

Liberatio

Vol. 1

2024

Journal of the World Forum on Theology and Liberation
Revista del Foro mundial de teología y liberación
Revista do Fórum mundial de teologia e libertação
Revue du Forum mondial de théologie et de libération

wftlofticial.org



Les Presses de l'Université de Montréal

Liberatio

Journal of the World Forum on Theology and Liberation

Revista del Foro mundial de teología y liberación

Revista do Fórum mundial de teologia e libertação

Revue du Forum mondial de théologie et libération

Liberatio is the journal of the World Forum on Theology and Liberation. It is dedicated to exploring the intersection between theology, religion and spirituality, on the one hand, and actions for justice, solidarity, dignity, respect for plurality and peace, on the other. It promotes deliberate openness to critical positions and proposals from different paths of “liberation theology” in their contextual and global expressions. The online, open-access, non-periodical journal publishes original articles in four languages: English, Spanish, Portuguese and French.

Liberatio es la revista del Foro mundial de teología y liberación. Se dedica a explorar la intersección entre la teología, la religión y la espiritualidad, por un lado, y las acciones en favor de la justicia, la solidaridad, la dignidad, el respeto a la pluralidad y la paz, por otro. Promueve una apertura deliberada a posiciones críticas y propuestas de diversas corrientes de la “teología de la liberación” en sus expresiones contextuales y mundiales. La revista, en línea, de acceso abierto y no periódica, publica artículos originales en cuatro idiomas: inglés, español, portugués y francés.

Liberatio é a revista do Fórum mundial de teologia e libertação. Dedicar-se a explorar a interseção entre teologia, religião e espiritualidade, por um lado, e ações em favor da justiça, da solidariedade, da dignidade, do respeito à pluralidade e da paz, por outro. Promove uma abertura deliberada a posições e propostas críticas de várias vertentes da “teologia da libertação” em suas expressões contextuais e mundiais. A revista on-line, de acesso aberto e não periódica, publica artigos originais em quatro idiomas: inglês, espanhol, português e francês.

Liberatio est la revue du Forum mondial de théologie et libération. Elle se consacre à l’exploration de l’intersection entre, d’une part, la théologie, la religion et la spiritualité, et, d’autre part, les actions en faveur de la justice, de la solidarité, de la dignité, du respect de la pluralité et de la paix. Elle promeut une ouverture délibérée aux positions critiques et aux propositions provenant de diverses lignées de la « théologie de la libération » dans ses expressions contextuelles et mondiales. La revue en ligne et en libre accès, non périodique, publie des articles originaux en quatre langues : anglais, espagnol, portugais et français.

Liberatio

Managing Editor | Jean-François Roussel, Université de Montréal

Editorial Editor | Denise Couture, Université de Montréal

Editorial Coordinator | Brandon Haskel-Martinez, McGill University

Editorial Assistant | Jessica Stilwell, Université de Montréal

Editorial Board

Kochurani Abraham, Ph.D., India, English, Indian Women Theologians Forum

Rufus Burnett, Ph.D., USA, English, Fordham University

Beatrice Wairimu Churu, Ph.D., Kenya, English, Catholic University of Kenya

Denise Couture, Ph.D., Canada, French, Université de Montréal

Brandon Haskel-Martinez, M.A., Canada, Spanish, McGill University

Selenir Corrêa Goncalves Konbrauer, M.A., Brazil, Portuguese, Faculdades EST

Cesar Kuzma, Ph.D., Brazil, Portuguese, Pontificia Universidade Católica do Paraná

Jesús Alejandro Ortiz Cotte, Ph.D., Mexico, Spanish, Universidad Iberoamericana Puebla

Jean-François Roussel, Ph.D., Canada, French, Université de Montréal

Advisory Board

Maria Pilar Aquino, Ph.D., USA and Mexico, University of San Diego

Felicia Dian. R. Parera, B.A., Indonesia, Asian Lay Leaders Forum

Mary N. Getui, Ph.D., Kenya, Catholic University of Eastern Africa

Patrick Gnana, Ph.D., India, University of Madras

Paul Hwang, Ph.D., Republic of Korea, Woori Theology Institute

Shiluinla Jamir, Ph.D., India, Independent Researcher

Ruben Mendoza, Ph.D., Philippines, Ateneo de Manila University

Philomena Njei Mwaura, Ph.D., Kenya, Kenyatta University

Ignace Ndongala Maduku, Ph.D., Canada and Democratic Republic of Congo, Université de Montréal

Mitri Raheb, Ph.D., Palestine, Dar al-Kalima University

Marilú Rojas Salazar, Ph.D., Mexico, Iberoamerican University/Lasalle University

Luiz Carlos Susin, Ph.D., Brazil, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Cecilia Titiziano, Ph.D., USA and Bolivia, Santa Clara University

Luiza E. Tomita, Ph.D., Brazil, EATWOT

David Tutty, DTh., Australia, Catholic Diocese of Toowoomba

José Maria Vigil, Ph.D., Panama and Spain, Int'l Theological Commission/EATWOT and Servicios Koinonía

wftl.official.org/liberatio

To contact us | revue.liberatio@gmail.com

Publisher | Les Presses de l'Université de Montréal (PUM) | pum.umontreal.ca/revues/liberatio

Open access on Érudit | erudit.org

The Journal adopts the Helsinki Initiative on *Multilingualism in Scholarly Communication* |

helsinki-initiative.org

ISSN (provisoire) : 3078-1671

Liberatio

Journal of the World Forum on Theology and Liberation

Revista del Foro mundial de teología y liberación

Revista do Fórum mundial de teologia e libertação

Revue du Forum mondial de théologie et libération

Vol. 1 2024

Introduction	7
Introducción	11
Introdução	15
Introduction	19
JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL	
Feminist Theology – Teología feminista – Teologia feminista – Théologie féministe	
Feminists Birthing a New Way of Being Church	25
KOCHURANI ABRAHAM	
Mujeres que cruzan fronteras: espiritualidad en la migración femenina	35
YOLANDA CHAVEZ	
Rendering Christian Symbols Fluid: Regarding the Anti-Oppressive Practices of the Feminist Collective L'autre Parole	45
DENISE COUTURE	
Le groupe Maria'M: une pratique de dialogue entre féministes chrétiennes et musulmanes	57
FLORENCE OLLIVRY	
Decolonial Theology – Teología decolonial – Teologia decolonial – Théologie décoloniale	
Potential Responses to the Coloniality of Human Rights and “Man” in Light of Animal Rights Talk: To Imagine What Never Was	71
CÉSAR “CJ” BALDELOMAR	
Sentipensares que se tejen en la Comunidad de Sabias y Teólogas indígenas de Abya Yala	85
SOFÍA NICOLASA CHIPANA QUISPE	
La décolonisation des savoirs théologiques francophones en Afrique: perspectives d'une théologie africaine interculturelle et libératrice	95
IGNACE NDONGALA MADUKU	

Ecotheology – Ecoteología – Ecoteologia – Écothéologie

- Los bienes comunes, el cuidado de la casa común y la ecodemocracia:
Una lectura teológica interdisciplinar 109
AFONSO MURAD Y LEOPOLDO SANTIAGO PASTRANA MAZÓN
- A Just and Green Recovery: Reflections on Catholic Social Teaching in Light
of the Pandemic. 123
GARETH L. M. ROWE

Building Justice – Construir la justicia – Construindo a Justiça – Contruire la justice

- A base Bíblica do Conceito de Justiça redistributiva em Mt 5,6 131
MARTA LUZIE DE OLIVEIRA FRECHEIRAS E LUIZ ALBERTUS SLEUTJES
- No se fueron, se lo los llevaron: narrativas de la esperanza en medio
de la catástrofe 141
LAURA ISABEL MATAMALA LIENLAF
- ¿A Orbán la gloria? Una actualización subversiva del evangelio de Marcos
desde la comunidad luterana en Casa de Mándak 151
VERONIKA MARIA THALLER

Introduction

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

This first issue of the journal *Liberatio* hopefully announces a new chapter in the story of the World Forum on Theology and Liberation. *Liberatio* is an online, non-periodical journal, which is peer-reviewed and indexed in most databases in the social sciences and humanities. Of equal importance, *Liberatio* publishes in four languages: English, Spanish, Portuguese and French. It intends to disseminate the work of the World Forum on Theology and Liberation across the world, from academics, as well as from theologians and activists at the grassroots level, within a double perspective: academic research and analysis from the grassroots. It will help disseminate across the world a body of knowledge and reflection beyond the borders of the Western academy as well as of a thought arising from practices. This journal will be managed internationally and published by the Presses de l'Université de Montréal, Québec, Canada.

The World Forum on Theology and Liberation was founded in Porto Alegre, Brazil, in 2005 as a “parallel forum” to the World Social Forum. It is part of a series of important intercontinental meetings that have been organised since 1975, where theological circles from several continents have recognised their convergences around a project of liberating theology: Latin American Liberation theologies, African American, feminist, African Liberation theologies, indigenous theologies, Asian theologies, etc. The creation of the Ecumenical Association of Third World Theologians (1976) is also a part of this evolution.

The World Forum on Theology and Liberation is alter-globalist, articulated at the World Social Forum as a concrete and open space for encounters between world movements committed to the search for “another possible world.” Since its inception, the World Forum on Theology and Liberation has been:

a space or platform for convergence, encounter, and exchange, with theologians and theologians who, around the world, commit themselves to the principle of *Liberation* in their personal, regional and international contexts. Its identity is manifested in its production: exchanges, debates, publications, spiritual and artistic spaces, aligned with its thematic axes and its principles (Principles and Procedures of the World Forum on Theology and Liberation).

At the World Forum on Theology and Liberation, people from Latin America, North America, Africa, Asia, Oceania and Europe work together in a range of activities, in an ongoing process, from a pluralistic, ecumenical, global and decolonial perspective. The articulation of the World Forum on Theology and Liberation with the World Social Forum, as a “parallel forum,” has been fundamental, as the World Social Forum intends

to connect various issues related to justice, peace, equality, ecology and sustainability, from many planetary perspectives.

The ecumenism of the World Forum on Theology and *Liberation* is certainly denominational, but it also welcomes, as a principle of life and discernment, the converging plurality of spiritual paths, cultures, languages, genders, historical struggles and the plural expressions of the divine mystery that is the foundation of the future. It is not institutionally linked to any religious structure; rather its participants are grouped based on their concrete commitments and ideas.

Over the years, the World Forum on Theology and Liberation has held 10 forums: in Porto Alegre (2005), Nairobi (2007), Belém (2009), Dakar (2011), Tunis (2013 and 2015), Montreal (2016), Salvador de Bahia (2018) and then online due to the COVID-19 pandemic (2020 and 2022).

The 2022 World Forum on Theology and Liberation

The World Will Never Be the Same: Theologies in a Time of Pandemic was the title of the collection of texts from the 2020 World Forum on Theology and Liberation.¹ Prepared within the context of a completely online World Social Forum, this forum led us to an unknown land, definitely other than that of Mexico where we had planned to hold the event. This collection, for its part, is issued from the forum held from May 1 to 6 and June 6 to 9, 2022, when the pandemic continued to disrupt plans.

The theme of the 2022 forum builds upon the previous one. Under the title “Action and Promise: Struggling Against Violence, Building Justice and Rethinking Relationality in the Time of Climate Change,” 42 panelists discussed their views based on the experience of a world turned upside down, of an unfolding polycrisis of which the pandemic was a painful symptom. The impacts of climate change and the destruction of ecosystems were revealed: those of social polarisation and even social fragmentation in an algorithmic continent, those of symbolic violence tipping over into social violence (conspiracy theories, millenarianism instrumentalized politically), those of a neoliberal economy that is more than ever deregulated, but also baffled by the derailment of transnational production chains, denounced by the middle and working classes who do not find it to their liking, those of a democracy in retreat, those of continental and transcontinental migration and human trafficking. Those of a war that had just begun in Ukraine, and which accentuated the multipolar character of the postcolonial world. Voices from all over the world shared their commitments and liberating visions from a theological perspective of Liberation: in a fragmented world of multiplied risks and violence, how can we rethink just relationships, our ways of

1. Luiza E. Tomita and Roberto Zwetsch, eds., *O mundo jamais será o mesmo: teologias de libertação em tempos de pandemia* (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021).

entering into relationships? And what about the relationships between Churches, including gender equality and sexual abuses? How to rethink relationality there too?

The COVID-19 pandemic made the preparations for the World Social Forum (WSF) much more difficult. Ironically, the theme of the World Social Forum was “Another World Emerges from the Coronavirus Pandemic.” Throughout this project, we had the impression that the ground was unstable. On this unstable ground, “where to land?”, to quote the title of a book by Bruno Latour.² He argues that the new climate regime is transforming our relationship with the world, in practical, political, theoretical and even ontological ways. It speaks of a world of natural agents, interacting together, humans but also all the other dynamic entities of Gaia, such as viruses, unstable weather and so forth.

Latour questions the term “ecological crisis” or “climate crisis.” These suggest that we are in a crisis, a period of transition between two stable states. However, the reality is much different. We have entered a new era, a “new normal” so to say. What will characterise the new climate regime is permanent instability. Things will not go back to the “normal” one we used to live in. How can we recover a sense of balance in a world where the ground seems increasingly unsteady?

Despite the theme of the 2022 World Social Forum, “another world emerges from the Coronavirus pandemic,” we are all struggling to make this different world our own. One wonders what the “polycrisis” will change in the practice of the World Social Forum and the World Forum on Theology and Liberation.

The World Social Forum was conceived at the turn of the 21st century as a global response by social movements to neoliberal globalisation. Among the impacts of globalisation, we find an economy where goods and labour are moved from one continent to another. And according to the IPCC, over the past thirty years, CO₂ production has increased exponentially. The World Social Forum is intended to be a reaction to this globalisation, which impacts climate change, and more broadly, the environment. The pandemic is one effect among others, along with climate collapse.

In this first issue of *Liberatio*, there are twelve articles written in the wake of WFTL 2022: five in Spanish, four in English, two in French and one in Portuguese, across four sections: “Feminist Theology,” “Decolonial Theology,” “Ecotheology” and “Building Justice.” The issue presents a wide range of local perspectives, from India to Congo, from Mexico to the United States, from Brazil to Canada, from Hungary to Bolivia. It attests to the originality and creativity of today’s contextual theology.

2. Bruno Latour, *Où atterrir? : comment s’orienter en politique* (Paris: La Découverte, 2017).

The future

The World Social Forum project remains relevant 20 years later because globalisation has not finished revealing its impacts. But in a very brutal way, in this new world that is marked by instability, by unpredictability and by the climate emergency, until when will it be possible — and deemed relevant — to organise gatherings of tens of thousands of people, a very large part of them from abroad, with all the logistics that this implies, with all the mobilisation of financial resources that this also implies for the organisation of the World Social Forum itself and also for the organisation of the World Social Forum, grassroots activists who often need financial support to travel? And in the world marked by the climate emergency, are we preparing for another environmentally sustainable world by encouraging the release of thousands of tons of carbon dioxide for a week-long event? These concerns are addressed in the WSF.

However, the World Social Forum is not just a periodic happening that enlivens a given city every two years. Through its parallel forums, or through the various local forums, it is also a continuous process, with a decentred articulation of the global and the local, which can take more than one form. This is consistent with the fundamental approach, that of a convergence of multiple, very diverse struggles. It is also, fundamentally, the approach embraced by the World Forum on Theology and Liberation, now and for the future. The WFTL is an experiment. After 2022, it pledges to invent new practices, new modes of relationships, with a view towards global justice for another world already here.

Introducción

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Este primer número de la revista *Liberatio* anuncia esperanzadamente un nuevo capítulo en la historia del Foro Mundial de Teología y Liberación. *Liberatio* es una revista virtual, no periódica, revisada por pares e indexada en la mayoría de las bases de datos en ciencias sociales y humanidades. De igual importancia, *Liberatio* está disponible en cuatro idiomas: inglés, español, portugués y francés. Permitirá difundir los trabajos del Foro Mundial de Teología y Liberación a través del mundo, mediante escritos de teólogos académicos y otros de teólogos de base, desde una doble perspectiva: la difusión de una investigación académica y la de un pensamiento surgido de las prácticas. Esta revista será gestionada internacionalmente y publicada por les Presses de l'Université de Montréal, Québec, Canadá.

El Foro Mundial de Teología y Liberación fue fundado en Porto Alegre, Brasil, en 2005 como un “foro paralelo” al Foro Social Mundial. Formó parte de una serie de importantes reuniones intercontinentales desde 1975, donde círculos teológicos de varios continentes reconocieron sus convergencias en torno a un proyecto de teología liberadora: teologías de la liberación latinoamericanas, afroamericanas, feministas, africanas, teologías indígenas, teologías asiáticas, etc. La creación de la Asociación Ecuuménica de Teólogos del Tercer Mundo (1976) también es parte de esta evolución.

El Foro Mundial de Teología y Liberación es altermundialista, articulado en el Foro Social Mundial como un espacio concreto y abierto para encuentros entre movimientos del mundo comprometidos con la búsqueda de “otro mundo posible”. Desde su inicio, el Foro Mundial de Teología y Liberación ha sido un:

espacio o plataforma de convergencia, encuentro e intercambio, con teologías y teólogos que, alrededor del mundo, se comprometen con el principio de liberación en sus contextos personales, regionales e internacionales. Su identidad se manifiesta en su producción: intercambios, debates, publicaciones, espacios espirituales y artísticos, alineados con sus ejes temáticos y sus principios (Principios y Procedimientos del Foro Mundial de Teología y Liberación).

En el Foro Mundial de Teología y Liberación, personas de América Latina, América del Norte, África, Asia, Oceanía y Europa trabajan juntas en una variedad de actividades, en un proceso continuo, desde una perspectiva pluralista, ecuménica, “glocal” y decolonial. La articulación del Foro Mundial de Teología y Liberación con el Foro Social Mundial, como un “foro paralelo”, ha sido fundamental, ya que el Foro Social Mundial pretende conectar diversas cuestiones relacionadas con la justicia, la paz, la igualdad, la ecología y la sostenibilidad, desde muchas perspectivas planetarias.

El ecumenismo del Foro Mundial de Teología y Liberación es ciertamente denominacional, pero también acoge, como principio de vida y discernimiento, la pluralidad convergente de caminos espirituales, culturas, lenguajes, géneros, luchas históricas y las expresiones plurales del misterio divino como la base del futuro. No está vinculado institucionalmente a ninguna estructura religiosa: más bien, sus participantes se agrupan en base a sus compromisos concretos e ideas.

A lo largo de los años, el Foro Mundial de Teología y Liberación ha celebrado 10 foros: en Porto Alegre (2005), Nairobi (2007), Belém (2009), Dakar (2011), Túnez (2013 y 2015), Montreal (2016), Salvador de Bahía (2018), y luego en línea debido a la pandemia de COVID-19 (2020 y 2022).

El Foro Mundial de Teología y Liberación 2022

El mundo nunca será el mismo: Teologías en tiempos de pandemia fue el título de la colección de textos del FMTL de 2020¹. Preparado en el contexto de un Foro Social Mundial completamente en línea, este foro nos llevó a una tierra desconocida, definitivamente diferente a la de México donde habíamos planeado realizar el evento. Esta colección, por su parte, proviene del foro celebrado del 1 al 6 de mayo y del 6 al 9 de junio de 2022, cuando la pandemia continuaba alterando los planes.

El tema del foro de 2022 es una extensión del anterior. Bajo el título “Acción y Promesa: Luchando Contra la Violencia, Construyendo Justicia y Repensando la Relacionalidad en Tiempos de Cambio Climático”, 42 panelistas discutieron sus puntos de vista basados en la experiencia de un mundo puesto patas arriba, desplegando una “policrisis” de la que la pandemia era un doloroso síntoma. Se revelaron los impactos del cambio climático y la destrucción de los ecosistemas: aquellos de la polarización social e incluso la fragmentación social en un continente algorítmico, aquellos de la violencia simbólica que se volcaba en violencia social (teorías de la conspiración, milenarismo instrumentalizado políticamente), aquellos de una economía neoliberal más desregulada que nunca, pero también desconcertada por el descarriamiento de las cadenas de producción transnacional, denunciadas por las clases media y trabajadora que no las encuentran de su agrado, aquellos de una democracia en retroceso, aquellos de migración continental y transcontinental y tráfico humano. Aquellos de una guerra que acababa de comenzar en Ucrania y que acentuaba el carácter multipolar del mundo poscolonial. Voces de todo el mundo compartieron sus compromisos y visiones liberadoras desde una perspectiva teológica de liberación: en un mundo fragmentado de riesgos y violencias multiplicados, ¿cómo podemos repensar las relaciones justas, nuestras formas de entablar relaciones? ¿Y qué pasa con las

1. Luiza E. Tomita y Roberto Zwetsch, eds., *O mundo jamais será o mesmo: teologias de libertação em tempos de pandemia* (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021).

relaciones en las Iglesias, incluyendo la igualdad de género y los abusos sexuales? ¿Cómo repensar también la relacionalidad allí?

La pandemia de COVID-19 ha hecho mucho más difíciles los preparativos para el Foro Social Mundial. Irónicamente, el tema del foro era “Otro mundo surge de la pandemia de coronavirus.” A lo largo de este proyecto, tuvimos la impresión de que el terreno estaba inestable. En este terreno inestable, “¿dónde aterrizar?”, para citar el título de un libro de Bruno Latour². Él argumenta que el nuevo régimen climático transforma nuestra relación con el mundo de maneras prácticas, políticas, teóricas e incluso ontológicas. Habla de un mundo de agentes naturales que interactúan: humanos, pero también todas las demás entidades dinámicas de Gaia; como virus, clima inestable, y demás.

Latour cuestiona los términos “crisis ecológica” o “crisis climática”. Estos sugieren que estamos en una crisis, un período de transición entre dos estados estables. Sin embargo, la realidad es muy diferente. Hemos entrado en una nueva era, un “nuevo normal”, por así decirlo. Lo que caracterizará al nuevo régimen climático es la inestabilidad permanente. Las cosas no volverán a la “normalidad” en la que uno solía vivir. ¿Cómo podemos encontrar el equilibrio en un mundo donde el terreno parece cada vez más inestable?

A pesar del tema del Foro Social Mundial 2022 “otro mundo surge de la pandemia de coronavirus”, todos luchamos por hacer nuestro este mundo diferente. Uno se puede preguntar qué cambiará la “policrisis” en la práctica del Foro Social Mundial y del Foro Mundial de Teología y Liberación.

