), de uso relativamente reciente, se ha desarrollado en relación con la revisión de las ideas de guerra justa y pacifismo, en respuesta a la prevalencia e intransigencia global de conflictos, en especial aquellos que se dan entre actores no estatales. El contexto de su aparición se dio en 1992, con ocasión de la celebración del 50º aniversario de las Naciones Unidas, cuando Boutros Boutros-Ghali anunció su *Agenda for Peace*. Según R. Scott Appleby,⁵⁵ la pacificación en su sentido contemporáneo se desarrolló en respuesta a conflictos armados internos que incluyen diversas formas de violencia y busca comprender la larga duración de un conflicto para aportar soluciones que ayuden a transformarlo respondiendo a sus raíces históricas e implicando a todos los sectores de una sociedad, a los actores internacionales y la comunidad internacional. La pacificación compromete a todos los sectores de la sociedad y a todos los participantes relevantes que viven en una comunidad local, sean quienes ejercen violencia o son víctimas de ella, élites dirigentes en el gobierno, los negocios, la educación, la religión y otros sectores y actores que pueden colaborar para remover el conflicto. La visión y la práctica de la pacificación está extendida en la Iglesia católica y en otras denominaciones religiosas; en el ámbito católico, esta forma de presencia se da a nivel del estado, de la sociedad civil, del ámbito de la cultura y en las bases, si bien la construcción de la paz representa todavía un don realizado sólo de modo imperfecto. Su aporte específico se vincula con las dimensiones sacramentales, comunitarias y espirituales de la pacificación, como lo ha desarrollado Robert Schreiter en diversos textos. En la visión de L. S. Cahill,⁵⁶ la pacificación no se centra en

54. Cf. A. EPP WEAVER, “Peace theology and peacebuilding”, *Vision* 202 (2013) 54-62. Disponible en línea: http://www.mennovision.org/Vol%2014%20No%202/Epp-Weaver_Peace-theology-and-peacebuilding.pdf [consulta: 13.01.16]. El autor escribe desde la perspectiva de la Iglesia menonita, pero sirve a nuestro fin.

55. Cf. SCOTT APPLEBY, “Peacebuilding and Catholicism”, 3ss.

56. Cf. L. S. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, *Journal of Catholic Social Thought* 11,1 (2014) 47-66, 52s. Disponible en línea: http://www1.villanova.edu/content/dam/villanova/mission/2015_workshop/Cahill%2011-1.pdf [consulta: 13.01.16].

reglas específicas que guían la acción ni en una intervención en crisis, sino en estrategias comprensivas para construir instituciones de gobierno y sociedad civil que protejan los derechos humanos, hagan posible el desarrollo, las relaciones de reconciliación y cooperación social que ayuden a reducir la violencia. La pacificación se focaliza de un modo particular en las comunidades locales afectadas por la violencia, pero igual busca la construcción de redes que involucren a diferentes actores sociales –desde las bases hasta los líderes y gobernantes– para construir confianza y reestablecer oportunidades de reunión y cooperación social. Tal vez lo más distintivo está en el alivio de las animosidades que alimentan los ciclos de violencia mediante la construcción del entendimiento mutuo y la confianza social.

En el ámbito teológico norteamericano, uno de los precursores en *peacemaking* fue el teólogo bautista Glen Stassen.⁵⁷ Para Lisa S. Cahill, la “pacificación cristiana” (*Christian peacebuilding*) conforma un movimiento y una teoría que comparte las principales metas de la “teoría de una acción por la paz justa” de Glen Stassen, inspirada en las bienaventuranzas y la no-violencia evangélica, para hacer del trabajo político por la paz y la justicia una parte esencial de la identidad cristiana y para cooperar en vistas a reducir violencia:

“El foco primordial y la meta de la pacificación cristiana, como en la acción por la paz justa de Stassen, es una espiritualidad y un camino no-violento de vida que resiste a la injusticia y reconstruye comunidades. Para lograr esto, la mayoría de los cristianos artesanos de la paz trabajan de manera interreligiosa e intercultural”.⁵⁸

La autora sostiene que, en realidad, se podría decir que para la pacificación no se requiere una teología, sino una espiritualidad que conecte al practicante con Dios y con una comunidad local; sin embargo, ella también reconoce que la teología reflexiona sobre prácticas, espiritualidad y comunidades como mediadoras de Dios. Ella sostiene

57. Entre sus obras, ver *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*, editor (1998); *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context* (with David P. Gushee) (2003); *Living the Sermon on the Mount: A Practical Hope for Grace and Deliverance* (2006); *Peace Action: Past, Present, and Future*, editor (with Lawrence S. Wittner) (2007); *Just Peacemaking: The New Paradigm for the Ethics of Peace and War*, editor (2008); *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*, editor (2009); *A Thicker Jesus: Incarnational Discipleship in a Secular Age* (2012).

58. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 54.

que el corazón de la pacificación cristiana es la vida resucitada en el poder del Espíritu de Dios: la vida empoderada por el Espíritu se despliega en acción cuando los pacificadores y pacificadoras alcanzan a sus adversarios y construyen prácticas sociales que resisten los círculos de violencia.⁵⁹ Para la autora, en las situaciones de violencia extrema, en las cuales las perspectivas de victoria son muy bajas, lo que sostiene a quienes quieren realizar la pacificación es la virtud de la esperanza. La pacificación no se centra sólo en el análisis ético de la violencia, sino en las virtudes y las prácticas para evitarla: “el sustantivo «peacebuilding» se construye a partir de un verbo, connotando un proceso existencial, no un ejercicio intelectual o un estado establecido de ser”.⁶⁰

En este sentido y poniendo en diálogo la teología y la vida, ella propone primero las tres experiencias de las cuales ha aprendido y la inspiran para escribir y luego su “teología de la pacificación”.⁶¹ Estas tres experiencias son: primero, su participación en la *Catholic Peacebuilding Network* (CPN), una red iniciada en 2004 cuya meta es desarrollar compromisos entre estudiosos y practicantes, definir las mejores prácticas de pacificación, desarrollar una teología y una ética de la paz y fortalecer la presencia de la Iglesia católica en zonas de conflicto; segundo, la contribución pacificadora de las mujeres en contextos de violencia, que pocas veces recibe un justo reconocimiento si bien su presencia es dominante en las organizaciones y los ministerios de la Iglesia católica; tercero, el lugar fundamental que tienen las Escrituras para las/os artesanos de la paz en todo el mundo, sobre todo por el modelo que Jesús representa para un estilo de vida a favor de la paz. A la luz de estas tres fuentes vitales, la autora sugiere cinco núcleos temáticos para una teología de la paz que menciono de manera breve, destacando algunos aspectos: 1. El problema del mal que destruye al ser humano y su florecimiento y las relaciones humanas de pecado: “una teología de la pacificación la presenta como una respuesta práctica y corporativa al mal”; 2. La creación como afirmación de la bondad de la humanidad –varón y mujer–: “la teología católica enfatiza la bondad

59. Cf. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 47-48.

60. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 48.

61. Sigo a L. S. CAHILL, “A Theology for Peacebuilding”, en: SCHREITER; SCOTT APPLEBY; POWERS (eds.), *Peacebuilding*, 300-331.

de la creación por encima de la destrucción del pecado”; 3. La salvación en Cristo, la solidaridad con las víctimas de la violencia y el perdón de los pecadores: “una teología para la pacificación puede ver la cruz como voluntad de Dios de entrar en la condición humana de pecadores e inocentes sufriendo en orden a restaurar relaciones y comunidades que han sido pervertidas por el pecado humano”; 4. La doctrina de la trinidad ofrece un fundamento indispensable puesto que “cada instancia de pacificación activa exhibe la profunda realidad y valor de las relaciones humanas, así como la verdad de la transformación social hacia la paz es siempre relacional, recíproca y corporativa” y 5. La Iglesia como comunidad del Espíritu es el espacio que prepara a la acción: “dando pequeños pasos para terminar con la violencia y aumentar el entendimiento y la cooperación, abrimos la puerta a un futuro diferente”.⁶²