El Foro Social Mundial fue concebido a fines del siglo XXI como una respuesta global del movimiento social a la globalización neoliberal. Entre los impactos de la globalización: una economía donde bienes y mano de obra se trasladan de un continente a otro. Y según el IPCC, durante los últimos treinta años, la producción de CO₂ ha aumentado exponencialmente. El Foro Social Mundial pretende ser una reacción a esta globalización, que tiene impactos en el cambio climático y, más ampliamente, en el medio ambiente. La pandemia es un efecto entre otros, así como el colapso climático.

En este primer número de *Liberatio*, se encuentran doce artículos escritos a raíz del FMTL 2022: cinco en español, cuatro en inglés, dos en francés y uno en portugués, distribuidos en cuatro secciones: “teología feminista”, “teología decolonial”, “ecoteología” y “construir la justicia”. El número presenta una amplia gama de perspectivas locales, desde la India hasta el Congo, de México a Estados Unidos, de Brasil a

2. Bruno Latour, *Où atterrir? : comment s'orienter en politique* (Paris: La Découverte, 2017).

Quebec, de Hungría a Bolivia; testifica la originalidad y creatividad de la teología contextual de hoy.

El futuro

El proyecto del Foro Social Mundial sigue siendo relevante 20 años después, porque la globalización no ha terminado de revelar sus impactos. Pero de manera muy brutal, en este nuevo mundo marcado por la inestabilidad, la imprevisibilidad y la emergencia climática, ¿hasta cuándo será posible — y considerado relevante — organizar encuentros de decenas de miles de personas, una gran parte de ellas provenientes del extranjero, con toda la logística que esto implica, con toda la movilización de recursos financieros que esto también implica para la organización del propio Foro Social Mundial y también para la organización de activistas de base que a menudo necesitan apoyo financiero para viajar? ¿Y en el mundo marcado por la emergencia climática, nos estamos preparando para otro mundo ambientalmente sostenible al fomentar la liberación de miles de toneladas de dióxido de carbono por un evento de una semana de duración? Estas preocupaciones se abordan en el FSM.

Sin embargo, el Foro Social Mundial no es solo un acontecimiento periódico que anima una ciudad determinada cada dos años. A través de sus foros paralelos, o a través de los diversos foros locales, también es un proceso continuo, con una articulación descentralizada de lo global y lo local, que puede adoptar más de una forma. Esto es coherente con el enfoque fundamental, el de una convergencia de múltiples luchas muy diversas; también es, fundamentalmente, el enfoque adoptado por el Foro Mundial de Teología y Liberación, ahora y para el futuro. El FMTL es un experimento. Después de 2022, está comprometido a inventar nuevas prácticas, nuevos modos de relaciones, con miras a una justicia global para otro mundo que ya está aquí.

Introdução

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Esta primeira edição da revista *Liberatio* abre um novo capítulo na história do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. A *Liberatio* é uma revista on-line, não periódica, revisada por pares, indexada em bancos de dados atuais nas áreas de ciências sociais e humanas. Outro elemento importante é que a *Liberatio* será publicada em quatro idiomas: inglês, espanhol, português e francês. Ela possibilitará a divulgação do trabalho do Fórum Mundial de Teologia e Libertação em todo o mundo por meio dos escritos de teólogos acadêmicos e teólogos de base, a partir de uma perspectiva dupla: a divulgação da pesquisa acadêmica e do pensamento sobre aspectos práticos. Essa revista, administrada por uma equipe internacional, será publicada pela Presses de l'Université de Montréal, Quebec, Canadá.

O Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL) foi fundado em Porto Alegre, Brasil, em 2005, como um “fórum paralelo” ao Fórum Social Mundial, ou seja, vinculado a ele. Este vínculo tem sido fundamental desde o início, pois o Fórum Social Mundial tem como objetivo conectar várias questões relacionadas à justiça, paz, igualdade, ecologia e sustentabilidade a partir de diferentes perspectivas globais. Ele fez parte de uma série de importantes reuniões intercontinentais realizadas desde 1975, em que círculos teológicos de vários continentes reconheceram sua convergência em torno de um projeto de teologia libertadora: teologias da libertação latino-americanas, teologias afro-americanas etc. A fundação da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (1976) também fez parte desse desenvolvimento.

O FMTL foi fundado como uma prática antiglobalização, vinculada ao Fórum Social Mundial como um local de encontro concreto e aberto para movimentos mundiais comprometidos com a busca de “outro mundo possível”. Desde o início, o Fórum tem como objetivo ser:

um espaço ou plataforma de convergência, encontro e intercâmbio entre teologias, ou entre teólogos, em todo o mundo, que estejam comprometidos com o princípio da libertação em seus contextos pessoais, regionais e internacionais. Sua identidade se manifesta em suas produções: intercâmbios, debates, publicações e espaços espirituais e artísticos, alinhados com seus eixos temáticos e princípios (Princípios e procedimentos do Fórum Mundial de Teologia e Libertação).

No FMTL, pessoas da América Latina, América do Norte, África, Ásia, Oceania e Europa trabalham juntas em várias atividades, ao longo de um processo contínuo, a partir de uma perspectiva pluralista, ecumênica, “global” e descolonizada.

A articulação do FMTL com o Fórum Social Mundial, como um “fórum paralelo”, tem sido fundamental, uma vez que o Fórum Social Mundial pretende vincular várias questões relacionadas à justiça, paz, igualdade, ecologia e sustentabilidade a partir de muitas perspectivas globais.

O ecumenismo do FMTL é certamente confessional, mas também acolhe, como princípio de vida e discernimento, a pluralidade convergente de caminhos espirituais, culturas, línguas, gêneros, lutas históricas e as expressões plurais do Mistério divino que funda o futuro. Ele não está institucionalmente vinculado a nenhuma estrutura religiosa: em vez disso, seus participantes se reúnem com base em seus compromissos concretos e suas ideias.

Ao longo dos anos, o FMTL realizou 10 fóruns: em Porto Alegre (2005), Nairóbi (2007), Belém (2009), Dakar (2011), Túnis (2013 e 2015), Montreal (2016), Salvador, na Bahia (2018) e, em seguida, duas edições on-line devido à pandemia de Covid-19 (2020 e 2022).

Fórum Mundial de 2022 sobre Teologia e Libertação

O Mundo Jamais Será o Mesmo: Teologias de Libertação em Tempos de Pandemia foi o título da coletânea de textos do FMTL 2020¹. Preparado como parte de um Fórum Social Mundial totalmente on-line, esse Fórum nos levou a uma terra desconhecida, certamente diferente do México, onde havíamos planejado realizar o evento. Este compêndio, por sua vez, é baseado no fórum realizado de 1 a 6 de maio e, depois, de 6 a 9 de junho de 2022, enquanto a pandemia continuava a interromper os planos.

O tema do Fórum de 2022 é uma extensão do anterior. Sob o título “Ação e promessa: lutando contra a violência, construindo justiça e repensando a relação em tempos de mudança climática”, 42 conferencistas trocaram opiniões com base na experiência de um mundo virado de cabeça para baixo, o de uma “policrise” da qual a pandemia foi um sintoma doloroso. Os impactos da mudança climática e da destruição dos ecossistemas foram revelados: os da polarização social e até mesmo da fragmentação social em um continente algorítmico, os da violência simbólica que se transforma em violência social (teorias da conspiração, milenarismo politicamente instrumentalizado), os de uma economia neoliberal mais desregulamentada do que nunca, mas também desconcertada pelo descarrilamento das cadeias de produção transnacionais, denunciada pelas classes média e trabalhadora que não estavam preparadas para aceitá-la, os de uma democracia em declínio, os da migração e do tráfico de pessoas continental e transcontinental. Assim como os impactos de uma guerra que acabara de começar na Ucrânia e que acentuou a natureza multipolar do

1. Luiza E. Tomita e Roberto Zwetsch, orgs., *O mundo jamais será o mesmo: teologias de libertação em tempos de pandemia* (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021).

mundo pós-colonial. Vozes de todo o mundo compartilharam seus compromissos e suas visões libertadoras a partir de uma perspectiva teológica de libertação: em um mundo fragmentado, com riscos e violência multiplicados, como podemos repensar relacionamentos justos e nossas formas de nos relacionarmos uns com os outros? E quanto aos relacionamentos dentro das igrejas, em termos de igualdade de gênero e abuso sexual? Aqui também, como podemos repensar os relacionamentos?

A pandemia de Covid-19 complicou muito os preparativos para o Fórum Social Mundial de 2022. E, no entanto, ironicamente, o tema desse Fórum foi “Outro mundo emergindo da pandemia do coronavírus”. Durante todo esse projeto, tivemos a impressão de que o terreno era instável. Nesse terreno instável, “onde vamos aterrissar?”, para usar uma metáfora de Bruno Latour²? Latour argumenta que o novo regime climático está transformando nossa relação com o mundo de forma política, teórica e até mesmo ontológica. Ele fala de um mundo de agentes naturais em interação: os seres humanos, mas também todas as outras entidades dinâmicas de Gaia, como os vírus, a meteorologia instável e assim por diante.

Latour questiona a expressão “crise ecológica” ou “crise climática”. Haveria uma crise se estivéssemos em um período de transição entre dois estados estáveis. Mas esse não é o caso. Entramos em uma era nova e sustentável. O que caracterizará o novo regime climático é a instabilidade permanente. As coisas nunca voltarão ao “normal”. Como aterrissar em um mundo em transição onde o solo parece cada vez mais instável?

Apesar do tema do Fórum Social Mundial 2022, “Outro mundo emergindo da pandemia do coronavírus”, estamos todos lutando para chegar a um acordo com esse mundo diferente. Podemos nos perguntar o que a “policrise” mudará na prática do Fórum Social Mundial e do Fórum Mundial de Teologia e Libertação.

O Fórum Social Mundial foi concebido na virada do século XXI como uma resposta dos cidadãos globais à globalização neoliberal. Um dos impactos da globalização é uma economia na qual os bens e a mão de obra são transferidos de um continente para outro. E, de acordo com o IPCC, a produção de CO₂ aumentou exponencialmente nos últimos trinta anos. O Fórum Social Mundial pretende ser uma reação a essa globalização que está tendo um impacto sobre o clima em particular e sobre o meio ambiente em geral. A pandemia é apenas um dos efeitos. Assim como o colapso climático.

Esta primeira edição da *Liberatio* apresenta doze artigos escritos na sequência do FMTL 2022: cinco em espanhol, quatro em inglês, dois em francês e um em portu-

2. Bruno Latour, *Où atterrir? : comment s'orienter en politique* (Paris: La Découverte, 2017).

guês, nas quatro seções “teologia feminista”, “teologia descolonizada”, “ecoteologia” e “construindo justiça”. A edição apresenta uma grande variedade de perspectivas locais, da Índia ao Congo, do México aos Estados Unidos, do Brasil a Quebec, da Hungria à Bolívia, e atesta a originalidade e a criatividade da teologia contextual hoje.

O futuro

O projeto do Fórum Social Mundial continua relevante 20 anos depois, porque a globalização ainda não terminou de revelar seu impacto. Mas, para ser franco, neste novo mundo de instabilidade, imprevisibilidade e emergência climática, por quanto tempo será possível — e relevante — organizar reuniões de dezenas de milhares de pessoas, muitas delas vindas do exterior, com toda a logística que isso implica, com toda a mobilização de recursos financeiros que isso implica para a organização do próprio Fórum Social Mundial e para os ativistas de base, que muitas vezes precisam de apoio financeiro para viajar?

E em um mundo marcado por uma emergência climática, será que estamos preparando outro mundo ecologicamente viável ao incentivar a liberação de milhares de toneladas de dióxido de carbono para um evento de uma semana? Essas perguntas preocupantes já estão sendo feitas no Fórum Social Mundial.

De qualquer forma, o Fórum Social Mundial não é apenas um processo periódico que ocorre em uma determinada cidade a cada dois anos. Por meio de seus fóruns paralelos, ou dos vários fóruns locais, ele também é um processo contínuo, com uma articulação descentralizada do global e do local, que pode assumir mais de uma forma. Isso combina com a abordagem fundamental, a de uma convergência de lutas múltiplas e muito diversas, que também é, fundamentalmente, a abordagem do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. O FMTL é uma experimentação. Após 2022, ele se compromete a inventar novas práticas, novos modos de relações, e isso, numa perspectiva de justiça global para um outro mundo que já está aqui.

Introduction

JEAN-FRANÇOIS ROUSSEL

Ce premier numéro de la revue *Liberatio* inaugure un nouveau chapitre de l'histoire du Forum mondial théologie et libération. *Liberatio* est une revue en ligne, non périodique, évaluée par des pairs, indexée dans les bases de données courantes en sciences sociales et humaines. En outre, *Liberatio* paraîtra en quatre langues : anglais, espagnol, portugais et français. La revue permettra de diffuser les travaux du Forum mondial théologie et libération à travers le monde, par des écrits de théologiens universitaires et d'autres de théologiens provenant de milieux populaires et de la société civile, dans une double perspective : diffusion d'une recherche théorique et d'une pensée issue de pratiques. Cette revue, gérée par une équipe internationale, sera publiée par les Presses de l'Université de Montréal, Québec, Canada.

Le Forum mondial théologie et libération (FMTL) a été fondé à Porto Alegre, au Brésil, en 2005, en tant que « forum parallèle » articulé au Forum social mondial. Ce lien est fondamental, car le Forum social mondial, qui entend relier des questions de justice, de paix, d'égalité, d'écologie et de durabilité, selon diverses perspectives planétaires, s'inscrit dans la suite de rencontres intercontinentales importantes, ayant lieu depuis 1975, où des cercles théologiques de plusieurs continents convergent autour d'un projet de théologie libératrice : théologies latino-américaines de la libération, afro-américaines, féministes, africaines, autochtones, asiatiques, etc. Dans cette évolution s'inscrit aussi la fondation de l'Association œcuménique des théologiennes et théologiens du Tiers-Monde (1976).

Le FMTL a été fondé comme une pratique altermondialiste, articulée au Forum social mondial en tant qu'espace concret et ouvert de rencontre entre mouvements du monde engagés dans la recherche d'« un autre monde possible ». Depuis son origine, il s'est voulu :

un espace ou une plateforme de convergence, de rencontre et d'échange, entre des théologies, ou entre des théologiennes et des théologiens, qui, à travers le monde, s'engagent en faveur du principe de libération dans leurs contextes personnels, régionaux et internationaux. Son identité se manifeste dans ses productions : des échanges, des débats, des publications et des espaces spirituels et artistiques, alignés sur ses axes thématiques et sur ses principes (Principes et procédures du Forum mondial théologie et libération).

Au FMTL, des personnes d'Amérique latine, d'Amérique du Nord, d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et d'Europe travaillent ensemble dans diverses activités, tout au long d'un processus permanent, dans une perspective pluraliste, œcuménique, décoloniale et à la fois locale et mondiale.

L'œcuménisme du FMTL est certes confessionnel, mais il accueille aussi, comme un principe de vie et de discernement, la pluralité des voies spirituelles, des cultures, des langues, des genres, des luttes historiques et des expressions du Mystère divin qui fonde l'avenir. Il n'est lié institutionnellement à aucune structure religieuse: ses participants se regroupent plutôt sur la base de leurs engagements concrets et de leurs idées.

Au fil des années, le FMTL a tenu dix forums: à Porto Alegre (2005), à Nairobi (2007), à Belém (2009), à Dakar (2011), à Tunis (2013 et 2015), à Montréal (2016), à Salvador de Bahia (2018), puis en ligne à cause de la pandémie de COVID-19 (2020 et 2022).

Le Forum mondial théologie et libération de 2022

Le monde ne sera plus jamais le même: théologies de libération au temps de la pandémie, tel était le titre du recueil de textes issus du FMTL 2020¹. Préparé dans le cadre d'un premier Forum social mondial complètement en ligne, ce FMTL s'est tenu sur une terre inconnue, plutôt qu'au Mexique où l'événement avait été prévu. Le présent recueil, pour sa part, est issu du forum ayant eu lieu entre le 1^{er} et le 6 mai, puis du 6 au 9 juin 2022, encore une fois en ligne, alors que la pandémie continuait de perturber les plans.

Le thème du forum 2022 prolonge celui du précédent. Sous le titre « Action et promesse: lutter contre la violence, construire la justice et repenser la relationalité au temps des changements climatiques », 42 panélistes échangèrent leurs vues à partir de l'expérience d'un monde bouleversé par une « polycrise » dont la pandémie était un douloureux symptôme. Ces échanges portèrent sur les conséquences des changements climatiques et de la destruction des écosystèmes: la polarisation, voire la fragmentation sociale dans un continent algorithmique; la violence symbolique basculant dans la violence sociale (complotisme, millénarisme instrumentalisé politiquement); la dérégulation de l'économie néolibérale, mais aussi sa perturbation par le déraillement des chaînes de production transnationales, dénoncée par les classes moyennes et ouvrières n'y trouvant plus leur compte; le recul de la démocratie; la croissance des flux de migrations et de trafic humain continental et transcontinental; et la déclaration de la guerre en Ukraine, mettant en relief le caractère multipolaire du monde postcolonial.

Des voix du monde entier partagèrent leurs engagements et leurs visions libératrices dans une perspective théologique de libération. De nombreuses questions furent soulevées: dans un monde éclaté aux risques et aux violences démultipliés, comment repenser nos manières d'entrer en relation afin d'établir des relations justes? Et qu'en

1. Luiza E. Tomita et Roberto Zwetsch, dir., *O mundo jamais será o mesmo: teologias de libertação em tempos de pandemia* (Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021).

est-il des relations dans les Églises, au regard de l'égalité des sexes et des abus sexuels ? Là aussi, comment repenser les relations ?

La pandémie de COVID-19, comme pour beaucoup de choses, a compliqué la préparation du Forum social mondial 2022. Or, ironiquement, le thème de ce forum était « Un autre monde émerge de la pandémie de coronavirus ». Tout au long de l'élaboration de ce projet, le sol sur lequel il s'élevait semblait instable. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Bruno Latour², sur ce sol instable, « où atterrir ? » Latour soutient que le nouveau régime climatique transforme notre rapport au monde de manière politique, théorique et même ontologique. Il parle d'un monde d'agents naturels en interaction : les humains, mais aussi toutes les autres entités dynamiques de Gaïa, comme les virus, la météorologie instable, etc. Latour remet en question les expressions « crise écologique » et « crise climatique ». Il y aurait une crise si nous étions dans une période de transition entre deux états stables. Or, tel n'est pas le cas. Nous sommes entrés dans une époque nouvelle et durable. Ce qui caractérisera le nouveau régime climatique, c'est une instabilité permanente. Les choses ne reviendront pas à « la normale ». Comment retrouver un équilibre dans un monde en constant changement ?

Malgré le thème du Forum social mondial 2022 « un autre monde émerge de la pandémie de coronavirus », qui semble s'ouvrir sur l'avenir, s'appropriier ce monde différent n'est pas chose facile. On peut se demander ce que la « polycrise » changera dans la pratique du Forum social mondial et du Forum mondial théologie et libération.

Le Forum social mondial a été pensé au tournant du XXI^e siècle comme une réponse citoyenne mondiale à la mondialisation néolibérale, où l'on déplace des marchandises et de la main-d'œuvre, d'un continent à l'autre, et dont les répercussions sont notamment climatiques, et plus largement écologiques. La pandémie en est un effet parmi d'autres. L'effondrement climatique aussi. Selon le Groupe intergouvernemental d'experts sur l'évolution du climat (GIEC), depuis trente ans, la production de CO₂ s'accroît d'une manière exponentielle.

Dans ce premier numéro de *Liberatio*, on trouve douze articles écrits dans le sillage du FMTL 2022 : cinq en espagnol, quatre en anglais, deux en français et un en portugais, dans les quatre sections « théologie féministe », « théologie décoloniale », « écothéologie » et « construire la justice ». Le numéro présente un large éventail de perspectives locales, de l'Inde au Congo, du Mexique aux États-Unis, du Brésil au Québec, de la Hongrie à la Bolivie ; il atteste de l'originalité et de la créativité de la théologie contextuelle d'aujourd'hui.

2. Bruno Latour, *Où atterrir? : comment s'orienter en politique* (Paris : La Découverte, 2017).

L'avenir

Le projet du Forum social mondial demeure pertinent 20 ans plus tard parce que la mondialisation n'a pas fini de révéler ses contrecoups. Or, dans ce nouveau monde qui est marqué par l'instabilité, par l'imprévisibilité et par l'urgence climatique, jusqu'à quand sera-t-il possible — et jugé pertinent — d'organiser des rassemblements de dizaines de milliers de personnes, dont une très grande partie en provenance de l'étranger avec toute la logistique et la mobilisation de ressources financières que ça implique, tant pour les organisateurs que pour les militants de la base qui ont souvent besoin d'appui financier pour voyager ? Dans ce monde marqué par l'urgence climatique, est-ce en encourageant la libération de milliers de tonnes de dioxyde de carbone pour un événement d'une semaine qu'on prépare un autre monde écologiquement viable ? Ces questions préoccupantes ont été posées au sein du Forum social mondial.

Quoiqu'il en soit, le Forum social mondial n'est pas seulement un processus périodique qui anime une ville donnée tous les deux ans. Par ses forums parallèles, ou par les différents forums locaux, il est aussi un processus continu, avec une articulation décentrée, internationale et locale, pouvant prendre plus d'une forme. Cette approche concorde avec celle du Forum mondial théologie et libération, qui est une convergence de luttes multiples, très diverses. Le FMTL est une expérimentation. Après 2022, il s'engage à inventer de nouvelles pratiques, de nouveaux modes de relations, et ce, dans une perspective de justice globale pour un autre monde déjà là.

Feminist Theology – Teología feminista – Teologia feminista – Théologie féministe

Feminists Birthing a New Way of Being Church

KOCHURANI ABRAHAM

ABSTRACT: This text delves into the intersection of feminist theology and ecclesiological transformation, using Sisters in Solidarity (SIS) as a case study. It explores how feminist perspectives challenge gendered hierarchies within religious institutions, focusing on birthing change and fostering feminist solidarity. The narrative unfolds with a critical analysis of the Church's historical and contemporary treatment of women, especially in light of clergy sexual abuse scandals. It discusses the emergence of SIS as a proactive force, advocating for justice, healing and empowerment for marginalised individuals within the Church. The text also delves into theological underpinnings, emphasising the embodiment of the divine in female experiences and the importance of solidarity as a catalyst for transformative actions. Ultimately, it calls for a reimagining of ecclesiastical structures towards inclusivity, equality and a deeper engagement with feminist principles for a more just and compassionate Church.