En el ámbito de la Iglesia, como ya mencioné al hablar de la reconciliación, Lisa S. Cahill recuerda la importancia de purificar los pecados para poder ofrecer un servicio de sanación y perdón, ya que las instituciones religiosas –incluidas las cristianas– con frecuencia son cooptadas por grupos ideológicos y utilizadas para sus fines. Por último, la autora establece un puente con América Latina y retoma la propuesta de Jon Sobrino de la solidaridad como “clave para la pacificación religiosa” y “corresponsabilidad amorosa entre miembros de la familia humana”.⁶³ A continuación, acotándome a valores y esferas particulares de la paz, vincularé estos aspectos con la perspectiva de las mujeres.

2.2. El aporte de las mujeres al discurso y a la práctica de la paz

Las enseñanzas del magisterio y la teología contemporánea afirman que la justicia es indispensable para la construcción de la paz. En este contexto, cabe preguntarse por la discriminación y la violencia que sufren muchas mujeres y niñas y por el reto para la pacificación en las relaciones de nuestras sociedades que ellas representan. En el plano del discurso corresponde preguntarse si el movimiento feminista, con sus

62. CAHILL, “A Theology for Peacebuilding”, 306.311.315.320.321.

63. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 55.

luchas por la igualdad en el ámbito de los derechos humanos y por la supresión de la esclavitud en la población de color, puede ser considerado como un movimiento para la paz.⁶⁴ Si entendemos por violencia todo aquello que disminuye o impide el pleno florecimiento del ser humano, nos preguntamos ahora específicamente por la violencia masculina o machista que menoscaba la dignidad de las mujeres hasta el punto del riesgo de vida –como es el caso del feminicidio–. En este contexto, la lectura de Mercedes Alcáñiz postula que el feminismo de la igualdad se centró en conseguir una mayor paz en la sociedad ya que la desigualdad entre los géneros no es sino una forma de violencia estructural de un género sobre otro; mientras que el feminismo de la diferencia y sus aportes de la ética del cuidado y el ecofeminismo pueden considerarse como una contribución a una mayor cultura de la paz al propiciar relaciones y comportamientos de cuidado y no de dominio.

Siguiendo las tres dimensiones de la violencia propuestas por Johan Galtung –directa, estructural y cultural–,⁶⁵ que corresponden a las tres esferas de la paz, vale la pena considerar el aporte de la teoría feminista a la teoría de la paz. El estudio de Catia Confortini, puede resultar clarificador al proponerse mostrar los aportes del feminismo a la teoría de la violencia de Galtung, especialmente en relación con la violencia cultural que sirve como factor de legitimación de la violencia directa y estructural.⁶⁶ Veamos, brevemente, cuáles son estas contribuciones y luego su aplicación al tema que nos interesa: 1. la incorporación de la noción de género como construcción social implica la posibilidad de no aceptar la violencia como “natural” y poder modificarla; 2. la percepción de que las categorías dicotómicas de género son claves en la producción y reproducción de violencia, en particular el asociar la violencia al varón y la paz a la mujer; 3. el lenguaje “generizado” constituye un vehículo para la construcción de la violencia y la paz,

64. Sigo, en este argumento, las ideas desarrolladas por M. ALCÁÑIZ MOSCARDÓ, “Aportaciones de las mujeres al discurso y a la práctica de la paz”, *Feminismo/s* 9 (2007) 31-50. En línea: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/3639/1/Feminismos_09_03.pdf [consulta: 16.02.16].

65. El concepto de “violencia cultural” es introducido en J. Galtung, “Cultural violence”, *Journal of Peace Research* 27 (1990) 291-305. Citado por Catia Confortini en el estudio que cito a continuación, en la nota 66.

66. Cf. C. CONFORTINI, “Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance”, *Peace & Change* 31,3 (2006) 333-367, disponible en línea: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0130.2006.00378.x/pdf> [consulta: 13.01.16].

por ejemplo el tratamiento de la guerra y el conflicto sólo en el ámbito público separado del privado y sólo referido al varón o la lectura de la violencia en términos de víctimas y perpetradores que no considera la agencia de las víctimas; 4. la mutua constitución de la violencia y las identidades de género, es decir, que las masculinidades y feminidades representadas socialmente dicen relación directa con la violencia: en culturas machistas o en instituciones como la militar, la masculinidad está asociada a la violencia y afecta a las mujeres.

Con sus aportes, la intención de la autora es considerar la violencia como un proceso o práctica social, de modo de poder visualizar posibilidades de cambio. La comprensión de las masculinidades y las feminidades debe ir más allá de una visión dicotómica que asocia la violencia a los varones y la paz a las mujeres, los varones a lo público y las mujeres a lo doméstico; estas formas de entender las relaciones, aunque parezcan inofensivas, terminan reforzando de hecho un desempoderamiento de ambos como artesanos de la paz. La tarea reflexiva que se abre intenta considerar las relaciones entre ambos, criticar las representaciones culturales que dan cuerpo a estas relaciones generando desigualdad y subordinación, para transformarlas en aquello que impide la paz. Así como la teoría de Galtung sobre la violencia señala el patriarcado como una de las formas de violencia estructural y afirma que el sexismo está enraizado en una cultura de violencia que lo legitima,⁶⁷ también la teología feminista ejerce su crítica al sistema del patriarcado o androcentrismo como pecado estructural y negación del plan de Dios.⁶⁸ Una teología de la pacificación necesita asumir estos aportes para contribuir eficazmente a la eliminación de la violencia cotidiana hacia las mujeres y las niñas; a la cultura de la violencia se ha de oponer una cultura de la paz que promueva sanación y reconstrucción de las relaciones humanas, que supere las modalidades de la dominación y el maltrato y dé lugar al reconocimiento y el respeto mutuos. La teología feminista puede contribuir mucho a instalar nuevas formas de relación basadas en la igual dignidad de cada ser huma-

67. Cf. CONFORTINI, "Galtung, Violence and Gender", 340.

68. Entre las autoras pioneras en este planteo, ver R. RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1993 (1983), sobre todo el capítulo 4. La idea se encuentra germinalmente afirmada en *Gaudium et spes* 29 al referirse a toda forma de discriminación como contraria al plan de Dios, con referencia a problemáticas de mujeres en diversas culturas.

no, de forma particular colaborando a revisar los discursos religiosos en su sesgo masculino.⁶⁹

En el terreno de las prácticas, “el rol de las mujeres en la pacificación es crucial”.⁷⁰ Este Congreso espera realizar una contribución al hacer memoria y reconocer a numerosas mujeres que, de forma individual o asociadas a otros y otras, han dedicado sus vidas a la lucha por los derechos humanos y la pacificación de comunidades, naciones, etnias, etc. En las últimas décadas, son muchos los nombres de personas, agrupaciones y organizaciones que han entregado su tiempo y su esfuerzo para construir la paz, pero muchos de estos “espacios de pacificación” permanecen desconocidos y merecen ser descubiertos, alentados y replicados. Se ha dicho que estos colectivos artesanos de paz son siempre minoritarios, pero en ellos resplandece la fuerza de la esperanza que irradia lo definitivo en la historia.

Por mi cercanía a través de investigaciones grupales recientes, quiero mencionar a las Trabajadoras sociales de la Vicaría de la Solidaridad, a las Religiosas del Movimiento contra la tortura Sebastián Acevedo, a las Laicas de la Fundación Trabajo para un Hermano y de la Pastoral de la Diversidad Sexual en Santiago de Chile, cuyos relatos estarán presentes en este Congreso. En Argentina, quisiera nombrar algunas de las asociaciones y agrupaciones que han aportado a la pacificación desde un ejercicio valiente de maternidad social: Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Madres de soldados muertos en Malvinas, Madres del Dolor; más recientemente, como un signo positivo de cambio cultural, quisiera señalar la importancia del Movimiento Ni Una Menos como lucha contra el feminicidio –del cual nos habla Nancy Pineda-Madrid en este mismo número de la revista–. Esta lista podría ser ampliada y completada en cada país, para visibilizar el aporte de las mujeres a la construcción de la paz; queda la tarea para las lectoras y lectores de este texto.