KEYWORDS: feminist theology of liberation; Sisters in Solidarity (SIS); birthing change; gendered hierarchies; embodying the divine

Words like pregnancy, labour pains, birthing and midwifing have always been associated with female bodies and feminists have resolutely resisted biological essentialism that identify women primarily with bodily functions. Since the second half of the twentieth century, the feminist movement has focused mainly on awakening in women a deeper consciousness of their personhood. This has opened up new pathways for women to reclaim the faculties of their mind and spirit, which have been denied to them over the ages. These awakenings have become, for women, another experience of “birthing,” a process whereby they birth themselves as persons in their own right. The experience of being birthed again into personhood is, in turn, enabling women to birth change in different areas of life and this has become a major landmark in the evolutionary story of humanity.

Over the last few decades, women have boldly stepped into the many domains that had been once “reserved” for men, be it in the sphere of economics, politics, technological advancements, education, media or any other field of human engagement. These ground breaking moves have been potent in bringing about transformation even within hardened systems of power, as they shake the pillars that sustain the oppressive systemic forces, which keep women, other marginalised sections of society and the earth captive within its exploitative dynamics.

Of all the systemic powers that have a say on societal life, religion has remained and continues to remain very indisposed to letting women into its life-generating mechanisms of leadership, decision making and mediatory functions. The appropri-

ation of religious power by men as divinely sanctioned authority has made it difficult for women and other people belonging to LGBTQI+ groups to assert their rightful place and role within the religious framework. All the same, with the emergence of feminist theology and its many developments that examine women's positioning at the intersectionality of the class, caste, race and other identity markers with gender, the religious glass ceiling has increasingly been challenged, and broken wherever possible, since the last decades of the twentieth century.

In this paper, I wish to address the question of women birthing change within the sphere of religion and my thesis is that in this process, women are birthing a new way of being Church. For this I take the emergence of Sisters in Solidarity (SIS), in the Indian context, as a case study to look into the question of what it means to be Church and to explore a theology that is liberative and ecclesiologicaly significant for our present times.

The birthing story of Sisters in Solidarity

Sisters in Solidarity (SIS) is a platform that has brought together Catholic women with feminist theological sensibilities and a commitment to bringing about change in the Indian Church. SIS emerged in 2019, when some of us Catholic feminists in India decided to stand by a nun who dared to accuse a bishop of violating her sexually. This nun belonged to a religious congregation of the diocesan rite and the accused bishop was the bishop of her diocese as well as the patron of her congregation. Even though his sexual assaults occurred over a period of two years starting in 2014, she was too paralysed by fear and shame to report the crime to anyone. Finally, on the advice of a confessor, she mustered the courage to disclose her agony to Church authorities. While she approached different ecclesiastical leaders holding religious authority thanks to their position on the hierarchical ladder in India and at the Vatican, no one cared to address the issue by setting up a fact-finding commission or visiting the wounded sister, a daughter of the Church. For her, the Church was her family, as she had left her maternal home in her mid-teens to join religious life. Finally, being totally cornered by the accused bishop, she filed a criminal case against him, seeking justice by taking recourse to the law of the state. Ironically, through this act, she got labeled an offender against the Church by many who preferred to see the public image of the Church untarnished before civil society.

When news of a nun filing a criminal case against her bishop for sexual violence got reported in the media, some of us who were members of the Indian Women Theologians Forum (an association of Catholic feminist theologians in India), literally sought her out. Being convinced of the truth of her story, we called for a national meeting of Catholic women who were deeply concerned about the growing incidences of clergy sexual abuse in the Church and of the inappropriate ways in which it was

tackled by the Catholic hierarchy in the country. It was at this encounter in 2019, which brought together around fifteen Catholic women, that SIS was born.

The obvious question at this juncture would be to ask what we wanted to achieve through SIS? We see very clearly that we have a twofold prophetic task, i.e., to comfort the disturbed and to disturb the comfortable. In this case of the nun sexually assaulted by the bishop, our main concern was to reach out to the survivor and her companions who had been ostracised by the official Church. We began to accompany them very closely through counselling and other forms of therapy so that they could heal from their trauma.

Besides extending care for the emotional and spiritual wellbeing of the survivor nun and her companions, SIS has been instrumental in getting them enrolled in post-graduate courses through a distance education program given that the legal procedures would take a very long time to settle. In addition to providing the motivation needed for this undertaking, it has also meant finding the necessary funds and other assistance so that they could be constructively engaged.

Our prophetic task as the SIS also includes confronting the Church authorities who have been protective of abusers and who have covered up the crime of clergy sexual abuse. On many occasions, we have communicated our objections to their ways by sending strongly worded letters to the office bearers of the Catholic Bishops Conference of India, to the Nuncio and even to the Vatican. Through these voices of protest we have openly resisted the hegemonic clericalism that breeds sexual predators.

I think we are already being recognised as a presence, a voice, a pointing finger which challenges the powers that continue to stifle truth and justice under the mask of religion. But this prophetic task has also meant many of us have become black listed by Church authorities. Some of us have been labeled “controversial” and have been removed from key ecclesiastical positions and programs. But this has not prevented us from moving ahead on the prophetic mission we have shouldered as the SIS. Besides addressing the issue of clergy sexual abuse and other concerns of women, who are afflicted by gender-based violence within the Catholic Church in India, we have also looked into the issue of unnatural deaths of nuns by taking it up with the conference of major superiors in the country. In solidarity with survivors and other afflicted women, the SIS seeks to become a liberative voice raising theological questions and addressing relevant concerns in praxis.

While the Church hierarchy has taken an alienating stand on the survivors of clergy sexual abuse, the SIS, being true to its name, reaches out to them in solidarity. This solidarity has meant communicating to them, in tangible ways, the assurance

that they are not alone in their struggle for justice. I do not doubt that through this assertion of solidarity, those who are afflicted have an experience of God as Emmanuel, which means, “God is with us” (Mt 1:23). Accordingly, the SIS has become a collective which is birthing change in the way of being Church.

Theological underpinnings of the Sisters in Solidarity (SIS)

Feminists engaging with religion acknowledge the power of theology either to generate life or to suppress life-giving energies. Wherever theology is used to legitimise oppressive ideologies, it has played a repressive role in the life of many who have been conditioned to remain excluded and marginalised within the social hierarchies relating primarily to race, caste and gender. Women’s experiences of gendered exclusion and marginalisation within the structures of religion testify to this fact. All the same, in spite of the long-standing experiences of apparent powerlessness within the religious framework, feminist theologians identify theology as a liberative tool, which has the potential to bring about the much-needed transformation in society.

I take feminist theology of liberation as a broader framework to situate an initiative like SIS. Elisabeth Schüssler Fiorenza, one of the pioneers in this field, calls feminist theology “a critical theology of liberation,” based on her conviction that androcentric theology functions to justify the discriminatory praxis of the Church toward women.¹ Fiorenza acknowledges and critically analyses the oppressive sexist structures of the Christian Church and its traditions while, at the same time, rediscovering the liberating traditions and elements of the Christian faith and community.² In many parts of the world, the Catholic Church continues to be structured on the pillars of oppressive sexist ideologies, so it is important that feminist theologians engage in the task of re-envisioning theological precepts so that they become liberative for the subjugated sections of our societies.

In this paper, I shall focus mainly on a feminist theological re-reading of incarnation, which for me is the grounding principle of a collective committed to liberation, such as the SIS, and has implications on the way of being Church. Incarnation is all about the divine-human encounter that is grounded in the flesh and blood realities of life. While conventional incarnation theology has elaborated on the divine becoming flesh in the person Jesus Christ, the implications of this embodiment of the divine, in terms of its representation in ecclesiastical life, has been confined primarily

1. Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation,” *Theological Studies* 36, no. 4 (1975): 605-626. <https://doi.org/10.1177/004056397503600402>.

2. Elizabeth Schüssler Fiorenza, “To Comfort or to Challenge: Feminist Theological Reflections on the Pre-Conference Process,” in *New Women, New Church, New Priestly Ministry: Proceedings of the Second Conference on the Ordination of Roman Catholic Women*, ed. Maureen Dwyer (New York: Kirkwood Press, 1980), 43-60.

to male bodies and the authority bestowed on them to mediate with God. Feminist theologians interpret this dissonance in different ways. As observed by Laurel C. Schnieder, the fleshy divine individual body of Jesus and the fleshy divine communal body of Christ (i.e., the Church) suffer some incoherencies in traditional Christian theologies that manage to honour incarnation in terms of the body of Jesus, but forces actual bodies in the Church and outside of it, to the bottom rungs of a tortured hierarchy of being.³

Against the backdrop of the perceived contradictions in theological positions, liberation theologians have asserted that incarnation, which is a central Christian doctrine, must attend to the matter of the oppressed body and its constitutive relationship to divinity. The feminist, womanist, queer and black theologies that have emerged over the past few decades have engaged in decoding the significance of incarnation from the perspective of the broken and marginalised earthly bodies of the world today.⁴

Lisa Isherwood calls the embodiment of feminist liberation theology *the spiralling of incarnation*. Focusing on the embodiment of theology in the body, she observes that women do not hear the word of God as disembodied and dictatorial, but when they hear each other and speak, they hear the words of each other challenging them to right wrongs and embody the divine in their lives. In her words: “we have begun to hear the bodies of women and place them as word in our religious and theological reflections, we have allowed the flesh to show the divine rather than submitted to the divine moulding of the flesh.”⁵

In *Sisters in Solidarity*, I see the divine becoming embodied in female bodies in a way that subverts the theological association of incarnation with maleness. Being a collective of women committed to accompanying those who are ostracised by the clericalised male leadership of the Church, the SIS attempts to embody Jesus Christ where the so-called professional *alter Christus* does not want to be or dare to be, for reasons of hierarchical religious politics. A biblical text that could illustrate the SIS’s experience of walking with those afflicted by ecclesiastical estrangement is the Emmaus Story (Lk 24:13-35). We become like the Risen One, who joined those who were on the road to Emmaus, empathising with their experiences of dejection and hopelessness, accompanying them in the process of finding hope, meaning and fresh energies in life.

3. See Laurel C. Schnieder, “Promiscuous Incarnation,” in *The Embrace of the Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*, ed. Margaret Kamitsuka (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 231-245.

4. The collection of essays in Margaret Kamitsuka, ed., *The Embrace of the Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 2010) addresses these concerns.

5. Lisa Isherwood, “The Embodiment of Feminist Liberation Theology: The Spiraling of Incarnation,” *Feminist Theology* 12, no. 2 (2004): 140-156. <https://doi.org/10.1177/096673500401200>.

Accompaniment is the process of walking alongside someone and joining with him or her in solidarity, observes Rozella White. In her opinion, a theology of accompaniment refers to how individuals and communities enter into relationships with one another and walk together, modeling an incarnational relationship, one that is marked by presence, love and justice. In this walk, our stories are interconnected and contained by God's story. This incarnational walk entails mutuality, inclusivity, vulnerability, empowerment and sustainability as well as honesty and openness to new relationships. Dedicating time, care and compassion in deep authenticity for sustained relationships becomes crucial on this journey.⁶

When women choose to accompany others, exercising their spiritual and theological agency in ways that comfort those who are persecuted for seeking justice and truth, they are allowing the incarnation of Christ to be repeated in their flesh. Then, as pointed out by Lizette Tapia, they become a counter-discourse to the assumptions of femininity—essentialism, sexualisation and powerlessness.⁷ In a Church where women are destined to remain contained in gendered boxes and associated roles, these feminist moves, which gives flesh to the divine energy in a liberative manner, gives visibility to new ways of being Church in today's world.

Feminist theologians across the globe have consistently engaged with questions relating to the reclamation of the divine in female bodies and the bodies of vulnerable sections such as LGBTQI+ groups and that of the Earth. "God is present with us through our very humanity," argues Kelly Douglas.⁸ For Mercy Amba Oduyoye, understanding divinity and incarnation is a discourse on suffering and salvation as well as sisterhood and solidarity.⁹ Aruna Gnanadason observes that by reinterpreting doctrines such as sin, Christology, atonement, salvation and healing, women have attempted to offer a word of hope for victims and survivors of abuse and violence. In her opinion, women have seen the violence against their bodies in the light of the

6. Rozella White, "Walking Together in Solidarity: A Theology of Accompaniment" (lecture and handout, Practice Discipleship II Series, Luther Seminary Lay School of Ministry, Chippewa Falls, WI, October 12, 2013). <https://frzlock.com/Resources/Documents/Practice%20Discipleship/PD2%20Docs/Walking%20Together%20in%20Solidarity.White%20Final.pdf>

Mike Danforth and Ian Chillag, "F-Bombs, Chicken, and Exclamation Points," April 21, 2015, in *How to Do Everything*, produced by Gillian Donovan, podcast, MP3 audio, 18:46, <http://www.npr.org/podcasts/510303/how-to-do-everything>.

7. Lizette G. Tapia-Raquel, "The Assumption of Desire: Toward a Feminist Theology of Incarnation" (ThD diss., Yonsei University, 2019).

8. Kelly Brown Douglas, *Sexuality and the Black Church: A Womanist Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1999), 113.

9. Mercy Amba Oduyoye, "Spirituality of Resistance and Reconstruction," in *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, ed. Mary John Mananzan et al. (Maryknoll: Orbis Books, 1995), 170.

violence done to the earth and invites all women to discover together where the word of liberation lies for all women as we struggle to find a violence free world.¹⁰

The realisation that a male God, as projected by the Church, cannot get into the fleshiness of female sexuality and agony has led feminist theologians to assert that women and their flesh are the site of incarnation and divine revelation.¹¹ They insist on freeing God from the “totalitarian theologies” of empires,¹² and argue that the notion of the divine has become “a white-washed body” that is alienated from the struggles of slaves and refugees.¹³ They argue that the different contexts, experiences, languages, symbols, embodiments and revelations of divinity that multiple peoples encounter point to the need to be open to divine multiplicity and unlimited incarnation and this allows us to love who we are and who we are becoming, empowering us to truly be in the world with courage, compassion and commitment.¹⁴

As feminist theologies affirm, multiplicity is basic to the experience of a human-divine encounter. Since fluidity marks the ways of the Spirit, embodiment of the divine does not happen in uniform ways and cannot be limited to defined theological categories or religiously inscribed times and spaces. Re-envisioning incarnational theology beyond rigid definitions has strong implications for the way of being Church and this takes our discussion to ecclesiological considerations, from a feminist theological perspective.

Feminist solidarity as a way of being Church

Ecclesiology has been a question of serious contention ever since the emergence of feminist theologies. Women with feminist sensibilities have found themselves totally out of place within the gendered framework of the Church, with its theology and ministerial praxis. Over the past few decades, critical questions have been raised about the androcentric bias, the exclusion of women from ordained ministry and leadership structures, as well as the consequent gendered hierarchies that sustain Catholic ecclesiology. Weary of the gender politics within the ecclesiastical framework, feminist theologians have proposed new models of being Church that can pave the way towards realising the inclusive and egalitarian vision of a new social order initiated by Jesus Christ.

10. Aruna Gnanadason, “We Have Spoken So Long O God: When Will We Be Heard?” in “Theological Reflections on Overcoming Violence against Women,” ed. Elizabeth Stuart and Heather Walton, special issue, *Theology & Sexuality* 13, no. 1 (2006): 9-21, <https://doi.org/10.1177/1355835806069782>.

11. Tapia, “The Assumption of Desire,” 26.

12. Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (New York: Routledge, 2000), 48.

13. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 101.

14. Tapia, “The Assumption of Desire,” 116.

In this discussion on feminist solidarity as a way of being Church, I find Schüssler Fiorenza's assertions about the *ekklēsia* of wo/men significant. Modeled as a congress of full citizens that creates a critical rhetorical place, Fiorenza believes that such a notion of being Church can change relationships of domination, exploitation and marginalisation.¹⁵ According to her, the *ekklēsia* of wo/men breaks open the complex kyriarchal relationships of authority and power that underpin Western history and tradition, offering a place from which the voices from the margins (can) seek to destabilise the centre.¹⁶ Seen from this perspective, the biblical vision of the *ekklēsia* becomes a critical reminder to keep focused on the struggles of those who strive for the emancipatory practices of radical democracy. The practical redemptive element of this symbol is reflected in the emancipatory movements — including feminism — that have emerged as actions of resistance and hope because of the disparity between the radical democratic vision of the *ekklēsia* of wo/men and its actual socio-political and cultural-religious realisations.¹⁷

While the idea of *ekklēsia of wo/men* is pertinent as a way for concretising feminist solidarity, I think the very notion of solidarity needs to be examined critically in view of realising its liberative potential without being weighed down by its shadows. Without doubt, solidarity builds collective embodiment and offers the possibility of expanding our social, political and ethical horizons.¹⁸ Further, solidarity is a way of being that is embedded in feminist cultural traditions and movements that resist women's socio-economic inequalities and patriarchal power.¹⁹ This makes solidarity a very appealing concept for those engaging with liberative feminist politics. All the same, it is important to pay heed to bell hooks' critical observations about universalising solidarity. She finds the idea of *common oppression* a false and corrupt platform that disguises and mystifies the true nature of women's varied and complex social reality. As she points out, women are divided by sexist attitudes, racism, class privilege and a host of other prejudices. Sustained bonding between women can occur only when these divisions are confronted and the necessary steps are taken to eliminate them. Divisions will not be eliminated by wishful thinking or romantic reverie about common oppression despite the value of highlighting experiences all women share.²⁰

15. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston: Beacon Press, 1998), 112.

16. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethics: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 7.

17. Anne Tuohy, "Rhetoric and Transformation: The Feminist Theology of Elisabeth Schüssler Fiorenza," *Australian eJournal of Theology* 5 (2005): 1-15. <https://acuresearchbank.acu.edu.au/item/87yzz/rhetoric-and-transformation-the-feminist-theology-of-elizabeth-schussler-fiorenza>.

18. Gail Weiss, *Body Images: Embodiment as Intercorporeality* (London: Routledge, 1998), 5.

19. Sylvia Walby, *The Future of Feminism* (Cambridge: Polity Press, 2011).

20. bell hooks, "Sisterhood: Political Solidarity between Women," *Feminist Review* 23 (1986): 125-138, 127.

Even as I pay heed to bell hook's critical observations, I find Hemming offering a breakthrough of the problematic of generalising solidarity. In her opinion, seeking solidarity with others is not based on a shared identity or on a presumption about how the other feels, but on feeling the desire for transformation out of the experience of discomfort and against the odds.²¹ Jaisy Joseph's take on solidarity, from a Christian perspective, throws further light on this discussion. According to her, solidarity recognises the interdependence of relationships that is capable of sustaining both mutual listening and mutual correction for the sake of Christian maturity.²²

Feminist solidarity takes diverse expressions depending on the socio-economic, cultural or political situations that trigger its emergence. Realising feminist solidarity in the religious sphere is perhaps the need of the hour. In this context, I take the initiation of collectives such as Sisters in Solidarity as contextualised expressions of *ekklēsia of wo/men* that could become a space for women to exercise their spiritual and theological agency for bringing about liberative changes in the way of being Church. Collectives of feminist solidarity can become a prophetic presence in the Church when they raise voices of truth, love and justice that challenge the violation of these values within and outside a given system. The prophetic task before us then is: "to uproot and tear down, to destroy and overthrow, to build and to plant" (Jer 1:10), as Jeremiah was told, even as he resisted this call saying he was too young and diffident.

Women awakening prophecy in the Church could facilitate its return to the Gospel vision in its structures and ways of functioning. This is also necessary for realising in the Church a life-giving spirituality, which can become an antidote to the cultic, male mediated religiosity. This could also set in motion the creation of ecclesiastical communities that become liminal spaces at the boundaries and at the threshold, making them liberative spaces, where power is shared and leadership emerges from below, where people imbued with the wisdom of the Spirit can give lead in organising the community's life and mission.

Conclusion

Women birthing change becomes imperative when the systemic powers that govern societal life fail to deliver justice for the vulnerable sections and do not safeguard the rights and dignity of all concerned in a given social setting. This is true also of religion though religious spaces and related institutions do not seem alluring to women with feminist sensibilities for their apparent patriarchal inscriptions. Even so, since religions continue to have a strong persuasive power on moulding people's outlook on life,

21. Clare Hemmings, "Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation," *Feminist Theory* 13, no. 2 (2012): 158. <https://doi.org/10.1177/1464700112442643>

22. Jaisy A. Joseph, "Responding to Shame with Solidarity: Sex Abuse Crisis in the Indian Catholic Church," *Asian Horizons* 14, no. 2 (2020): 391. <https://dvkjournals.in/index.php/ah/article/view/2907>

liberative feminist interventions that can facilitate change become necessary, with a sense of urgency.

The praxis of liberation theology calls for critical interventions that can challenge sexism, racism, classism, casteism, anthropocentrism and other ideologies that sustain the oppression of marginalised sections and the earth. Engaging in resistance and solidarity with marginalised sections is a subversive act. It is a stance that empowers the broken, the vulnerable or suppressed groups to find their voice and speak for themselves, a stance that can help realise the Gospel vision of the kinship politics of the Reign of God.

It is in this setting that feminist solidarity becomes a catalyst for change and collectives, such as Sisters in Solidarity, testify to this possibility. Transforming the present ecclesiastical institution into an inclusive, egalitarian and participatory way of being Church may seem a utopian dream, but a breakthrough could be possible if we were ready to respond to these calls radically and with integrity. The challenge before us is to flow with the energies of the Spirit, beyond the binaries of the sacred and the secular, the body and the mind/spirit, the male and the female and become co-creators with Sophia in birthing the Church anew.

BIOGRAPHY: Kochurani Abraham is a feminist theologian, researcher, writer and trainer on issues related to gender, sexuality, spirituality and ecology. She has a Licentiate in Systematic Theology from the Pontifical University of Comillas, Madrid, and a Ph.D. in Christian Studies from the University of Madras, India, with a special focus on feminist theology. She was the convener of the Indian Christian Women's Movement (ICWM) at the national level and of the Kerala region. She now engages with other liberative theological forums such as the Indian Women Theologians' Forum (IWTF), Indian Theological Association (ITA), Ecclesia of Women in Asia (EWA), World Forum of Theology and Liberation (WFTL) and Indian Christian Collective of Justice (ICCJ). She is the founder member of Sisters in Solidarity (SIS), a group that supports women survivors of clergy sexual abuse.

Mujeres que cruzan fronteras: espiritualidad en la migración femenina

YOLANDA CHAVEZ

RESUMEN: Este trabajo se está elaborando como proceso personal y ministerial desde una perspectiva de mujer laica, creyente, inspirada en las propias introspecciones identitarias, y la espiritualidad es una característica de identificación fundamental en esa búsqueda. El tema ha sido una responsabilidad adquirida como líder, guía y acompañante en las propias búsquedas personales de personas de fe, catequistas y agentes de pastoral en las comunidades latinas en proceso de formación para su certificación en la Arquidiócesis de Los Ángeles. Por mi experiencia de dos décadas en este ámbito, he visto que estas comunidades están mayormente compuestas por mujeres inmigrantes en las cuales yacen los elementos para luchar por una presencia transformadora en un país ajeno al suyo.

PALABRAS CLAVE: migración femenina; espiritualidad; mujeres migrantes; experiencias de vida; comunidades latinas

ABSTRACT: This work has been elaborated as a personal and ministerial process from the perspective of a lay woman, a believer, inspired by her own identity introspection, for whom spirituality is a fundamental identifying characteristic in this search. This theme has been a responsibility acquired as a leader, guide and companion in the personal search of persons of faith, catechists and pastoral agents in the Latino communities studying for certification in the Archdiocese of Los Angeles. In my two decades of experience in this field, I have seen that these communities are largely made up of immigrant women, in whom lie the elements needed to strive for a transformative presence in a country foreign to their own.

KEYWORDS: women's migration; spirituality; migrant women; life experiences; Latino communities

Introducción

El contexto es la frontera, donde, según Wikipedia, sucede el mayor número de “cruces ilegales” del mundo¹. Justamente entre México y Estados Unidos, concretamente en el Sur de California. Desde el tratado de Guadalupe el 1848² ha habido en

1. Wikipedia, s.v., “Frontera entre Estados Unidos y México”, última modificación 12 agosto 2024, 06:12, https://es.wikipedia.org/wiki/Frontera_entre_Estados_Unidos_y_M%C3%A9xico.

“En el año 2002 esta frontera contaba con el mayor número de ‘cruces ilegales’ del mundo, con casi 12 millones en 2007.”

2. National Archives and Records Administration (sitio web), “El Tratado de Guadalupe Hidalgo”, última modificación 17 junio 2022, <https://www.archives.gov/espanol/recursos-para-docentes/guadalupe-hidalgo#>.

“El Tratado de Guadalupe Hidalgo, trajo un final oficial a la guerra Mexicoamericana (1846-1848), fue firmado el 2 de febrero de 1848, en Guadalupe Hidalgo, una ciudad al norte de la capital donde el gobierno mexicano escapó tras el avance de las fuerzas americanas. Según sus términos, México cedió el

esta frontera una constante transformación, no solo por las interrelaciones de ambos países en sus diversos niveles económicos y políticos, sino también por los procesos sociales, religiosos y culturales que parecen haber modificado los confines geográficos establecidos el 1948. Esta dinámica fronteriza ha modificado también la identidad de muchas de las mujeres inmigrantes que buscan entenderse fuera de su cultura y llegan a alguna parroquia del barrio para encontrarse a sí mismas, reencontrarse y entenderse en una realidad distinta.

Entre las mujeres que llegan a esas parroquias se dan de manera espontánea círculos de diálogo que emergen del proceso de convivencia comunitario y que han adquirido tres características; número uno, la fuente principal, su propia experiencia de inmigración que se comparte; número dos, la experiencia personal compartida es transformada en el grupo y a través de este; número tres, los círculos de diálogo y escucha se han transformado en gestores de una espiritualidad orgánica, *artesanal*³, hecha en grupo, en colectividad y en solidaridad.

Cuando estas tres características o aspectos confluyen, en los grupos de mujeres se percibe un carácter sagrado, una espiritualidad femenina migrante.

Contenido

La realidad de la migración tiene varios aspectos. Acerquémonos a esta realidad desde las estadísticas. En estas, últimamente, los especialistas han puesto especial atención en las implicaciones de las mujeres en los movimientos migratorios. Según ONU Mujeres, en 1970 las mujeres solo representaban el dos por ciento de todas las migraciones mundiales. Hoy, las mujeres migrantes representan el cincuenta por ciento del total de personas en tránsito irregular a nivel global⁴.

Hace cincuenta años lo usual era una migración paulatina, donde el hombre se desplazaba primero y, una vez establecido, migraban al país de destino la mujer, los hijos o el resto de la familia. Hoy, esto también ha cambiado: las mujeres toman la iniciativa de marcharse en busca de posibilidades de vida por ellas mismas, es decir, sin depender de la iniciativa de un varón⁵.

55 por ciento de su territorio, incluyendo estados como California, Nevada, Utah, Nuevo México, las mayores partes de Arizona y Colorado, y partes de las actuales Oklahoma, Kansas, y Wyoming a los Estados Unidos. México renunció todas sus reclamaciones a Texas, y reconoció el Río Grande como la frontera del sur con los Estados Unidos.”

3. Es artesanal todo aquel producto elaborado a través de técnicas tradicionales o manuales, sin que intervenga un proceso industrial.

4. “Mujeres refugiadas y migrantes”, ONU Mujeres, consultado el 23 de febrero de 2022, <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/women-refugees-and-migrants>.

5. Equipo de la fundación Ayuda en Acción, “Migración femenina en el mundo”, *Ayuda en Acción* (blog), 23 julio 2018, <https://ayudaenaccion.org/blog/mujer/migracion-femenina/>.

Afortunadamente se cuenta cada vez con más información que se publica por algunas entidades reconocidas. Esto hace que la realidad de las mujeres como el mayor grupo en movilidad a nivel global sea reconocido como “oficial” y también hace posible que las estadísticas puedan ser usadas como herramienta para hablar más sobre los retos y necesidades a los que las mujeres migrantes se enfrentan en la actualidad.

Retos y necesidades

El principal reto es la desigualdad que la sociedad ejerce hacia las mujeres. Esa desigualdad permea todas las etapas de la migración: Huyen de ella, las asecha o las agrede a lo largo de su tránsito, las recibe en los países de destino y al retorno a su país de origen. Pero hay otra desigualdad, la desigualdad entre unos y otros grupos de mujeres migrantes: Las mujeres migrantes profesionales que migran con pasaporte y por aeropuertos, lo hacen por cuestiones de trabajo, por cuestiones profesionales, por una pareja o sencillamente por vivir una aventura⁶.

Las mujeres migrantes rurales, que, por lo general, cruzan fronteras sin pasaporte, lo hacen caminando sobre las vías del tren, entre bosques, selvas, desiertos, o atravesando mares y ríos de formas poco seguras. Lo hacen por razones de sobrevivencia, tales como huir de la violencia, o debido a los cambios climáticos, económicos, ambientales y sociales que ya nos les permiten hacer de las labores agrarias o artesanales un medio de subsistencia. Esta realidad tiene rostros con historias. Presento aquí, con permiso de las protagonistas usando nombres ficticios, tres de las historias compartidas en nuestro grupo de diálogo.

Estefany, Elizabeth y Jennifer

Estefany, una joven migrante salvadoreña quien cruzó fronteras sin documentos hasta llegar a Los Ángeles comparte con nosotros su experiencia sobre las circunstancias que la hicieron salir de su país:

La verdad fueron muchas circunstancias. El país de nosotros es un país con pocos recursos, uno necesita trabajar, y allá sin una buena carrera no se puede tener un buen trabajo...la verdad fueron muchas las circunstancias las que me obligaron a tomar la decisión de venirme a este país (Estados Unidos), ya ve que en este país se brindan muchas oportunidades para salir adelante, y uno siempre piensa en salir adelante. En el país de uno la verdad es bien difícil hacerlo. Pero en el camino uno pasa muchas cosas, muchas situaciones, más que nada peligros que uno vive. La que más recuerdo es cuando me dejaron tirada a mí y a otras tres personas unas cinco o seis horas en un monte...fue una de las cosas que me dio mucho miedo por mi vida... Desde el momento que salí de mi casa sabía que mi vida estaba en peligro, uno no sabe lo que va a pasar, desde ese momento uno empieza a tomar riesgos muy grandes. Las mujeres tenemos muchos riesgos en el

6. Emanuel Ávila. “Mujeres Migrantes: Eligieron estos países para trabajar”, infografía, NTX Internacionales, sin fecha, <https://www.hoytamaulipas.net/infografias/925/Mujeres-migrantes.html>.

camino, el principal es ser violadas. Muchas veces los *coyotes*⁷ piden más dinero a la familia de uno acá solo por ser mujer, porque hay muchas que no logramos sobrevivir y llegar acá. En un centro de detención en Texas donde yo estuve casi dos meses vi muchas cosas y a muchas las deportaron...estar en ese centro fue una experiencia muy difícil, muy dura, el estar encerrada, el no saber de mi familia, el que mi familia no supiera nada de mí, fue bien difícil, aparte del camino, fue difícil estar encerrada esperando que un juez de migración decidiera si me deportaba o me quedaba... Describiría esa experiencia como triste, con mucha angustia y desesperación.

Por lo general, las mujeres migrantes rurales llegan a este país sin documentos y viven sin documentos, esto significa que tienen que conseguir comida sin documentos, vivienda sin documentos, trabajo sin documentos, servicios médicos sin documentos, lo que las expone a todo tipo de abusos y exclusiones.

Elizabeth salió de una región rural de Guatemala. El cambio climático provocó deslaves e inundaciones por tres años consecutivos hasta que la tierra donde su familia trabajó por generaciones en el cultivo del café dejó de ser productiva. Tuvo que buscar otros medios para sobrevivir y poder alimentar además de sus dos hijos, a sus padres ancianos quienes empeñaron las escrituras de su vivienda para financiar la travesía de Elizabeth hasta Estados Unidos. Contrataron un coyote en Guatemala que la traería hasta Los Ángeles, pero, tal vez por falta de experiencia, se perdió en el desierto de Arizona y dejó abandonado al grupo donde venía Elizabeth. Lo único que Elizabeth tenía en ese momento crítico al sentirse perdida y abandonada en la nada, era su conversación con Dios, una fe que la hizo seguir adelante a pesar de ella misma y de su cansancio. Aunque logró llegar a su destino, el camino para sobrevivir en Los Ángeles sigue siendo difícil:

Llegó un momento en que yo ya no aguantaba, estábamos perdidos y mis pies ya no aguantaban...yo me sentí bien cansada, sin ganas de nada. Yo le dije al coyote, si tú quieres déjame aquí porque yo no aguanto, ya no puedo caminar más y el coyote se fue y nos dejó tirados. Una señora que iba en el grupo me dijo, *no, ¿cómo nos vamos a quedar aquí? Entramos todos juntos y juntos vamos a llegar hasta allá...* Se escucha fácil, pero no, no es fácil, yo sufrí bastante ese camino y recuerdo cuan duro fue para mí, fue demasiado... el cuerpo ya no me respondía, tenía hambre y sed...lo único que quería era regresar a mi casa, ver a mis hijos, yo le pedía a Dios que no me dejara morir en el camino. Me ayudaron hasta salir a la orilla de la carretera, nos recogieron y pudimos llegar aquí a los Ángeles... Unos conocidos me consiguieron trabajo limpiando casas, no tengo papeles, me pagan \$60.00 dólares por cada casa que limpio desde la mañana hasta que se hace noche... limpio todas las que puedo... es un trabajo cansado, pero necesito el dinero, todavía me faltan años para pagar las escrituras de la casa que mi papá empeñó para que me viniera...

7. Un *coyote* o *pollero* es un individuo que ayuda a los migrantes a cruzar la frontera de un país de forma ilegal. Estos individuos cobran una fuerte cantidad de dinero a cambio de transportar a sus clientes hacia su destino. Piden un pago por adelantado y se ofrecen a llevarlos en un vehículo hasta EE. UU. mediante una ruta "secreta".

Es fundamental que cada mujer desde su voz, desde donde ella está, tenga derecho a contar su historia y la razón por la que está aquí. También es importante no asumir que todas las mujeres inmigrantes indocumentadas son iguales, aunque las realidades que las han empujado a dejar sus países puedan ser parecidas tanto como las circunstancias al cruzar la frontera. Al escuchar las voces individuales vamos descubriendo las diferencias en esas cosas comunes. Detrás de cada historia de migración hay una mujer y una particular experiencia de vida. Compartiendo historias se humaniza el tema de la migración femenina.

Jennifer, una joven centroamericana de ascendencia indígena traída por su madre a Estados Unidos es, desde la adolescencia una activista Dreamer⁸ del programa de Acción diferida para quienes llegaron en la infancia: DACA⁹ creado en 2012, protege de la deportación a miles de jóvenes inmigrantes que llegaron o se quedaron en Estados Unidos de manera ilegal antes de cumplir los 16 años. DACA ofrece a los beneficiarios, conocidos como *dreamers* (soñadores) un permiso de trabajo, pero no la posibilidad a una ciudadanía. Para Jennifer, el *sueño americano* se convirtió en una pesadilla al intentar su ingreso a una universidad.

No siempre he estado activa en el movimiento Dreamer, lo empecé a hacer cuando estuve en un ambiente académico donde mi historia y mi persona eran invisibles. Yo me sentía como una persona que no existía y a pesar de que quería pertenecer a ese ambiente y sentirme como cualquier otra persona, cualquier otro estudiante, era difícil porque cuando veía en las noticias y en el ambiente en general que hablaban de inmigrantes, de dreamers, de Daca, de los indocumentados, yo siempre decía “esa persona soy yo y aquí en este ambiente académico no veo esa voz, no veo esa persona en cuya historia pueda verme reflejada.” Para mí fue muy importante hablar desde mi perspectiva, hablar de mi historia para que cuando la gente escuchara de todos esos conceptos abstractos comprendieran que se está hablando de una persona que existe, de un ser humano. Para mí eso era lo importante ... recuerdo que cuando llegué a este país mi mamá me dijo que aquí las oportunidades se alcanzan estudiando y trabajando. Siendo niña esa motivación, esa idea de alcanzar el *sueño americano* fue mi aliciente para estudiar, para aprender inglés, para ser buena estudiante, para aplicarme... pero cuando salí de High School y quise aplicar a la universidad, me di cuenta que el *sueño americano* es solo para los americanos, para personas que han tenido privilegios por ser blancos y que los siguen teniendo... estudiando sobre la historia de este país y su relación con mi país, me he dado cuenta de que el *sueño americano* es en realidad una pesadilla americana para las personas sin documentos, pesadilla de la que he tenido que ir despertando... y de la que me he ido liberando.

8. “What is the Dream Act and Who Are the Dreamers?” plan de la lección, Anti-Defamation League, 23 de abril de 2024, <https://www.adl.org/education/educator-resources/lesson-plans/what-is-the-dream-act-and-who-are-the-dreamers>.

9. “¿Qué es DACA? Y todo lo que necesita saber,” Boundless Immigration, Inc., consultado el 23 de febrero de 2022, <https://www.boundless.com/es-mx/recursos-de-inmigracion/que-es-daca/>.

Jennifer llegó a la conclusión de que ser exitosa no significa obtener un título universitario para ganar mucho dinero, aunque en el país de donde salió junto con sus tres hermanitas pequeñas tenían poco o nada, llegó a pensar que una mejor vida se construye en base al dinero. Pero se desintoxicó del sueño americano que le hizo daño porque le informó que ser mujer morena de rasgos indígenas hablando español o inglés con acento latino en Estados Unidos, la condicionaba a un nivel social y cultural inferior a quienes son blancos y hablan inglés, frente a los cuales se encuentra en tremenda desventaja. La presión por hablar inglés (y mejor si es sin acento) para adaptarse a la cultura blanca capitalista y a sus valores como la educación académica para hacer dinero, la posición social y el poder, llegó a deprimirla, y aunque trató todo lo posible no lo logró porque sencillamente no es blanca, y el valor que hay al llegar a este punto de comprensión de sí misma es que comenzó a reconectarse con sus generaciones pasadas, con sus raíces y su cultura y a partir de allí, comenzó a navegar el presente esperanzada, entre el pasado que la sacó de su tierra y el futuro que le ofrece múltiples posibilidades como activista una vez que ella misma sabe quién es.

El proceso de ver, escuchar y compartir todas estas historias e iluminarlas con las experiencias de las mujeres migrantes en la biblia, las inspira a actuar acompañadas por esos antiguos relatos que sirven de modelo y guía en sus propias historias de inmigrantes hoy. Y es que descubren o reafirman no solo su dignidad, sino las posibilidades de comenzar a plantearse un destino que sea dibujado por sus propias manos y con sus propios valores.

Agar, Rut y Noemi

La narración sobre Agar que leemos en las escrituras hebreas en el libro del Génesis, capítulos 16 y 21, nos cuenta que era extranjera, era una esclava egipcia expulsada al desierto por los sistemas sociales y políticos. Caminó sola con su hijo por ese desierto... quien ha cruzado un desierto con el espíritu herido por el dolor de sentirse abandonada y perdida, sabe lo que esto significa. El hecho de cruzar las fronteras del dolor físico, emocional y existencial fue para Agar una experiencia transformadora, se encontró con ella misma y descubrió al Dios que genera vida y esperanza en el futuro.

Agar es la única mujer (una mujer migrante) en las Escrituras hebreas a quien se le presenta el Ángel de Dios (Gn 16,7), al que ella atribuye un nombre: “El-Roi-Dios: veo al que me ve” (Gn 16,13) y recibe una promesa de descendencia: “Haré tan numerosa tu descendencia, que no la podrás contar” (Gn 16,10). Dios le “abrió los ojos” para descubrir un pozo de agua en medio del desierto y logró sobrevivir con su hijo (Gn 21,19).

La fe en medio de la incertidumbre, la aridez, la hostilidad, la soledad y la desolación fueron precisamente las cosas que le hicieron reconocer al Dios, tener un

encuentro íntimo con Él, decisivo entre la vida y la muerte de su hijo y de ella misma. La experiencia con Dios, reflexionada y asumida de manera profunda, le dio una nueva perspectiva de vida. Dios “abre” los ojos. Agar vio el mundo con una mirada nueva, se descubrió como una mujer con dignidad capaz de transformar su destino de una manera justa, tierna, amorosa, una manera que generó más vida.

El libro de Rut narra como Noemí y su familia sufrieron la crisis económica de su país, la falta de empleo, el hambre, la falta de oportunidades para sus hijos y como tuvieron que emigrar en busca de trabajo. Rut fue testigo de la manera en que Noemí había sufrido y cómo después de enviudar y perder a sus hijos, en medio de la soledad, la incertidumbre y la desolación lejos de su tierra, trataba de encontrar el mejor camino para seguir viviendo.

Rut sabía lo importante que Dios era en la vida de esta mujer y cómo la fe era el centro de su vida. Conociendo la historia de Noemí, Rut supo ver las más grandes oportunidades para comprender que la sororidad transforma el sufrimiento de las mujeres en esperanza a pesar del desarraigo y la tragedia. Ambas se dieron cuenta que en los mismos elementos de la cultura que las invisibilizaba, estaban también los elementos para luchar por una presencia transformadora.

Todas estas mujeres migrantes milenarias al igual que las de hoy, han luchado con todas sus fuerzas por la propia vida y la de sus hijos, y en esa lucha han experimentado una teofanía que las ha llevado del simple cuidado de sus familias, a la propia reconstrucción de sus identidades y, por ende, a la reconstrucción y transformación de sus familias y comunidades. Escuchando sus historias, bien podríamos decir que las mujeres migrantes son los seres más vulnerables entre los vulnerables en cualquier comunidad. Es precisamente en este contexto de vulnerabilidad donde surgen los grupos de diálogo entre quienes se acercan todavía a la Iglesia buscando el sentido de pertenencia.

Círculos de diálogo como espacios de liberación

Cada mujer tiene una historia por la que inició su viaje hacia este país y todas ellas suman una amplia gama de experiencias, historias que, en un momento dado, llegan a un punto de intersección donde se unen y se integran en una sola: *nuestra historia*. Podemos presenciar este hecho escuchando los relatos que se comparten en un espacio en el cual las mujeres se acompañan unas a otras, de tal forma que llegan a sentir la confianza y la seguridad de compartir su experiencia de migración. Sus experiencias de vida son iluminadas por mujeres migrantes de la Biblia como Agar, Rut y Noemí, con quienes se sienten plenamente identificadas y de las cuales adquieren valiosas claves para nutrir una espiritualidad que va madurando en el desarraigo.

Para ello Agar, Rut y Noemí ofrecen excelentes claves. En ellas Stefany, Elizabeth y Jennifer descubrieron que tienen la capacidad de construir y poner en práctica cosas nuevas. Nuevas dinámicas de acción que ayudan a gestar alternativas, a gestar nuevas posibilidades para plantearse otro futuro. Quien tiene la certeza de la cercanía de Dios, adquiere o asume la responsabilidad de luchar por su propia dignidad como imagen de Dios y por la de quienes están a su cuidado a nivel familiar, comunitario o ministerial.

Tanto las vivencias de las mujeres migrantes de la Biblia como las de las mujeres migrantes en el Sur de California en los círculos de diálogo, compartidas y reflexionadas en comunidad, llegan a ser reconocidas, honradas y dignificadas, transformándose en historias sagradas que van gestando poco a poco espacios de liberación que llevan a estas mujeres, en lo sucesivo, a ser sujetos de su propia historia. Es mediante ese proceso colectivo que las narrativas adquieren una sacralidad dinámica que llega a afectar de manera positiva a las generaciones subsiguientes.

Conclusión

Aun quedan por delante muchos retos a las que las mujeres inmigrantes deben enfrentarse: discriminación lingüística, discriminación por su sexo, raza, origen étnico, educación, edad, orientación sexual, pero, a pesar de las dificultades y retos a los que las mujeres inmigrantes se enfrentan, no siempre terminan acabadas o derrotadas por los sistemas que las expulsan de sus países de origen como tampoco por las discriminaciones que viven al llegar a Estados Unidos y. Juntas descubren una fuerza que desborda las posibilidades de sobrevivencia. El desarraigo reflexionado en comunidad las capacita, algo crece dentro suyo para que sus raíces arrancadas se adhieran, se adapten a otras tierras que no son las suyas. En esas otras tierras son capaces de florecer y en el proceso descubren como la vida adquiere un nuevo significado con carácter sagrado.

Para una mujer inmigrante, el propósito de reflexionar en comunidad acerca de la vida no incluye únicamente la lucha por la sobrevivencia individual, sino la posibilidad de hacer algo, de dejar algo construido para que las demás hermanas migrantes lo encuentren y avancen a partir de ahí. La vida se convierte en todo aquello que puedan aportar, contribuir, plantar, construir, conectar, para seguir posibilitando la vida que viene, la vida que alcanzan a ver en el horizonte. Cuando hablan de su experiencia, no es solo para hacer una crítica de los sistemas que las arrojan cada vez más numerosas de sus países de origen, sino para valorar e iluminar su experiencia, para hacer algo con ella. Sus historias sagradas reflexionadas en comunidad adquieren un sentido que las humaniza y las dignifica. En este proceso la fe juega un papel fundamental, la fe es una fuerza capaz de cruzar las fronteras de la muerte. Esa es la espiritualidad en la migración femenina, una espiritualidad capaz de transformar la realidad política, social y cultural de la frontera.