Por mi parte, por su testimonio de vida hasta el final, quisiera concluir esta segunda parte de reflexión haciendo memoria de Alice Domon (+1977), religiosa desaparecida por su compromiso con los

69. Una obra representativa, en este sentido, es la de E. A. JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002.

70. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 56.

derechos, de la Iglesia San Cruz de Buenos Aires; Ita Ford (+1980), religiosa misionera dedicada a los pobres y asesinada en El Salvador junto a otras tres religiosas;⁷¹ Agustina Rivas López (+1990) e Irene McCormack (+1991), dos religiosas mártires por su trabajo para una cultura de paz en La Florida y Huasa-Huasi, Departamento de Junín-Perú⁷² y DorothyStang (+2005), religiosa misionera en Brasil, quien perdió la vida leyendo las bienaventuranzas a quienes la mataron. En ellas quiero evocar a tantas mujeres que lucharon incansablemente como artesanas de la paz en estas tierras.

3. *A modo de conclusión*

La lectura de los signos de los tiempos continúa siendo una llamada de la Iglesia al discernimiento y a la acción. Una teología de los signos de estos tiempos sigue buscando su justificación metodológica y su elaboración contextual. En tiempos de Medellín, se señaló que el gran signo de los tiempos en nuestro continente era la preocupación por el desarrollo y que este signo era compuesto, en el sentido de ser resultado de otros y explicable por ellos. En el presente, se podría decir que la paz sigue siendo un signo de los tiempos, un signo compuesto vinculado a la verdad, la justicia, la caridad y la libertad, como enseñó la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (cf. PT 167). En Medellín, el discernimiento significó no sólo reconocer los signos históricos, sino dirimir los caminos de acción en esas circunstancias particulares; discernir la justicia y cómo lograrla, implicó dejar de lado la tentación de la violencia para asumir los caminos de la paz. En la actualidad, la urgencia de la paz frente a todo tipo de violencia –personal, estructural y cultural– nos interpela a trabajar con otras y otros para transformar la sociedad en la que vivimos, generar espacios de diálogo y libertad, para la reconciliación posible. También hoy necesitamos un discernimiento lúcido, realizado en diálogo por varones y mujeres, para que también la pacificación llegue a nuestras mutuas relaciones, para que no haya *ni una menos*. La paz es posible, pero es

71. Cf. LANGENHORST; MEIER; REICK (eds.), *Mit Leidenschaft leben und glauben*, 139-157.

72. Cf. P. COLL; C. TOVAR, *Una Iglesia en defensa de la vida. Perú 1980-2000*, Lima, CEP, 2005, 33-36.

una paz difícil. Se hace indispensable una espiritualidad de la pacificación que transforme y renueve nuestra identidad cristiana, ayudándonos en una reconstrucción de las relaciones humanas, sociales y con la creación. Seamos artesanas/os de la paz.

Quisiera concluir con un pensamiento de Rigoberta Menchú, la primera mujer indígena que obtuvo el Premio Nobel de la Paz en 1992, que nos recuerda el vigor de la esperanza en la adversidad y en la lucha por la paz:⁷³ “El tesoro más grande que tengo en la vida es la capacidad de soñar; en los momentos más difíciles, en las situaciones más duras y complejas he sido capaz de soñar con un futuro más hermoso”.⁷⁴

VIRGINIA R. AZCUY
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
15.02.16 / 23.02.2016

73. Cf. CAHILL, “Peacebuilding: A Practical Strategy of Hope”, 66.

74. En línea: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/biografia%20rigoberta%20menchu%20ii.htm [consulta: 10.02.16]. Su candidatura fue promovida por Adolfo Pérez Esquivel.