BIOGRAFÍA: Yolanda Chavez es profesora, conferencista, y escritora de cuentos cortos, ensayos y teología narrativa. Sus escritos son utilizados como recursos didácticos en su ministerio de enseñanza y liderazgo comunitario. Obtuvo una maestría en divinidades en el Seminario Teológico de Fuller, donde presidió el grupo “Mujeres de las Américas”. Colabora con la Oficina de Educación Religiosa de la Arquidiócesis de Los Ángeles en el programa Una Misión Una Fe y es profesora en los Ministerios Catequéticos Avanzados. También enseña “Espiritualidad inmigrante” en Loyola Marymount University y colabora en el “Parent Project” del Cali Center. Ha sido profesora invitada en el Centro Hispano de Estudios Teológicos en Compton, California. Ganó el primer premio de cuentos cortos de Servicios Koinonía en 2012 con “El desierto”. Actualmente estudia un doctorado en ministerio en Fuller y es consejera en el comité “Pathways for Tomorrow”.

Rendering Christian Symbols Fluid: Regarding the Anti-Oppressive Practices of the Feminist Collective L'autre Parole

DENISE COUTURE

ABSTRACT: The purpose of this text is to establish connections between the anti-oppressive practices of the feminist and Christian collective L'autre Parole ("the Other Word"), based in Quebec (Canada), and the orientations of liberation theologies on the global stage. The text highlights how Christian feminists from a local community bend, forge, change and rewrite the symbols of domination within the Christian tradition to restore their liberating thread. In this text, we study, in particular, the symbols of Dieu and of Christa. L'autre Parole's feminism unfolds as a way of living. It posits the hypothesis of a systemic subordination of women to men as a group and it is encapsulated by two key slogans: "The personal is political" and "A woman will not be liberated until all women are liberated." The article emphasises how the group can challenge its own complicity with forces of domination or collaboration. While possessing a local and temporary character, the anti-oppressive (re)interpretations of Christian symbols proposed by a local group contribute to a global momentum, hence, the interest in analysing such local creations in order to consider the process of global solidarity in action regarding liberation theologies.

KEYWORDS: feminist theology; Christian symbols; anti-oppressive practices; the collective L'autre Parole; incarnation

Liberation approaches challenge the claim of neutrality in academic or civic discourses. Instead, we suppose that each position is situated and marked by our location and political choices.

According to the Botswanan theologian Musa Dube, liberation theologies centre their analysis on subjectivities that struggle for justice, considering each subjective stance as paradoxical.¹ Each one is influenced by lines of domination, collaboration or liberation. Collaboration corresponds to the position that claims to be apolitical or unaffected by the logics of domination or liberation; thus, it implicitly reinforces, according to Musa Dube, the domination. An important point to consider is that no stance is neutral, nor pure, so those of liberation strive to deconstruct their own participation in domination and collaboration. Liberation approaches thus engage in an ongoing process of self-awareness and transformation, both individually and within their belonging groups.

1. Musa Dube, "Postcoloniality, Feminist Spaces," in *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, ed. Laura E. Donaldson and Kwok Pui-lan (New York: Routledge, 2002), 100-120.

From this perspective, religious traditions appear as complex sites composed of different lines of domination, collaboration and liberation. These lines intersect with subjectivities, thus bending, shaping and transforming them through their life impulses within a continuous movement of transformation.²

The purpose of this text is to establish connections between the anti-oppressive practices of the feminist and Christian collective *L'autre Parole* ("the Other Word"), based in Quebec (Canada), and the orientations of liberation theologies on the global stage.³ These two spaces of oppression critique and justice creation have contributed to shaping my own theological frameworks for several decades. I aim in this text to highlight how Christian feminists from a local community, *L'autre Parole*, bend, forge, change and rewrite the symbols of domination within the Christian tradition to restore their liberating thread. I will also emphasise how the group can challenge its own complicity with forces of domination or collaboration.

While possessing a local and temporary character, the anti-oppressive (re)interpretations of Christian symbols proposed by *L'autre Parole* (the Other Word) contribute to a global momentum, hence, the interest and, in my view, the necessity to analyse such local creations in order to consider the process of global solidarity in action regarding liberation theologies.

Presentation of *L'autre Parole*: Orientations and actions

L'autre Parole was brought to life in 1976 at the invitation of Monique Dumais (1939-2017), an Ursuline nun who had just completed her doctoral studies in theology in New York. Upon her return to Quebec, she invited other women to create a group to exchange and analyse, among women, the context of their strong exclusion within the Roman Catholic Church. Nearly 50 years later, both the exclusion and the group *L'autre Parole*, consisting of around forty participants, persist.

In terms of organisation, the women of *L'autre Parole* gather in small cells following the model of feminist consciousness-raising groups and Christian grassroots communities. The method consists of putting value on the words and experiences of each woman, thereby deconstructing lines of domination to construct a liberating spirituality.⁴ The group brings together a diverse group of women in terms of their

2. Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005).

3. "Féminisme, théologie et libération," *L'autre Parole*, no. 115 (2007); World Forum on Theology and Liberation (website), <https://www.wftlofficial.org>.

4. Christine Lemaire, "Quarante ans en cinq temps," *L'autre Parole*, no. 146 (2017): 6-14, <https://www.lautreparole.org/quarante-ans-en-cinq-temps/>.

level of education, their employment, their age, their living status, their subjective connection with institutional churches, etc.

With a radically democratic structure, decisions in the collective are made in a discussion circle. A coordinating committee (coco), formed by participants from the small cells, connects the cells to one another. The collective holds an annual two-day conference on a chosen theme. Since its inception, it has published a homonymous magazine, *L'autre Parole*, which is not subsidised and was created by the activists themselves, expressing the life, creations and analyses of the group.⁵

L'autre Parole defines itself as a feminist and Christian collective. Both dimensions — feminist and Christian — hold equal importance. The collective provides, on the one hand, a space for feminist political engagement and, on the other hand, a zone for the creation of a free spirituality for women,⁶ a spirituality with a political and anti-oppressive character.

A feminist collective

As a feminist collective, *L'autre Parole* actively participates in the women's movement in Quebec, which itself is part of the broader transnational women's movements. It follows the themes, struggles, shifts, consciousness-raising, questioning and debates within the movement. This feminism posits the hypothesis of a systemic subordination of women to men as a group. It is encapsulated by two key slogans: "The personal is political" and "A woman will not be liberated until all women are liberated." These phrases establish a connection between the fate of each individual woman and that of all women. It assumes a collective of all women, recognising the fabulous heterogeneity of women's lives and how they define and understand themselves.⁷

This feminism primarily unfolds as a way of living.⁸ For women, it involves deconstructing the oppressions they face, forging self-esteem and creative individualisation in freedom, outside the fixed and ideal femininity norms imposed by patriarchal systems.

As we know it today, this feminism would be inconceivable without its anchoring in organised women's movements themselves forming unstable and moving coalitions. Numerous debates run through these movements and also resonate within the collective *L'autre Parole*. The intersectionality approach dominates the contemporary

5. "Revues," *L'autre Parole*, last modified March 2024, www.lautreparole.org/revues.

6. Pierrette Daviau, "Les spiritualités féministes. Redonner souffle et vie," *Théologiques* 18, no. 2 (2010): 103-120. <https://doi.org/10.7202/1007482ar>

7. Rosi Braidotti, *Posthuman Feminism* (Cambridge: Polity Press, 2021).

8. Sara Ahmed, *Living a Feminist Life* (Durham: Duke University Press, 2017).

period,⁹ an idea originally proposed by African American scholar Kimberlé Crenshaw. She demonstrated how the oppressions of racism, sexism and classism not only coexist or add up, but also intertwine in different ways depending on the context, creating specific situations of oppression that require specific analyses and forms of resistance. This approach highlights the inadequacy of considering sexism independently of other forms of oppression. Intersectional feminism thus fights against all intertwined forms of oppression experienced by women.

The feminist posture assumes remarkable radicality. In a now-classic formulation, Christine Delphy wrote that the feminist struggle “[...] consists *as much* in discovering unknown oppressions, in seeing oppression where it was not seen, as in fighting against known oppressions” (emphasis original)¹⁰. It involves a continuous process of defamiliarising the unquestioned assumptions that support lines of domination or collaboration. In solidarity with others, it encourages each woman to construct a life focused on creatively deconstructing oppressions in freedom.¹¹

A Christian collective

Regarding the Christian dimension, *L'autre Parole* defines itself as ecumenical and open to inter-spirituality. As a Francophone collective within the Anglophone ocean of North America, the majority of the members of the collective remain baptised Roman Catholic women, as this confession holds historical significance for the Québécois people.

Following the Quiet Revolution of the 1960s and a collective rejection of Roman Catholic authorities and their centuries-old authoritarianism, an anti-religious atmosphere has persisted in Quebec to this day. A segment of the Quebec population has come to associate Christianity, and indeed all forms of religion, necessarily with domination. They no longer perceive the liberating aspects of the Christian tradition.

The feminists of *L'autre Parole* do not identify with the Catholicism espoused by the current leaders of the Vatican, who persist in their path of authoritarianism and exclude women from the governance of the Church. These leaders propagate an exemplary patriarchal political theology using contemporary language: they consider God to have inscribed the principle of help in a woman's nature, they assign women the

9. Sirma Bilge and Patricia Hill Collins, *Intersectionnalité: une introduction* (Paris: Amsterdam, 2023).

10. “[...] consiste *autant* à découvrir les oppressions inconnues, à voir l’oppression là où on ne la voyait pas, qu’à lutter contre les oppressions connues.” My translation. Christine Delphy, “Nos amis et nous. Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes,” *Questions féministes* 1 (1977): 30.

11. Diane Lamoureux, *Les possibles du féminisme: agir sans “nous”* (Montréal: Remue-Ménage, 2016).

roles of physical or spiritual mothers in the service of families and communities and they universally prohibit contraception (other than abstinence) and abortion. This policy prescribes a marked separation of qualities and functions between men and women, as well as compulsory heterosexuality that denies rights for LGBTQ+ individuals. Due to the extensive political influence of the Vatican, this religious patriarchy has a detrimental effect not only on Catholics but on all people.

From the perspective of a feminist critique of religions and the stance of *L'autre Parole*, it is evident that the Vatican receives too little criticism regarding its religious patriarchy, both internally and externally within the Church.¹² In collaboration with feminists and social organisations, *L'autre Parole* analyses, deconstructs and critiques it in the public sphere.¹³

Some women of *L'autre Parole*, including myself, identify as Catholics in the sense that the Catholics “are us,” while considering the men of today’s Vatican as unfaithful to the Christian tradition due to their political theology of domination.

As Christians, the women of *L'autre Parole* form a grassroots community guided by the statement, “we are the Church” (nous sommes l’Église). Aligning with the transnational movement of the *Wo-men Church* (where the feminine includes the masculine), they understand themselves as an *ekklèsia* of equal disciples.¹⁴ It is important for them to include dissent within their ranks, to avoid unanimity and to support the creative individualisation of each participant.

Feminist rewritings of Christian symbols

A male theologian colleague asked me to explain why Catholic feminist theologies attach so much importance to ecclesiology. The question initially surprised me, but it turns out that they do indeed give a determining place to discourses on the Church. They do so because the conditions for the possibility and exercise of feminist theology involve women engaging in theological discourse and fully participating in the life of the Church, which is denied to them by the current leaders of the Roman Church.

12. Johanne Philipps, “Comment le projet de laïcité de l’État québécois est défavorable aux femmes: l’urgence de briser une évidence” (PhD diss., Université de Montréal, 2019), <https://hdl.handle.net/1866/24791>; Johanne Philipps, “Liberté de religion et liberté de discriminer les femmes et les personnes homosexuelles: des aménagements à revoir,” *L'autre Parole*, no. 140 (2014): 35-39. <https://www.lautreparole.org/liberte-de-religion-et-liberte-de-discriminer-les-femmes-et-les-personnes-homosexuelles-des-amenagements-a-revoir/>.

13. “Autoritarisme et machisme du Saint-Siège,” *L'autre Parole*, no. 131 (2011), <https://www.lautreparole.org/revues/no-131-autoritarisme-et-machisme-du-saint-siege/>; Marie-Andrée Roy, “La tentation totalitaire,” *L'autre Parole*, no. 131 (2011): 65-76, <https://www.lautreparole.org/la-tentation-totalitaire/>.

14. “Une ekklèsia manifeste. Colloque du 20^e anniversaire,” *L'autre Parole*, no. 72 (1997); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Congress of Wo/men: Religion, Gender, and Kyriarchal Power* (Cambridge: Feminist Studies in Religion Books, 2016).

Feminist ecclesiology places the development of theological discourses within the community of equal disciples. The women of the *ekklèsia* translate the grammar of the Christian tradition into words that carry their deconstructions of domination-based theologies and their constructions of liberating practices. Thus, a close connection is established between feminist ecclesiology and the understanding of Christian symbols.¹⁵ *L'autre Parole*, for instance, implements circles of dialogue, from which emerged their reconstructions of Christian symbols.

The Christian Dieue

In August 1987, the women of *L'autre Parole* gathered for their annual colloquium on "The Images of God in the Feminine." Sitting in a circle, they took turns sharing their experiences of spiritual hindrance caused by patriarchal images of God and expressed their own images of God with which they felt a sense of connection, without having to rely on masculine mediation. The conversation flowed freely, interspersed with prepared presentations on feminine images of God in the Bible and discussions on the challenges of feminising the symbol of God in Christian feminist literature, including the Anglo-Saxon tradition. I was one of the participants in this colloquium. After two days, a consensus emerged on a name that surprised us all. From then on, *L'autre Parole* would use and pray to *Dieue* in the feminine, the *Dieue* with an "e," a term coined by the collective.

In the introduction to the issue of the *L'autre Parole* journal, prepared following the colloquium, the editorial secretary presented this approach as a method offered to other groups to find their own way of referring to the divine as *Dieue*.¹⁶ Some authors in the journal emphasised that the chosen appellation expressed a local and contextual choice, one truth among many.¹⁷ It was a possible expression, one that emerged from the collective's heartfelt impulse at that moment.

The theological significance of feminising the symbol of the *Dieue* corresponded to the concerns of Christian feminist theology in the 1980s: the need to free the symbol of *Dieu* (God) from its centuries-old patriarchal content, the presence of a feminine image in the Bible representing the entirety of the divine, Sophia (Wisdom) and the liberating nature of feminising the symbol from a feminist perspective.¹⁸ A common Anglo-Saxon practice is to write "she God." The feminine form *Dieue*, coined by adding the letter "e" (mark of the feminine in French), is unique and original, made possible by the French language. The women of *L'autre Parole*

15. "Elles construisent l'Église," *L'autre Parole*, no. 39 (1988).

16. Monique Hamelin, "Quand les femmes disent Dieue: Guide de réflexion," *L'autre Parole*, no. 40 (1988): 4

17. "Dieue au féminin," *L'autre Parole*, no. 40 (1988).

18. Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui / Celle qui est*, trans. Pierrot Lambert (Montréal: Paulines, 1999).

developed it within the context of Quebec French, which includes up to 15% of Quebec-specific vocabulary. Quebec French encourages the use of the letter “e” to feminine words of all kinds, a practice that has gained momentum, especially in the 1980s.

Interpretations of the meaning of the symbol of the Christian *Dieue* in Quebec feminist theology followed.¹⁹ The one that caught my attention is as follows: the vowel “e” does not primarily refer to the gender of the divine entity, but rather to the stance of the speakers. The “e” signifies the feminist stance of those who speak about *Dieue*. It represents the feminist approach, the approach of liberation or the anti-oppressive approach, which can manifest in diverse ways. The naming of the Christian *Dieue* is a way of dismantling the kyriarchal God with a “u,” the one that legitimises the hierarchical systems upon which dominations are based.²⁰

After an initial shock where the symbol of the *Dieue chrétienne* was deemed unserious, several Christian and theological circles in Quebec have integrated it and occasionally use terms such as *Dieu-e*, *Dieu/e*, *DieuE*, *Dieue*, or *Dieue*.²¹ However, the term did not gain acceptance in European Christian theology, as the French language there carries a different kind of rigidity compared to Quebec French. Regarding the symbol of the *Dieue*, a theologian from Paris once hostilely exclaimed to me in an angry tone, “Madam, one does not butcher the language!” (Madame, on ne charcute pas la langue !). This linguistic anecdote attests to the contextual nature of naming religious symbols. While the term was embraced in Quebec and became part of the language, it was met with resistance by that Parisian. It highlights the question of linguistic culture, which itself evolves over time. Two young women in France, Alice Peyral-Viale and Sinatou Saka, hosted a feminist and believer podcast from 2019 to 2021 called “Dieu.e.”²² For them, the term represents a faithful (*Dieu*) and feminist (*.e*) stance.

The contextual nature of the divine symbol’s naming is further supported by anti-racist and decolonial approaches. An interracial collective of American theologians, the Mud Flower Collective, argued in 1980 that before criticising the gender of

19. Monique Dumais, ed., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres* (Montréal: Fides, 2007), 291-298; Louise Melançon, “Je crois en *Dieue*... La théologie féministe et la question du pouvoir,” *Théologiques* 8, no. 2 (2000): 77-97, <https://doi.org/10.7202/005016ar>.

20. Couture, Denise, “La transcendance de *Dieue*,” *Laval théologique et philosophique* 62, no. 3 (2006): 465-478, <https://doi.org/10.7202/015750ar>.

21. Lise Baroni, “Dieu, itinérance infinie,” in *Itinérances spirituelles. Ils racontent ce qui leur est arrivé en chemin*, ed. Richard Bergeron, Guy Lapointe et Jean-Claude Petit (Montréal: Médiaspaul, 2002), 137-151.

22. Alice Peyrol-Viale and Sinatou Saka, *DIEU.E*, produced by Ausha, podcast, <https://podcast.ausha.co/dieu-e>.

God, it is more urgent to critique God's whiteness.²³ Theologian Kwok Pui-lan offered a postcolonial critique of the feminisation of God in that direction. She writes that it does not question "an imperialist construction of God as a benefactor and patron of white people."²⁴ It constructs "a warm spiritual figure intended to provide comfort and solace to all."²⁵ It makes white women comfortable and risks exempting them from engaging in decolonial and anti-racist approaches.

Seen as a temporary practice, the act of naming and praying to the Christian *Dieue* remains relevant for the women of *L'autre Parole* to this day. As I previously emphasised with Musa Dube, no subjective, cultural or political stance is pure, as each is shaped by legacies of domination, collaboration and liberation. The goal is not to eliminate or preserve the appellation of the Christian *Dieue* pronounced by the collective *L'autre Parole* but to understand its paradoxical position. The symbol represents a powerful feminist and anti-oppressive practice for the collective's women, but, as highlighted by interracial colleagues' critique, it also covers up the whiteness of the divine.

The Christa

Ten years after the colloquium that gave birth to the feminised symbol of *Dieue*, in August 1997, the women of *L'autre Parole* gathered in a colloquium on the theme of Christ. How to name this Christian symbol from an anti-oppressive feminist standpoint? The colloquium marked the culmination of a year of research, exploration and dialogue circles on the theme of Christ. Drawing on the successful experience of feminising *Dieue*, the collective opted for a similar operation, this time by adding the vowel "a" and constructing the term *Christa*, which has since become part of the collective's symbolic lexicon.

Just as with the feminisation of the Christian *Dieue*, the women of *L'autre Parole* positioned themselves in relation to the state of the question of Christology in feminist theology, particularly in the Anglo-Saxon context. The term *Christa* also circulates in the English corpus, primarily associated with the image of crucified women, suffering women. In Anglo-Saxon feminist theology, the appellation *Christa* was not retained because it was deemed to not include the dimension of resurrection and risked reinforcing the victimisation, dolorism or sacrifice of women.²⁶

23. Katie Geneva Cannon and Mud Flower Collective, *God's Fierce Whimsy: Christian Feminism and Theological Education* (New York: The Pilgrim Press, 1985), 171.

24. Kwok, *Postcolonial Imagination*, 131.

25. Kwok, *Postcolonial Imagination*, 131.

26. Lisa Isherwood, *Introducing Feminist Christologies* (Cleveland: Sheffield Academic Press, 2002).

L'autre Parole took a different path and gave it a broader meaning than that of a suffering woman. The drawing of the Christa on the cover page of the *L'autre Parole* journal issue reporting the 1997 colloquium, created by Jacqueline Roy, depicts a naked woman, portrayed from the lower abdomen, with her arms wide open in a fluid motion of undulations. Indecent, she eliminates sacrifice. The gesture of the arms carries a dual significance, either of the cross (suffering) or of a free movement of cosmic dance (liberation, enjoyment of existence). Behind the foreground Christa, others evolve in the same posture.²⁷ For the collective, *Christa* refers to divine incarnation and its counterpart, the divinisation of each person in all their dimensions. It encompasses suffering and enjoyment, abuse, their recognition and movements of liberation.²⁸

The feminist theologian Monique Dumais emphasised the idea that Christianity is the religion of incarnation. However, a characteristic trait of patriarchal Christianity consists precisely in its lack of incarnation. This Christianity has devalued the flesh and matter to impose a vision of a purely spiritual God.²⁹ The symbol of the Christa signifies that the divine is incarnated in the body and life of every woman. Hence, the collective's flagship phrase: "We are all Christas" (*Nous sommes toutes des christas*).³⁰ This operation positions the embodied subjectivity of each woman at the centre of theological questions. Incarnation occurs. The divine body is understood as the materiality of anti-oppressive practices of excluded embodied subjects,³¹ a perspective which has the force to challenge certain practices of the group *L'autre Parole*.

The symbol of the *Christa* induces a similar movement to that of the *Dieue*. The participants in the circle of life express their desire to deconstruct the image of a distant and inaccessible Christ, which obliges women to pass through the mediation of the masculine to touch the divine dimension. Some have described *Christa* as an energy within each woman or as energy circulating among women. It urges audacity. It leads to the recognition of abuse, its refusal and engagement in liberation struggles. It gives birth to self. The symbol of the *Christa* expresses the anti-oppressive posture of its speakers.

27. "Christa en devenir," *L'autre Parole*, no. 76 (1998): 1.

28. Louise Melançon, "Ouverture du colloque: Christa en devenir," *L'autre Parole*, no. 76 (1998): 4.

29. Monique Dumais, "Femme et Église catholique: un corps à corps," in *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*, ed. Jean-Claude Petit and Jean-Claude Breton (Montréal: Fides, 1988), 141-150; "La Sagesse incarnée," *L'autre Parole*, no. 150 (2019-2020).

30. "Christa en devenir."

31. Marcella Althaus-Reid, *The Queer God* (London: Routledge, 2003).

Conclusion

In Christianity, we talk about God (the *Absolute*). This has the effect of leading one to acquiesce to the idea that theological discourses themselves possess an absolute character. Not only does this perspective lead us astray, but it also reinforces patriarchal or colonial religious authorities. From a liberation perspective, theological discourses, including those about the Divine, are considered situated, localised, limited and temporary. They are fluid discourses that can and do change according to contexts of liberation, in order to foster struggles against oppressions.³²

Base communities that embrace a liberation perspective thus make Christian symbols fluid. Occupying diverse localities, they have formed local, temporary Christological symbols linked to their contextualised struggle, such as Christ Sophia, Black Man Christ, Indigenous Christ, Child Prostitute Christ, Lesbian Christ, African Healer Christ, Asian Shaman Christ and so forth.³³ In Canada, following the Truth and Reconciliation Commission (2015) on mandatory residential schools for Indigenous peoples, decolonial Christian approaches have been particularly emphasised.³⁴

Liberation-based grassroots communities rewrite Christian symbols within anti-oppressive struggles. These symbols name a Passover of excluded people, a Passover understood as a passage from death to life, a Passover situated at the centre of Christian grammar.³⁵

The symbols of *Dieue* and *Christa* of *L'autre Parole* express an incarnation of the divine within the bodies of women. The feminisation refers to the speakers, signifying a theological discourse held from a diverse feminist standpoint. The name of the collective, *L'autre Parole*, denotes the action of producing a different discourse from the one inscribed in the structure of domination, one that neither justifies nor consolidates exclusions. The word is made flesh in the bodies of women. Theology is crafted from the experiences of liberation and resistance of women. *L'autre Parole* is a place of freedom and liberation for women, a site of feminist political engagement and a space where hope is enacted. For its participants, it is the church of today.

32. Serene Jones, "Feminist Theology and the Global Imagination," in *The Oxford Handbook of Feminist Theology*, ed. Sheila Briggs and Mary McClintock Fulkerson, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012), 23-50; Althaus-Reid, *Queer God*.

33. Lisa Isherwood, "Jesus Post the Posts: An Enquiry into Post-metaphysical Christology," in *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*, ed. Lisa Isherwood and Kathleen McPhillips, digital ed. (New York: Routledge, 2016): 201-210.

34. Denise Nadeau, *Unsettling Spirit: A Journey into Decolonization* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2020).

35. Anne Fortin, *Comment vivre ? Naître à la suite de Jésus* (Paris: Médiaspaul, 2016).

BIOGRAPHY: Denise Couture is an associate professor at the Institute of Religious Studies at the University of Montreal. Her areas of research are women and religions, ethics and religions as well as Christian theologies from a liberation perspective. Denise Couture is a member of *Religions, féminismes et genres* of the Réseau québécois en études féministes (RéQEF) and Secretary of the World Forum on Theology and Liberation (WFTL). In terms of grassroots groups, she is a member of L'autre Parole (the Other Word), a feminist and Christian collective, and of Maria'M, a meeting group for Christian and Muslim feminists. She is also a member of the editorial boards of the magazines *L'autre Parole* and *Relations*. She has published *Spiritualités féministes. Pour un temps de transformation des relations* (Presses de l'Université de Montréal, 2021).

Le groupe Maria'M : une pratique de dialogue entre féministes chrétiennes et musulmanes

FLORENCE OLLIVRY

RÉSUMÉ : Cet article examine le dialogue interreligieux et féministe au sein du groupe Maria'M, composé de femmes chrétiennes et musulmanes au Québec. Il met en lumière la diversité des perspectives féministes et religieuses au sein du groupe, soulignant les efforts pour concilier ces identités multiples. Les discussions abordent des thèmes tels que la justice sociale, le féminisme, la place des femmes dans les traditions religieuses et la décolonisation du féminisme. Les membres du groupe réfléchissent également à la manière dont leurs croyances influencent leur engagement féministe et leur vision d'un monde plus juste. L'étude souligne le rôle crucial du dialogue interreligieux dans la création d'une solidarité entre les femmes de diverses traditions, favorisant ainsi une compréhension mutuelle et promouvant la diversité comme valeur centrale de leur engagement.

MOTS-CLÉS : dialogue islam et christianisme; féminisme interspirituel; solidarité interconfessionnelle; diversité religieuse; déconstruction des préjugés

ABSTRACT : This article examines the interfaith and feminist dialogue within the Maria'M group of Christian and Muslim women in Quebec. It highlights the diversity of feminist and religious perspectives within the group and the efforts to reconcile these multiple identities. Discussions touch on issues such as social justice, feminism, the place of women in religious traditions and the decolonisation of feminism. Group members also reflect on how their faith informs their feminist commitments and their vision of a more just world. The study highlights the crucial role of inter-religious dialogue in building solidarity between women from different traditions, fostering mutual understanding and promoting diversity as a core value of their commitment.

KEYWORDS : Islam-Christianity dialogue; inter-spiritual feminism; inter-religious solidarity; religious diversity; deconstruction of prejudice

« Le prochain n'est pas celui que j'aime. C'est tout être qui passe près de moi. »

EDITH STEIN (m. 1942), ordre des Carmes déchaux.

« L'Envoyé de Dieu a dit: Celui qui aime quelque chose en fait mention d'une manière constante. Le fait de parler sans cesse des biens de ce monde, même pour en blâmer la possession, montre que l'oisiveté tient encore nos cœurs. Si vraiment vous vous trouviez noyés en d'autres biens que ceux-là, vous n'en parleriez pas si souvent. »

RÂBĪ'Ā AL-'ADAWIYYA (m. 185 AH/801 EC, Basra)

Désireuses d'œuvrer en faveur d'une plus grande justice sociale et d'une plus grande reconnaissance de l'importance des femmes au sein de leurs traditions religieuses respectives, les membres du groupe Maria'M sont engagées dans une pratique interreligieuse de dialogue entre féministes chrétiennes et musulmanes.

Maria'M : histoire, nom et composition

Vers 2011, l'idée du groupe Maria'M¹ a été pensée par quelques femmes, musulmanes et chrétiennes, comme un lieu de dialogue interreligieux, un dialogue entre féministes, centré sur la question de l'égalité entre les femmes et les hommes au sein des traditions religieuses et dans la société. Dans la ville québécoise de Montréal (Canada), le Centre justice et foi — un centre d'analyse sociale d'inspiration jésuite, situé dans la Maison Bellarmin — est devenu le point de rencontre du groupe.

Choisi en raison de l'importance de la figure de Marie pour les chrétiens et pour les musulmans, le nom *Maria'M* évoque le nom de Marie en arabe (*Maryam*) ainsi que le verbe *aimer* à la 3^e personne du singulier, au présent, qui s'écrit *aime* et se prononce comme la lettre *M* en français.

Mais qui est Marie d'après la Bible ? Qui est Maryam d'après le Coran ? Qu'est-ce qui distingue les contours de ces deux figures ? Qu'est-ce qui les rapproche ? Ouvrons ici une parenthèse pour mieux cerner les oscillations de la figure de Marie dans le récit biblique et le récit coranique.

Dans le discours coranique, bien que la divinité de Jésus ('Īsā, en arabe) ne soit pas reconnue ni la réalité de sa passion, de sa crucifixion ou celle de sa résurrection, la figure de Marie, elle, se trouve exaltée autant que dans les Évangiles. Comme l'a montré Michel Dousse², la figure de Marie y est placée « au-dessus des femmes des univers » (Cor 3,42). En outre, Marie, mère de Jésus ('Īsā) est mentionnée trente-quatre fois dans le Coran et seulement dix-neuf fois dans les Évangiles et les Actes des apôtres. De plus, Marie est l'unique femme qui se trouve désignée par son nom dans le Coran, « comme si Maryam récapitulait en sa figure toutes les femmes³ ».

Enfin, tandis que d'après la théologie de l'Église catholique, Marie est la « Mère de Dieu » (*theotokos*), le Coran envisage le mystère de Jésus à partir de celui de sa mère : il est « Jésus-fils-de-Marie⁴ ».

Concernant l'enfance de Marie, le Coran, s'il a une affinité particulière avec l'Évangile de l'enfance selon Luc (Lc 1-2), évoque un épisode que ne relate aucun des quatre évangiles canoniques : le vœu de la mère de Marie consacrant par avance à Dieu l'enfant qu'elle porte en son sein. Dans le Coran, conformément au vœu de sa mère durant sa conception, Marie est destinée à servir au temple et est placée dès sa petite enfance sous la protection spéciale de Dieu (Cor 3,36-37)⁵.

1. « MARIA'M féministes chrétiennes et musulmanes en dialogue », Centre justice et foi, consulté le 4 octobre 2024, <https://cjf.qc.ca/vivre-ensemble/mariam/#>.

2. Michel Dousse, *Marie la musulmane* (Paris : Albin Michel, 2005), 96.

3. Dousse, *Marie la musulmane*, 15.

4. Dousse, *Marie la musulmane*, 16.

5. Dousse, *Marie la musulmane*.

Par ailleurs, alors que dans la Bible, Miryam, la sœur de Moïse, est évoquée dans l'Ancien Testament et que Marie, la mère de Jésus, est évoquée dans le Nouveau Testament, le Coran, lui, désigne comme une même personne la sœur de Moïse⁶ et la mère de Jésus : le discours coranique identifie deux personnages qu'un millénaire, historiquement, est censé séparer, conjoignant les deux testaments bibliques et articulant les éléments des révélations précédentes⁷.

Interférence à peine perceptible du texte biblique et du texte coranique, la figure de Marie apparaît, dans ces deux textes, auréolée de silence : dans le Coran, Moïse avait été chargé de transmettre un message sur des Tables de pierre, Maryam, quant à elle, porte silencieusement en son sein une parole, un Verbe, qui vient de Dieu. Vierge, elle enfante 'Īsā. Elle ne parle pas, elle enfante la parole. L'une des caractéristiques premières de la figure coranique de Maryam réside dans son silence. Elle ne prend la parole qu'une seule fois, et ce, pour s'adresser aux anges et non aux hommes (Cor 3,47)⁸. Ce silence coranique de Marie fait écho à l'Évangile de Luc : « Marie conservait avec soin tous ces souvenirs et les conservait en son cœur » (Lc 2,19). Pour Dousse, « le silence de Maryam exprime mieux que toute parole le caractère ontologique, existentiel du mystère qui l'habite⁹ ». Maryam, dans le Coran, ne se définit pas comme « mère de Dieu », mais sa perfection réside « dans sa recherche absolue de conformité à la volonté divine jusqu'au paroxysme du dépouillement¹⁰ ».

Dans les deux traditions, la figure de Marie est un modèle de foi et de transparence à la volonté divine. C'est autour de cette figure que les membres du groupe Maria'M se rassemblent. Par leur vécu, par leurs échanges, elles sont conduites à découvrir les correspondances et les distinctions entre la présentation de Marie dans la Bible et le Coran. Ici, la découverte d'une vérité distincte dans l'autre tradition donne à redécouvrir des pratiques et des enseignements anciens, négligés ou oubliés au sein de sa propre religion, à découvrir de nouvelles perspectives et interprétations¹¹.

Des voix plurielles, mais unies

Pour les femmes du groupe Maria'M, la figure de Marie est une invitation adressée à chacune afin de jouer un rôle au sein de sa communauté de foi, tout en restant sensible

6. La sœur de Moïse et d'Aaron est aussi la fille de 'Imrām (ce dernier est appelé Joachim dans la tradition biblique).

7. Dousse, *Marie la musulmane*, 19-20, 26-27.

8. Dousse, *Marie la musulmane*, 117, 203.

9. Dousse, *Marie la musulmane*, 203.

10. Dousse, *Marie la musulmane*, 298.

11. Catherine Cornille, « Conditions fondamentales du dialogue interreligieux », dans *Le dialogue interreligieux, interpellations théologiques contemporaines*, dir. Fabrice Blée et Achiel Peelman (Montréal : Novalis, 2013), 78.

aux questions de justice sociale. Cet engagement se traduit par une triple orientation : la pratique du dialogue interreligieux ; la réflexion et l'action en vue d'une plus grande justice sociale ; et l'affirmation de postures féministes. Ces femmes sont engagées spirituellement, intellectuellement ou socialement et leurs échanges portent aussi bien sur des questions touchant à des traditions spirituelles que sur des questions sociales.

Il convient de relever l'originalité d'une telle démarche qui s'inscrit dans un contexte québécois au sein duquel la pratique religieuse connaît depuis les années 1960, un net déclin : le détachement et l'indifférence vis-à-vis de la sphère religieuse sont aujourd'hui prépondérants¹². Adoptant une posture bien distincte, les membres du groupe Maria'M osent articuler les termes *féministe* et *croiyante* et développer des relectures féministes au sein de leurs traditions religieuses.

La diversité est un principe clé de l'initiative de dialogue. Elle se traduit chez les participantes par la variété de leurs tranches d'âge, de leurs professions, de leurs origines géographiques et de leurs obédiences religieuses : ces dernières englobent, pour les dix membres chrétiennes, les branches catholiques, orthodoxes, anglicanes, protestantes (notamment unitarienne), et pour les dix membres musulmanes, les courants shi'ites et sunnites, avec parfois une affiliation à une confrérie soufie, telles la Murīdiyya ou la 'Alāwiyya. Riche de cette diversité, le groupe est un espace de respect, de dialogue et d'écoute de la vérité de l'autre, dans un esprit d'humilité et d'ouverture.

À la faveur du dialogue avec l'autre, un cheminement se fait au sein de chaque tradition et dans le cœur de chaque femme conviée à cette rencontre. La pratique du dialogue interreligieux requiert en effet de « reconnaître la vérité dans des croyances et des pratiques qui divergent de la sienne. Cela exige, d'entrée de jeu, de l'humilité, première condition du dialogue¹³ ». Dialoguer, c'est adopter une posture d'humilité intellectuelle, c'est reconnaître le « caractère imparfait et partiel de la façon dont la vérité est saisie et exprimée dans les enseignements et les pratiques de sa propre tradition¹⁴ ». C'est devenir capable d'admettre que « d'autres religions peuvent parvenir à une compréhension plus profonde, supérieure même, de certaines dimensions de la vérité [ce qui] ne va pas sans bouleverser la manière dont beaucoup de religions se comprennent elles-mêmes¹⁵ ».

Cette pratique du dialogue implique une profonde humilité et une capacité à opérer certains déplacements, à se mettre en mouvement : il s'agit de cheminer à l'inté-

12. Géraldine Mossière, *Dits et non-dits: mémoires catholiques au Québec* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2021), 11.

13. Cornille, « Conditions fondamentales », 77.

14. Cornille, « Conditions fondamentales », 69.

15. Cornille, « Conditions fondamentales », 69.

rieur de sa propre tradition. Pour Raimon Pannikar, le dialogue intrareligieux est une condition du dialogue interreligieux¹⁶. Ce dialogue engage toute la personne et se situe sur le plan d'une conscience non conceptuelle : « le lieu intérieur où il advient dépasse les croyances intellectuelles et rejoint la foi intime au centre de soi¹⁷ ». Conséquemment, le dialogue intrareligieux signifie plutôt un dialogue intérieur avec soi-même, une rencontre au plus profond de sa religiosité personnelle, où l'on fait sien, dans son cœur, la perspective d'une autre religion¹⁸.

Au sein du groupe Maria'M, la présence de courants distincts du christianisme et de l'islam permet aux membres du groupe d'échanger au sujet de leurs traditions. À cette diversité religieuse et spirituelle s'ajoutent la diversité des origines géographiques (Amérique du Nord et du Sud, Europe de l'Est et de l'Ouest, Maghreb, Mashreq, Afrique de l'Ouest et du Centre-Ouest) et celle des milieux de vie ou de travail (universités, organismes de droits de la personne, communautés religieuses, associations communautaires, milieux des affaires, etc.). Certaines sont engagées depuis plusieurs années dans la question des droits des femmes et des droits des minorités, s'exprimant notamment lors des débats sociaux entourant la question de la religion dans la sphère publique. On peut donc parler de véritables rencontres dialogiques, lors desquelles des récits de vie variés et bigarrés s'entrecroisent, se racontent et conversent, témoins de réalités plurielles.

Cette dimension amicale est importante au sein du groupe Maria'M : chaque rencontre s'ouvre sur un repas partagé et convivial, pris au Centre Justice et foi¹⁹ ou dans un autre lieu culturel ou associatif, musulman ou chrétien. Le partage du repas inscrit d'emblée la rencontre dans une dimension concrète et non abstraite : au cœur de la vie. Comme l'écrit Denise Couture, théologienne et membre du groupe Maria'M, en partant de la vie de chacune des femmes, le dialogue féministe prête « attention au souffle spirituel de chaque femme, à son histoire, à son émergence, à son déploiement et à ses effets²⁰ ». Le cercle féministe de dialogue interculturel, interreligieux ou inter-spirituel, « part des récits de vie de chaque femme dans une perspective émancipatrice²¹ ». Ici, la rencontre se situe à un niveau plus profond que celui de l'échange de doctrines : « Il ne s'agit pas d'un 'symposium de théologie'. Ce sont les personnes dans ce qu'elles sont dans leur tout qui déterminent la rencontre et non des données théologiques préalables. On ne s'engage pas dans cette rencontre par curiosité intellectuelle ou dans le but de combler un besoin d'exotisme²². »

16. Denise Couture, « La relation intrareligieuse selon Panikkar », dans Blée et Peelman, dir., *Le dialogue interreligieux*, 106.

17. Couture, « La relation intrareligieuse », 106.

18. Couture, « La relation intrareligieuse », 108-109.

19. Fermé depuis mars 2024.

20. Couture, « La relation intrareligieuse », 109.

21. Couture, « La relation intrareligieuse », 109.

22. Couture, « La relation intrareligieuse », 110.

D'autres activités ont lieu au sein du groupe Maria'M, comme la participation à des marches militantes de rue. Les rencontres sont saisonnières et préparées avec soin. Après le repas, des échanges en atelier sont proposés autour d'une thématique choisie, suivi de mises en commun en plénière. Les rencontres se terminent par un temps de recueillement et de prière. Cependant, depuis 2020, le confinement lié à la pandémie de COVID-19 a dématérialisé les rencontres et espacé, deux ans durant, la fréquence des repas pris ensemble.

Engagées en faveur d'une plus grande justice sociale

Les femmes du groupe Maria'M sont engagées en faveur du dialogue interreligieux. Elles considèrent que la vie contemplative ne suffit pas : elles ont à cœur d'œuvrer à une transformation des liens sociaux. Pour ces femmes, le personnel est politique. La réalité n'est pas seulement personnelle, elle est aussi sociale. Leur posture rejoint celle de Leonardo Boff lorsqu'il énonce : « le social ne peut être compris de façon individualiste. Il doit l'être socialement, comme un tissu de relations, de pouvoirs, d'intérêts parfois antagonistes, déséquilibrés, iniques, mais d'autres fois équilibrés, favorisant l'échange et la fraternité²³ ». Comme l'affirme D. Couture, « la création de relations justes passe par une transformation de soi, par un changement aux dimensions à la fois personnelles et politiques²⁴ ».

La justice sociale est cet horizon commun du dialogue : elle est non seulement ce point de convergence, cette visée, ce terrain d'entente, mais aussi, au-delà des particularités de chaque religion, le point de départ de certains dialogues. Ici, le religieux passe par le politique et le politique passe par le religieux, les deux passent à travers la transformation de soi et touchent les identités religieuses ou spirituelles²⁵.

En effet, le dialogue ne peut advenir que là où se trouve la confiance. Le dialogue entre l'esclave et son maître est impossible : l'esclave ne dit pas la vérité de peur d'être puni et le maître ne dit pas la vérité de peur de perdre son autorité. Comme l'écrit Gregory Baum, « le pouvoir et les privilèges inégaux entre communautés religieuses rendent difficile la confiance mutuelle requise pour le dialogue. Si la mémoire d'une persécution subie dans le passé est encore vivante et génère du ressentiment, le dialogue n'est presque pas possible²⁶ ». C'est pourquoi, au sein du groupe, certaines questions relatives à l'histoire sont soulevées, comme celle du colonialisme de la religion chrétienne²⁷.

23. Leonardo Boff, *Le Notre-Père: une prière de libération intégrale* (Paris: Cerf, 1988), 70-71.

24. Couture, « La relation intrareligieuse », 113.

25. Couture, « La relation intrareligieuse », 118.

26. Gregory Baum, « L'Église catholique et le dialogue interreligieux : un magistère incertain », dans dir. Blée et Peelman, *Le dialogue interreligieux*, 237.

27. Couture, « La relation intrareligieuse », 116.

Désireuses de parvenir à une compréhension mutuelle, ces femmes sont très attentives aux questions de discrimination sous toutes ses formes et sensibles à la relation entre la majorité chrétienne et la minorité musulmane qui, au Québec, est fortement discriminée. La justice sociale est au cœur des préoccupations du groupe. Les échanges portent également sur la question des discriminations envers les femmes au sein de chaque tradition religieuse et à l'égard des femmes et des minorités ethniques ou religieuses dans la société. Certaines d'entre elles sont activement engagées contre la Loi 21 qui interdit depuis juin 2019, le port de signes religieux à certains employés du gouvernement du Québec et stigmatise certaines femmes musulmanes dont le voile cristallise bien des débats. Ensemble les femmes s'interrogent sur la logique qui sous-tend la Loi 21, une loi qui, comme l'observe Michaël Nafi érige au rang de norme « une forme de religiosité majoritaire au Québec qui est le fruit d'une trajectoire particulière propre à l'histoire du christianisme », une loi christiano-centrée qui « établit la trajectoire aboutissant au christianisme contemporain au Québec comme un progrès auquel toutes les religions doivent aboutir et, en attendant, [se] mesurer²⁸ ». Conséquemment, certaines membres s'étonnent avec Michel Nafi, de l'incapacité de la loi 21 à « imaginer que d'autres traditions venues d'ailleurs puissent porter un autre regard tout aussi compétent sur le monde et sur les manières de l'habiter²⁹ ».

Les échanges au sein du groupe permettent aux membres de travailler à déconstruire les aspects coloniaux d'une relation, de prendre conscience de leurs propres préjugés et, comme l'écrit D. Couture, de comprendre que le rapport à soi « est complexe et médiatisé par une culture et par un langage composite » et que les autres ne sont pas transparents, ne sont pas une « terre vierge », qu'ils possèdent leurs propres codes et leurs propres hétérogénéités³⁰. Au fil des rencontres, les femmes du groupe peuvent réfléchir sur certaines postures coloniales et déconstruire le rapport occidental d'imposition d'un certain mode de relations aux autres.

Les femmes du groupe Maria'M prennent conscience de la pluralité de leurs postures féministes et conduisent des réflexions sur la manière de concilier cette posture avec leur inscription au sein de leurs traditions religieuses respectives. Lorsqu'elles énoncent leurs conceptions du féminisme, certaines participantes mettent en garde contre un écueil qui consisterait d'une part à ne retenir qu'un seul modèle de féminisme, inconsciemment admis comme modèle unique de femme libre, nécessairement non voilée, et d'autre part, à rejeter les autres modèles comme étant synonymes de

28. Michael Nafi, « Une laïcité christiano-centrique qui exclut au nom du principe de neutralité », dans *Modération ou extrémisme? Regards critiques sur la loi 21*, dir. Leila Celis, Dia Dabby, Dominique Leydet et Vincent Romani (Québec : Presses de l'Université Laval, 2020), 78.

29. Nafi, « Une laïcité christiano-centrique », 78.

30. Denise Couture, *Spiritualités féministes : pour un temps de transformation des relations* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2021), 72.

« femme opprimée » : les conflits autour du voile illustrent cette conception ethnocentrée d'un certain féminisme occidental qui cherche à s'imposer comme étant la norme.

D'autres membres soulignent la dimension sociale et politique de leur engagement féministe : être féministe, c'est lutter pour l'égalité juridique des femmes, pour un monde plus juste, contre le colonialisme, contre la guerre, et diverses formes d'oppression et de discrimination.

D'autres enfin attirent l'attention sur le fait que l'adoption d'une posture féministe implique la mise en œuvre d'un processus de transformation personnelle et sociale, tant au sein de la sphère privée qu'au sein de la sphère professionnelle.

Le leadership au féminin

Plusieurs femmes du groupe assument des responsabilités professionnelles ou intellectuelles importantes ou des fonctions de leader religieux. Pasteures, prêtres, professeures des universités, théologiennes ou exégètes, les femmes du groupe Maria'M sont à l'œuvre au sein de la société et incarnent, par leur vie même, leur vision féministe. Par exemple, Gwenda est une prêtre anglicane, canadienne et québécoise. Elle se souvient de la première fois qu'elle a reçu la communion des mains d'une femme prêtre : elle en est revenue presque déçue n'ayant pas remarqué de différence ! Pour Gwenda, « la communion, c'est l'expérience de la rencontre de Dieu... l'important ce n'est pas qu'elle soit donnée par un homme ou par une femme. Le rôle de la personne ordonnée, c'est d'être transparente, d'être comme une icône qui laisse passer l'expérience du divin ». Aussi, d'après Gwenda, l'effacement devant Dieu du ou de la prêtre le ou la fait grandir : il ou elle est au service d'un idéal ou d'une transcendance qui la dépassent. Cette notion de service rendu à Dieu seule importe, non le fait que cette personne soit un homme ou une femme.

Gwenda fait allusion aux travaux de la théologienne Sara Parks³¹, qui a montré que la pensée de Jésus avait été nourrie par l'influence de son entourage et qu'il avait été poussé à inclure les femmes dans son mouvement spirituel. Sara Parks a démontré que dans le christianisme primitif, les gens se rassemblant souvent dans les maisons, les femmes jouaient vraisemblablement un rôle important : accueillir, préparer à manger, etc. Participaient-elles à l'acte de rompre et de partager le pain ? Pourquoi pas ? La question demeure.

Quant à Hanadi, Canadienne d'origine libanaise, née dans une famille sunnite, elle choisit à l'âge adulte de devenir shi'ite. À ses yeux, la vision shi'ite de l'islam lui permet une plus grande liberté d'interprétation des textes religieux. Depuis quelques

31. Sara Parks, *Gender in the Rhetoric of Jesus: Women in Q* (Lanham : Lexington Books/Fortress Academic, 2019).

années, elle s'intéresse beaucoup à la religion et effectue des recherches afin de se réappropriier les textes fondateurs de l'islam. Elle découvre les interprétations féministes du Coran, notamment celle d'une femme *imâm*, Amina Wadud³², qui dirige publiquement la prière dans les mosquées. Pour Hanadi, c'est une révélation. Féministe et croyante, elle devient membre du groupe Maria'M : elle trouve, au sein du groupe, un soutien dans ses recherches sur la religion et l'interprétation des textes, et parvient peu à peu à concilier ses postures de féministe et de croyante. Elle aime revenir à la base du message de justice sociale apporté par les Prophètes à l'humanité : c'est en se fondant sur ce message, croit-elle, que l'on peut rédiger des lois équitables, en matière de divorce par exemple. Elle constate qu'à la faveur d'une certaine relecture de l'histoire religieuse, il est possible de mettre à jour l'importance du rôle que jouaient les femmes au cours des premiers siècles de l'hégire. Fortifiée par ses recherches et ses lectures, et épaulée par les conversations tissées avec ses consœurs, Hanadi ose aller plus loin dans ses relectures des textes sacrés de l'islam.

Lorsqu'on lui demande quel rôle la femme doit jouer au sein de la sphère religieuse, Hanadi rappelle qu'à l'origine, après le décès du Prophète Muhammad (m. 632 EC), les premières personnes qui ont collectionné et transmis ses paroles étaient des femmes, notamment deux de ses épouses, 'Ā'isha et Umm Salama. Par ailleurs, lors de la signature du pacte Hūdaybiyya (628 EC), tandis que ses compagnons lui désobéissaient, le Prophète retourna auprès de sa femme, Umm Salama, qui le conseilla avec sagesse et intelligence, si bien que ses compagnons lui obéirent. Rappelons aussi le rôle de Khadija, qui apporta un soutien moral et matériel capital aux premiers croyants et à son époux, Muhammad : comme elles, plusieurs femmes ont joué un rôle décisif dans l'histoire de l'islam.

Enfin, Hanadi rappelle que lors de la migration de la Mecque vers Médine, le Prophète conclut un accord avec les hommes *et* avec les femmes : ces dernières n'étaient pas considérées comme des subordonnées suivant leurs maris, leurs pères ou leurs frères... Une certaine relecture de l'histoire religieuse musulmane permet donc de conclure à l'importance du rôle qu'y jouèrent les femmes.

Théologiennes en dialogue

En 2021, l'une des rencontres vécues par le groupe a permis l'instauration d'un dialogue entre deux théologiennes : l'une chrétienne, Denise Couture, auteure de *Spiritualités féministes* (2021) et membre de Maria'M, et l'autre musulmane, Nayla Tabbara, auteure de *l'Islam pensé par une femme* (2018) et présidente de l'ONG libanaise *Adyan/Religions*.

32. Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2^e éd. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Dans son ouvrage, Denise Couture présente ses postures personnelles, politiques et théoriques et invite son lectorat à observer les croisements entre le féminisme et la spiritualité. Elle considère le féminisme comme une manière de vivre dans le monde, « de construire sa propre individualité, de s'engager à créer une justice relationnelle³³ ». Elle y présente également la théorie d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, selon laquelle « le féminisme lutte non seulement contre le patriarcat, mais aussi contre ce qu'elle appelait la *kyriarchie* (de *kyrios*, qui signifie seigneur), un ensemble de dominations interreliées, comme le sexisme, le racisme, le classisme et autres³⁴ ». Puis, la théologienne québécoise se positionne à l'égard de la spiritualité qu'elle définit comme « la vie pleinement vécue, en lien avec l'énergie vitale, sans esquive, au sein de multiples relations³⁵ ». Enfin, Denise Couture se définit comme chrétienne (catholique) et interspirituelle pratiquant une théologie interdisciplinaire qui « met en œuvre une méthode pratique qui analyse la vie spirituelle, créative et libératrice des personnes³⁶ », dans une perspective de non-jugement des identités autoproclamées et de « non-supériorité entre athées, agnostiques, spirituelles ou religieuses³⁷ ».

Quant à Nayla Tabbara, elle propose, dans *L'Islam pensé par une femme*, « de relire l'islam selon les valeurs véhiculées par le Coran et les premiers musulmans, mais qui, au fil du temps, ont été supplantées par d'autres, moins inclusives³⁸ ». Elle essaie donc, dans son ouvrage, « de ramener au premier plan les principes de base tels que l'inclusion, l'accueil et la miséricorde³⁹ ».

Elle attire également l'attention sur la fréquence et l'importance, parmi les 99 noms de Dieu, des noms de beauté, associés au féminin. Elle fait remarquer que l'un des noms de Dieu les plus importants est celui du « Tout Miséricordieux » (*al-Rahmân*), avec son dérivé « Très Miséricordieux » (*al-Rahîm*)⁴⁰. Or, ces noms sont formés sur la racine sémitique *RHM*: la matrice originelle, l'utérus, lieu de la maternité et de la fécondité.

Par ailleurs, elle souligne le fait que quotidiennement, dans les prières qu'ils et elles adressent à Dieu, les croyants musulmans et les croyantes musulmanes sont « appelés à reconnaître que Dieu est plus grand que nos conceptions et nos projections sur Lui⁴¹ ». Il convient donc de ne pas L'enfermer dans une représentation féminine ou masculine: Dieu est au-delà.

33. Couture, *Spiritualités féministes*, 16.

34. Couture, *Spiritualités féministes*, 17.

35. Couture, *Spiritualités féministes*, 27.

36. Couture, *Spiritualités féministes*, 28.

37. Couture, *Spiritualités féministes*, 36.

38. Nayla Tabbara, *L'Islam pensé par une femme*, (Paris: Bayard Éditions, 2018), 9.

39. Tabbara, *L'Islam pensé par une femme*, 9.

40. Tabbara, *L'Islam pensé par une femme*, 16.

41. Tabbara, *L'Islam pensé par une femme*, 13.

Elle reconnaît « qu'en tant qu'humains nous avons besoin de nous cadrer, et que les religions présentent ces cadres pour nous⁴² ». Ces cadres, précise-t-elle, « nous apaisent car ils nous donnent des explications aux questions existentielles, mais aussi parce qu'ils nous proposent une communauté à laquelle nous appartenons, une identité, des rituels qui scandent nos vies, des espaces où nous nous retrouvons avec ceux qui croient comme nous ». Cependant, conclut-elle, « en tant qu'humains, nous avons aussi besoin de tendre vers un dépassement de nous-mêmes. C'est ce que nous appelons spiritualité, qu'elle soit rattachée à une religion ou non⁴³ ».

Donner naissance à un monde nouveau

Les femmes du groupe Maria'M tissent des liens d'amitié et progressent vers un féminisme plus solidaire, plus conscient, plus honnête et plus éthique.

Ces rencontres, permettent de tisser de vrais liens d'amitié : cet espace de dialogue crée la possibilité d'apprendre quelque chose non seulement *sur l'autre*, mais aussi les *uns des autres*⁴⁴.

Les rencontres portent sur des sujets variés : le pardon (*rah̄ma*) ; la justice sociale ; la vie intérieure et mystique dans les traditions chrétiennes et musulmanes ; la décolonisation du féminisme ; les relations entre femmes et traditions religieuses ; l'appropriation des textes sacrés en tant que croyantes et féministes ; la conciliation foi-féminisme — thème abordé lors d'une rencontre avec Dania Suleman⁴⁵ — ; la paix et les récits de création ; l'interaction entre les femmes, l'environnement et la foi ; le rapport au corps des femmes ; l'hospitalité ; les droits reproductifs ; etc.

Au fil des rencontres, les femmes du groupe se soutiennent mutuellement, elles s'enrichissent spirituellement et donnent naissance à un monde nouveau. Par leur vécu, elles incarnent cette conviction : un autre monde est possible...

Pourtant, depuis mars 2024, le Centre Justice et Foi a suspendu ses activités et mis à pied la majorité de son personnel. Conséquemment, les femmes de Maria'M doivent donc explorer d'autres formes d'échanges et le groupe doit se réinventer.

42. Tabbara, *L'islam pensé par une femme*, 27.

43. Tabbara, *L'islam pensé par une femme*, 27.

44. Cornille, « Conditions fondamentales », 68.

45. Dania Suleman, *Les malentendus. Foi et féminisme : des droits réconciliables* (Montréal : Les éditions du remue-ménage, 2021).

BIOGRAPHIE: Florence Ollivry est docteure en sciences des religions (Université de Montréal/École Pratique des Hautes Études-PSL) et elle est maître de conférences à l'Université Ibn Haldun à Istanbul. Ses recherches portent sur l'histoire du soufisme, l'éthique environnementale et les soins spirituels en fin de vie. Elle est l'auteure de plusieurs livres et articles consacrés à l'anthropologie religieuse du Proche-Orient, à la mystique musulmane et à la vision du monde naturel en Islam.

Decolonial Theology – Teología decolonial – Teologia decolonial – Théologie décoloniale

Potential Responses to the Coloniality of Human Rights and “Man” in Light of Animal Rights Talk: To Imagine What Never Was

CÉSAR “CJ” BALDELOMAR

ABSTRACT: Presented as a thought experiment, this essay urges readers to (re)consider how critiques of the colonial concept of *man* (as a rational being) can disrupt and expand dominant ontologies to birth creative reimaginings of rights talk and protections, especially since rights discourses privilege rationality as the marker of full humanity. The same claims used to debunk animal rights can also be used to debunk human rights, especially for humans lacking a certain cognitive capacity or will. As evident throughout history and in the present, not all flesh and bodies (including hominine ones) are worth the same, notwithstanding aspirational and humanist rhetoric and rights bolstered by colonial and theological concepts. Some “humans” have been and continue to be equated with the savage and with animality — casting doubt on the universal applicability of rights talk as currently framed and deployed. Discussing the potential for animal rights would reconstitute and strengthen human rights — for it would force scholars, activists, judges, lawyers, students and professors to rethink the basis for global and local human rights regimes in light of creative jurisprudences and ontologies not based exclusively on Judeo-Christian or Western paradigms and worldviews. Such project also challenges coloniality and colonialism — the foundational paradigms of “modernity” and existing rights talk. The essay ends with some notes and suggestions on reimagining the human as an important step in demystifying human rights as a universal, eternal paradigm that protects all flesh equally, if at all.

KEYWORDS: coloniality; human rights; animal rights; hierarchical constructs; ethical imagination

Introduction: Aren’t we all animals?

Although sentient non-human animals¹ share the spaces we inhabit, although many of us consume their flesh and wear their hides and, although human economic, political and social decisions affect them too, non-human animals are seen as “rightless” in the international legal imagination. These sentient non-human beings exist as inferior creatures within some seemingly preordained divine order in which certain hominins — because of their “natural reason” — occupy the natural world’s apex.² But the scale of being applies to hominins as well, despite rhetoric to the opposite. Certain flesh — black flesh in particular — has too been viewed as animalistic.³

1. Throughout the essay, I use *non-human animals* and *animals* interchangeably.

2. In *Politics*, Aristotle notes that animals are servants of humans in the “natural order.” See Carnes Lord, trans., *Aristotle’s Politics*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

3. See especially Zakiyyah Iman Jackson, *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiblack World* (New York: New York University Press, 2020).

Conquistadors and their progeny labeled indigenous populations as demonic-prone savages.⁴ And Aquinas, following Aristotle, described women as defective males, falling somewhere between males and animals on the chain of being. *Animals* is thus a term that has applied and continues to apply to certain hominines.

The law treats animals as property: as property of a human owner, as property of the state (land in which they reside) or as *res nullis* (no one's property).⁵ Such a rigid natural law understanding of the place of animals in the social matrix prevents scholars, leaders and the general public from envisioning new scripts — new narratives, a new jurisprudence — for animals, animal rights and even human rights.⁶

For example, the same claims used to debunk animal rights can also be used to weaken human rights, especially for humans lacking a certain cognitive capacity or will. Discussing the potential for international animal rights would disrupt and possibly strengthen the search for more expansive human rights — for it would force scholars, activists, judges, lawyers, students and professors to rethink the basis for global and local human rights regimes in light of creative jurisprudences and ontologies not based exclusively on Judeo-Christian anthropocentric paradigms and worldviews.

What if discussions about animal rights and welfare could be had alongside discussions of human rights? Could they not strengthen each other when discussed in a creative and realistic fashion, namely one that blurs the strict but fictitious distinctions between humans and animals? Might discussions of animal rights and welfare lead to fresh approaches to international human rights jurisprudence — or at the very least to a reimagining of narratives used to defend an allegedly “inherent” dignity of all humans, as stated in the Universal Declaration of Human Rights? Have human rights entered an era that requires new conceptual tools and paradigms, especially in light of decolonial critiques and the animal rights turn? During the past decade, academia and certain legal circles have witnessed the animal rights turn, which, as Jessica Eisen describes, “has been characterized by both an increasing subject-matter interest in animals and human-animal relationships, and a qualitative shift toward viewing animals as ‘selves’ whose lived experiences are morally, socially, politically, and even legally significant.”⁷ An important question surfaces, one that Peter Singer asks: What makes *humans* different from non-human animals, particu-

4. See, for example, Willie James Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven: Yale University Press, 2010).

5. Jessica Eisen, “Animals in the Constitutional State,” *International Journal of Constitutional Law* 15, no. 4 (October 2017): 911. <https://doi.org/10.1093/icon/mox088>.

6. Melanie Bujok, “Animals, Women and Social Hierarchies: Reflections on Power Relations,” *DEP* 23 (2013): 32-47. https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n23/Dep_03.pdf.

7. Eisen, “Animals in the Constitutional State,” 912.

larly when not relying on markers of species? Are considerations of animal rights so foreign because they conceptually threaten some unqualified claims to inherent human dignity stemming from metaphysical imaginations?

Your responses to these questions reflect certain ethical and moral biases and commitments. A dominant narrative (metanarrative) in Western theological and later humanist texts presents certain hominines as the pinnacle of creation, set apart from non-hominines by virtue of certain faculties (such as the use of reason or language)⁸ or because of some theological principles (such as *imago Dei* or dominion theology stemming from some readings of Genesis 1:28). Rene Descartes — often referred to as the father of modern Western philosophy — separated beings into those who think (*res cogitans*) and those who do not (mindless automata), with the former retaining all superiority.

The question I pose here as a thought experiment is: Can talk of animal rights disrupt normative (read: colonial) anthropocentric anthropologies in an effort to expand rights for bodies that domestic and international legal systems consider *human* but which in practice are treated as animals (savages) themselves? In other words, might animal rights talk challenge the dominant paradigms of coloniality and the colonial matrix of power, thereby opening the door for a more robust and expansive understanding of *all* bodies beyond contemporary rights talk and regimes (many of which remain highly utopian and impractical)?

Dominant paradigm: Coloniality and colonial matrix of power

One does not have to delve into sociological analysis to acknowledge that the drama of life unfolds on multiple planes of difference and inequality. Despite humanist-liberal rhetoric that all “men are created equal” or Catholic theological anthropological speeches about inherent human dignity stemming from *imago Dei* (made in the image and likeness of God), the reality is that bodies matter differently in practice — with some mattering negatively, if at all.⁹ This is one of the consequences of colonialism and coloniality, with *difference* now recast as signifiers of meaning and value according to its own set of norms and rules.¹⁰

8. See Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008).

9. See Biko Mandela Gray, *Black Life Matter: Blackness, Religion, and the Subject* (Durham: Duke University Press, 2022).

10. See Jeannine Hill Fletcher, *The Sin of White Supremacy: Christianity, Racism, and Religious Diversity in America* (Maryknoll: Orbis, 2017), 39-44.

According to Anibal Quijano, the long and enduring process of “colonization of cognitive perspectives”¹¹ characterises coloniality. Foreclosing narratives different from the ones that bolster, as Nelson Maldonado-Torres writes, “the logic, culture, and structure of the modern world-system” is the distinctive feature of coloniality.¹² Modernity (neoliberal capitalism) and coloniality (continuation of colonialism in epistemic and ontological forms) are the byproducts of violent territorial conquests and the trans-Atlantic slave trade, as well as the ideologies (often metaphysical and theological) used to justify those incursions into unfamiliar territories in order to kill, handle and ship bodies not considered human or as subhuman. European myth-making-turned-narrative-logic (episteme) sustained European prominence as a centre of enunciation that dictated for the rest of the world what and who counts.

Coloniality, therefore, as distinct from colonialism (the foundations of the modern global system) underscores that domination concerns itself not simply with material conditions but with epistemological and imaginative ones as well. Lynching of the mind (meaning indoctrination into a certain episteme) continues to occur, despite former colonies and colonial subjects gaining “independence.”

The colonial episteme, as a “spatial articulation of power,”¹³ spread on a perceived linear trajectory out from the west (centre of enunciation) to the globe through the Atlantic circuit and mercantile capitalism. Walter Mignolo states, “The expansion of Western capitalism implied the expansion of Western epistemology in all its ramifications, from the instrumental reason that went along with capitalism and the industrial revolution, to the theories of the state, to the criticism of both capitalism and the state.”¹⁴ Capitalism and socialism, then, are two sides of the same colonial coin — a coin that takes for granted its own existence, logics and narratives about human existence, purpose and meaning on both an individual and societal level.

Dignity and rights flow from the pervasive logics (or narratives) of *man* — all within a Western rights system founded on categorisations and marked differences between civilised and savage, man and animals.¹⁵ The genealogy of *man* as the pinnacle of creation can be traced at least to the conquest of 1492, which opened the door to modernity’s distinctions between civilised and savage based on differences between rationality and irrationality. Mignolo contends that modernity and coloniality are one

11. Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America,” *Nepantla: Views from South* 1, no. 3 (2000): 541.

12. Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Human Rights,” *Revista Crítica de Ciências Sociais* 114 (2007): 117-136, <https://doi.org/10.4000/rccs.6793>.

13. Walter Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference,” *South Atlantic Quarterly* 101, no. 1 (2002): 57-96., <https://doi.org/10.1215/00382876-101-1-57>.

14. Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge,” 60.

15. See Robert A. Williams, Jr., *Savage Anxieties: The Invention of Western Civilization* (New York: St. Martin’s Press, 2012).

and the same since he places the origins of modernity in the Spanish colonial encounter of 1492. This “encounter,” which resulted in colonial difference (a meeting between beings and tentative or suspended (non)beings), reveals “the underlying structure that sustains and governs ... the order of knowledge and manages the order of being.”¹⁶ Of course, the coloniser (as the master signifier) emerged as the norm, while the colonised body became a contested site of subject (dis)formation.¹⁷

The logic, culture and structure of coloniality stem from certain metaphysical assumptions that have been — through rhetorical and educational transmission (often through forced religious/faith education) — accepted as normative, as the one true way to see and understand the world.¹⁸ Hence, critiques of coloniality — or even colonialism — should interrogate more than the control of material resources or the insidious effects of epistemic domination.¹⁹ Mignolo summarizes the four interrelated domains that, according to Quijano, make possible the colonial matrix of power that constitutes coloniality: “control of the economy, control of authority, control of gender and sexuality, and control of subjectivity and knowledge (epistemology, education and formation of subjectivity.”²⁰

The focus throughout will be mostly on the last domain. Since coloniality depends on a worldview built on a metaphysical foundation, critiques must assess the role of theologies and philosophies that legitimate and rationalise the norms and values of the worldview. Colonial Christianity, as noted by Frantz Fanon²¹ and Tink Tinker,²² is part and parcel of the colonial enterprise.

The Valladolid debates, for example, “mark the inception of a new theology that established clear hierarchies demarcating the division between humans and less-than-humans or between rational humans and humans who were lacking.”²³ Such theology, in turn, depended on traditional theologies of the *imago Dei* and human dignity, to which we briefly turn as an example of an enduring form of colonial categorisation and arrangement now simply taken for granted.

16. Walter Mignolo, “Decoloniality and Phenomenology: The Geopolitics of Knowing and Epistemic/Ontological Colonial Differences,” *Journal of Speculative Philosophy* 32, no. 3 (2018): 360-387, <https://doi.org/10.5325/jspecphil.32.3.0360>.

17. An Yountae, “On Violence and Redemption,” in *Beyond Man: Race, Coloniality, and Philosophy of Religion*, ed. An Yountae and Eleanor Craig (Durham: Duke University Press, 2021), 220.

18. See Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Malden: Blackwell Publishing, 2005).

19. Yountae, “On Violence and Redemption,” 207.

20. Walter Mignolo, “Introduction: Coloniality of Power and De-Colonial Thinking,” *Cultural Studies* 21, no. 2-3 (2007): 155-167, <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>

21. See Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963).

22. See George E. Tinker, *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

23. Yountae, “On Violence and Redemption,” 207.

Valladolid and the native question: Conditioned humanity and non-being²⁴

The new world “encounters” posed fundamental challenges to existing hermeneutics and ontologies, which in turn threatened the entire Western metaphysical project.²⁵ The European matrix had to find a way to make sense of the cosmological disruption (and anxiety) caused by an anthropological upheaval, namely previously unaccounted indigenous peoples that fell outside the Judeo-Christian, Western timeline and genealogy.²⁶ And so emerged the Native Question: What to do with these newly “discovered” bodies, these wholly alien life forms with irreconcilable cosmologies and worldviews? The colonisers used their existing colonial paradigms and theological-juridical reasoning — which they viewed as superior — to grapple with the Native Question.²⁷ The first order of business: to determine whether these bodies are made in the image of God and so can be considered humans with dignity and deserving of benevolent protections from the Spanish crown and the Catholic church?

Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda debated this exact question during the Valladolid debates (1550-51) in Spain. Accounts tend to demonise Sepúlveda for his position that indigenous bodies were not human because of their diminished rationality and “barbarous customs.”²⁸ The same accounts laud las Casas as a champion of early human rights. But both men believed humanity was conditioned by approximation to the rational European Christian man, the so-called Vitruvian man.²⁹ This virtuous man — the pinnacle of creation — is rational, able to comprehend sophisticated philosophical and theological discourses that allow him (always a *him*) to understand Christian doctrine. With the rise of humanism (due in large part to Francesco Petrarca) and a renewed premium on human agency to shape the world and approximate God (thanks to the Council of Trent), reason took precedence over belief. Indeed, reason was the precondition for the right belief and the right way of being. This “shift was really the emergence of a new way of being human tied to conquest and slavery.”³⁰ The shift began within Christian scholastic theology (represented most notably by the School of Salamanca), “where human rationality

24. Portions of this section derive from my doctoral dissertation, “Not Out of the Dark Night: Beyond Sanitized Scenes of Instruction” (Ph.D. diss., Boston College, 2024).

25. See Eleanor Craig, “We Have Never Been Human/e: The Laws of Burgos and the Philosophy of Coloniality in the Americas,” in Yountae and Craig, eds., *Beyond Man*, 90.

26. See Mark Rifkin, *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination* (Durham: Duke University Press, 2017).

27. Hill Fletcher calls this the “witchcraft of white supremacy.” See *Sin of White Supremacy*, especially Chapter 2.

28. Mayra Rivera, “Embodied Counterpoetics: Sylvia Wynter on Religion and Race,” in Yountae and Craig, eds., *Beyond Man*, 62.

29. See César J. Baldelomar, “Toward a Reimagined Theological Anthropology: Freeing the Excluded and Re-envisioning Scenes of Instruction,” *Journal of Hispanic/Latino Theology* 22, no. 1 (2020): 1-24. <https://repository.usfca.edu/jhlt/vol22/iss1/4>.

30. Rivera, “Embodied Counterpoetics,” 61.

began to be described as a divine quality that allowed humans to choose to rise above the fallen world and stand closer to God.”³¹

Las Casas, trained in such scholastic theology, argued that natives could be human because they had the potential to be Christians, meaning to understand (through reason) Christian precepts and then accept Jesus Christ (the logos, the ultimate signifier of reason or reason itself). This *was* the redemptive factor that conditioned their human status: “The indigenous population was naturally predisposed to healthy and moderate customs and was therefore ready to receive the word of God.”³² Further, las Casas asserted that natives were passive infidels compared to the much worse active infidels (Moors and Turks) who know the “true Doctrine” but refuse to accept it.³³ To gain ontological status as beings, the petulant but noble natives simply had to submit to instruction in the “truth,” to the pastoral care and cultural instruction of the friars.³⁴ This necessitated cultural annihilation, or cultural genocide, as Tink Tinker calls it.³⁵ Replace one culture, seen as limited and mythological, with another sold as universal, divine and eternal.

Las Casas, celebrated as an indigenous advocate, was anything but.³⁶ He imposed his exclusivist metaphysical and ontological paradigms onto flesh for the taking — onto bodies that would become disposable if not for their meeting the conditions of a worldview inherently foreign to them. The hierarchy of being, with the virtuous (asexual?) and rational Euro-Christian male at the top, was reaffirmed during the Valladolid debates. Those farthest in degrees from the ideal were presented as pure savages and objects, unable to participate in salvation and full humanity.³⁷

But they could not be fully eradicated. Colonial order depended (depends) on these non-beings for its conceptual clarity. As Eleanor Craig writes

31. Rivera, “Embodied Counterpoetics,” 61.

32. David M. Solodkow, “The Rhetoric of War and Justice in the Conquest of the Americas: Ethnography, Law, and Humanism in Juan Ginés de Sepúlveda and Bartolomé de Las Casas,” in *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*, ed. Santa Arias and Raúl Marrero-Fente (Nashville: Vanderbilt University Press, 2014), 191.

33. Solodkow, “The Rhetoric of War,” 191.

34. Craig, “We Have Never Been Human/e,” 98.

35. Tink Tinker defines cultural genocide as “the effective destruction of a people by systematically (intentionally or unintentionally in order to achieve other goals) destroying, eroding, or undermining the integrity of the culture and system of values that defines a people and gives them life.” Tinker, *Missionary Conquest*, 6.

36. For an insightful demystification of Las Casas, see Daniel Castro, *Another Face of Empire: Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism* (Durham: Duke University Press, 2007).

37. Eleanor Craig and An Yountae, “Introduction. Challenging Modernity/Coloniality in Philosophy of Religion,” in Craig and Yountae, eds., *Beyond Man*, 19.

The overrepresentation of Man as the universal or universalizable category of the human depends for its claims to attainment and coherence on the (invention of the) racial/colonial other. It figures indigeneity, then blackness, as the materialization of ontological lack, the antithesis of Man that defines it by contrast.³⁸

Man as a universal ontological signifier morphed into *human* — a category that encompasses all hominines, but in different degrees. Liberal-humanist rhetoric could no longer explicitly separate beings into animal (or beast) and human, lest the project of “progress” hit a snag. So now all hominine bodies are human, but with different worths and values (though not openly mentioned). Enter “Human Rights” to buttress the category of the human and the entire liberal-humanist fantasy.³⁹

Coloniality of Human Rights

Walter Dignolo argues that “human rights today continues to be an imperial tool at the same time it became a site to fight injustices that qualify as violations of human rights.”⁴⁰ Of course, the same regime that created the categories of human rights also has the power to denounce human rights violations and those who are committing them — often without looking within to see how colonial power dynamics exert violence and suffering upon certain humans without political agency or economic clout.

The “progressive” or linear story of human rights begins with the 1948 Universal Declaration of Human Rights — an instrument said to be the clearest articulation of what *all* humans on earth desire for a life of dignity and peace.⁴¹ Though some human rights scholars claim that the Declaration was an international instrument that reflected the will of nations, Dignolo counters by stating that the development of the current human-rights regime was largely American and British-led, with some input from other European nations.

The US, for example, was content with de-colonial attempts as long as the colonised nations, once free from colonial rule, adopted free-market economic models that aligned with US interests.⁴² Upholding human rights, according to the dominant rhetoric, was a concern only in the Global South or in Communist countries or regions, but not in the Global North nations. In other words, even today, the dominant human rights rhetoric continues to emphasise that human rights violations are very

38. Craig and Yountae, “Introduction,” *Beyond Man*, 4.

39. See Calvin Warren, *Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation* (Durham: Duke University Press, 2018).

40. Walter Dignolo, “Who Speaks for the ‘Human’ in Human Rights?” *Hispanic Issues Online* 5, no. 1 (2009): 7-24, <https://hdl.handle.net/11299/182855>.

41. See Johannes A. van der Ven, *Human Rights or Religious Rules?* (Leiden: Brill, 2010).

42. Dignolo, “Who Speaks,” 16.

unlikely to occur within the free-market and democratic — and by extension, “civilised” — nations of the First World.⁴³ Indeed, the Global North — through its universal human rights theories, rational social institutions and positivist legal systems — allegedly provide optimal protection to the international community against human rights violations that occur far away from the centres of power and enunciation. Those peripheral areas include the caves of the Middle East, the jungles of Central and South America as well as the deserts and plains of Africa — all once the imaginary but real terrains of so-called animalistic beings. Paternalistic and interventionist policies — guided by the national interests of a few powerful, imperial nations — are new expressions of colonialism under the guise of international security.⁴⁴ The human right to dominate yields to yet another form of coloniality, that is, the epistemic centring and privileging of conceptions of rights and the human constructed and perpetuated by those from the centres of geopolitical power (i.e., the United States and European powers).

As we have already discussed, one of the main assumptions coming first from the Judeo-Christian tradition and later from the humanist and scientific revolution is that of the superiority of the rational and linguistic human being within the hierarchy of creation. This assumption remains widely unchallenged today in dominant human rights discourses. Indeed, human rights — as conceived in the Universal Declaration of Human Rights — “presupposes that ‘human’ is a universal category accepted by all and that as such the concept of human does justice to everyone.”⁴⁵ Shortly before “Indians” entered European consciousness, humanist scholars were hard at work cementing the exalted place of man. One oft-cited example is found in Giovanni Pico Della Mirandola’s *Oration on the Dignity of Man*, which placed humans as between God and animals (but not above angels), since “[m]an appears as a being who is endowed with an open-ended set of possibilities in comparison to nature and animals, which are prescribed one meaning or function by the Creator.”⁴⁶ Though it would be difficult for anyone (besides neo-Nazis and other far-right hate groups) to admit that humans continue to be ranked today along some chain of being, the truth remains that some bodies matter (are worth) more than others. Not all rights are equal. Mignolo consistently points out that we are all born equal but then subject to unequal distributions of power based on our genders, race, ethnicity, socioeconomic class and even physical appearance and healthiness. Expanding rights talk and re-envisioning theological-philosophical paradigms of the human are essential to decolonising both law and theology — and to imagining what never was. Perhaps talk of animal rights

43. Consider, for instance, that the overwhelming number of cases before the International Criminal Court (ICC) concerns nationals of African nations.

44. See Nicola Perugini and Neve Gordon, *The Human Right to Dominate* (New York: Oxford University Press, 2015).

45. Mignolo, “Who Speaks,” 7.

46. Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Human Rights,” 120.

— as an imaginative exercise in including flesh of all sort as deserving protections
 — could begin the arduous process of disrupting and expanding human and current rights talk.

Starting the thought experiment: Notes on re-envisioning human and rights

So long as there is no reimagining or re-envisioning of what it means to be human, rights talk will also remain unchallenged and will never expand to include non-humans, hominines of reduced capacity or ability, or those considered subhuman or non-human in practice. The distinction between savage and civilised (or rational) continues, though in a more covert fashion. And since what is not fully rational can be considered *nature* under the dominant definition of *man*, some humans with cognitive or physical incapacities and non-human animals can fall under the *nature* definition, paving the way for “rational” humans to control them through technologies and techniques of exclusion, isolation, therapeutic intervention or destruction (for example, biopower). A broader understanding of the “human” (or even envisioning post-human possibilities) will expand the rights circle to include a plurality of bodies that don’t fit the “rational” renaissance man script.

A fresh and creative theological-anthropological imagination is thus necessary for new ethical and legal imaginations to take flight. Such imaginations need to be dislodged from sole reliance on religious (particularly Judeo-Christian) narrative theo-logics that have been instrumental in establishing humanity as the pinnacle of Divine creation and the natural order. In the Christian tradition, animals occupy the lower rung of a hierarchical scheme in which humans are on top. This, in turn, has deep ethical implications. For starters, animals are excluded from serious justice considerations because of their non-human status — in effect, because of speciesism.⁴⁷ So animal rights and welfare talk are of less concern than human rights talk. I have often heard the question: “How can we talk about how cows and chickens are treated when there are people suffering from malnutrition and hunger?” No doubt this is a serious concern, but why do conversations on justice entail devaluing the well-being of non-human animals? Cannot both humans and non-human animals attain rights? Put differently, why continue imagining human rights and animal rights as opposed, especially when some humans are categorised, perceived and treated as animals? What if the narrative changed to reflect a more cooperative stance between animal and human rights campaigns?

As discussed throughout this essay, most ethical arguments in favour of human dignity or human rights centre on the rational capacity of humans, expressed princi-

47. Bujok, “Animals, Women and Social Hierarchies,” 45.

pally (though not exclusively) through linguistic capacity. The dominant paradigms of the human, cast as universal and common sense (simply as the way things are) omit neuro-divergent humans with a “diminished” rational capacity, such as those diagnosed with Alzheimer’s, Down Syndrome and Autism. According to David Plunkett, the starting point for ethical reflection is always the healthy adult human (usually white and male) with standard cognitive functions.⁴⁸ What about everyone else? Questions about non-human animals’ ethical standing is tied to discussions about the ethical (non)standing of humans with impaired cognitive abilities or of women (ranked low on Aristotle’s hierarchical fantasy) or of people of colour and indigenous communities (consistently represented as a savages or as animals). Conundrums like this can be better resolved by proposing an ethics based not on reason but rather on relationality and on compassion for *all* sentient beings. In a sense, utilitarian philosopher Jeremy Bentham was an outlier of a philosophical tradition dominated by reason as the principal qualifier of ontology. He asked: “The question is not, Can they reason? Nor can they talk?, but Can they suffer?”⁴⁹ Bodies that can suffer deserve consideration, regardless of their legal and ontological status.

Josephine Donovan calls for an ethics based on attentive love, which demands that one consider the lived experience — especially the suffering — of the *Other*.⁵⁰ The *Other* does not mean only the human other, that is, the one hailing from a distinct context or embodying a different reality from one’s own. The *Other* also means non-human animals. Attentive love “recognizes that actually seeing another’s reality means constituting him or her as a subject with separate needs from one’s own.”⁵¹ Thus, an epistemology grounded in attentive love leads to an ethic of care that is possible only by acknowledging the other as a being in itself that is distinct from one’s self and one’s ego.⁵²

Biko Mandela Gray describes deep caring as the act of sitting with, refusing to move on despite how painful reality gets or the actual experience is. He writes,

Sitting with someone isn’t always easy. Especially when they are struggling — and even more so when this struggle is one of life and death. In these moments, it is hard to stay there; as your beloved cries or sits in shock, as they bleed are or afraid, as they face their death, you might find yourself wanting to leave. You want to look away. But you don’t.

48. David Plunkett, “Justice, Non-Human Animals, and the Methodology of Political Philosophy,” *Jurisprudence* 7, no. 1 (2016): 1-29, <https://doi.org/10.1080/20403313.2015.1128202>.

49. Cited in James E. Crimmins, “Jeremy Bentham,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/bentham/>.

50. Josephine Donovan, “Sympathy and Interspecies Care: Toward a Unified Theory of Eco- and Animal Liberation,” in *Critical Theory and Animal Liberation*, ed. John Sanbonmatsu (Lanham: Rowman & Littlefield, 2011), 292.

51. Donovan, “Sympathy and Interspecies Care,” 292.

52. Donovan, “Sympathy and Interspecies Care,” 293.

You stay. For as long as you can. For them. As a method, sitting-with begins with a commitment to not move on.⁵³

To care for flesh that has been demeaned, destroyed and annihilated despite humanist rhetoric and the prevalence of rights talk is to attempt to rethink the concept of *human* and its corollary, human rights talk. I do not wish to minimise the import of terms and concepts like human, dignity or human rights, especially for minoritised and marginalised communities that suffer continual physical, emotional and epistemic onslaughts. Often the only obstacles to the destruction or harm of certain bodies are the laws that threaten preparators of harm with punishment. Yet, to envision rights talk that responds to the needs of all flesh — including flesh not considered human or beings actually not scientifically hominines — rights talk must find conceptual partners outside its usual bedfellows of Christianity, humanism and colonial conceptions of man, dignity and justice.

An initial step is for human-rights advocates, theorists and students to sit with the rather local, unstable genealogies and harmful deployments of human and rights (as separate categories) and human rights (as a legal-political category). Acknowledge the bricolage of Christian and colonial sources that coalesced — by design — to form such cherished concepts as human and dignity. One can demystify terms encased in an almost sacrosanct aura by tracing their spread and transformation from local European concepts to a universalised mythology, made possible by the movements of the trans-Atlantic slave trade and colonialism. Add capitalism and the mission seems complete: a total transplant of foreign ideas and concepts recast as universal truths (a natural law) applicable across all time, space and place.

Instead of holding onto universal claims of construction (even ones that seem benign and well intentioned), the most constructive option would be to expand the sources, speeches and scenes of instruction of what it means to exist as flesh within a layered body in a world of differences punctuated by a history of domination upon domination.⁵⁴ Decolonial scholars and activists call us to begin constructing the pluriverse — interconnected, entangled worlds of plural possibilities for thinking and being otherwise made possible by the mixing of all sorts of different sources and experiences (universals within universals).⁵⁵ A pluriversal conception of the *human* demands listening to voices other than the usual suspects — especially when such

53. Gray, *Black Life Matter*, 8.

54. Michel Foucault writes, “Humanity does not gradually progress from combat to combat until it arrives at universal reciprocity, where the rule of law finally replaces warfare; humanity installs each of its violences in a system of rules and thus proceeds from domination to domination.” Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Vintage Books, 2010), 85.

55. See especially Bernd Reiter, ed., *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge* (Durham: Duke University Press, 2018).

voices disrupt sanitised presentations (i.e., idealised understandings) of existing rights talk, what it means to be human and conceptions of dignity.

To go wherever the questions might lead (regardless of the risks) is an act of deep care. It is taxing work to unravel systems, particularly ones that claim to protect the vulnerable. But in a world that overvalues rational beings at the expense of bodies deemed irrational, new imaginations are overdue. Rights talk needs to consider more expansive paradigms of the human, dignity and rights — those not solely based on natural law, anthropocentrism, utilitarianism, exclusive worldviews and theologies, and the capabilities approach (with reason being the main capability).

An expansive ethical imagination, such as the one I am proposing, demands a re-envisioning not only of human and non-human animal ontologies and relations but of relations to the entire natural world and even to the cosmos (in their pluriversal splendour). The collective inability — or perhaps outright refusal — to imagine other ways of being and living in the world is largely the result of a collective restraint on imagination. With threats to our collective survival (from the environmental crisis, no less) and an enhanced sense of precarity, perhaps now is as good a time as any to envision what never was because of enduring colonial arrangements. One possibility lies in revisiting — and acknowledging — the functions of animality — or of certain bodies cast as animals. Why are animals automatically the lowest life forms? Because of their “lack” of reason? Surely, it is high time to reckon with faulty, dated chains of being and hierarchies constructed solely on metaphysical fiats and pseudo-objective natural law theories posing as universal, absolute truth. The sliding scale of worth has always been broken but remains operative. Foreclosing conversations or possibilities for expansive rights for all sorts of flesh that was never human to begin with in the name of human dignity and rights — just another iteration of coloniality under its paternalistic mantle.

BIOGRAPHY: A scholar with wide-ranging interests, César “CJ” Baldelomar is Assistant Professor of Theology at Saint Mary’s College of California (Moraga, California, USA). Previously, he was Visiting Lecturer in Religion at Mount Holyoke College and an adjunct professor at Boston College, where he earned his doctorate in Theology and Education. CJ was a Boston College Morrissey College of Arts and Sciences Dissertation Fellow and a *Commonweal* Synodality Writing Fellow. CJ’s research blends critical theory (especially post-modernism and poststructuralism) and decolonial thought, exploring how knowledge production (epistemology, theory and scholarship) and consumption (teaching and learning) inform the formation of identities (ontologies) and communities. CJ is at work on his first book, *Fragmented Theological Imaginings*, to be published by Convivium Press in late 2024 as part of the New Horizons in Hispanic Catholic Theology series. He currently serves on the board of the Spirituality and Sustainability Global Network and as Book Review Editor for *Religious Education*.

Sentipensares que se tejen en la Comunidad de Sabias y Teólogas indígenas de Abya Yala

SOFÍA NICOLASA CHIPANA QUISPE

RESUMEN: Comparto la trayectoria de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, en la ardua tarea de asumir el desafío de beber de nuestras fuentes ancestrales milenarias, cada una desde los espacios a los que pertenece y con los que forma comunidad en los diversos territorios. Desde nuestra convocación, emprendimos el camino de conectarnos con las memorias sanadoras que nos permiten dignificar la vida de nuestros pueblos, y a través de ellos nuestras vidas; reconociendo sus epistemologías y espiritualidades relacionales que, pese a la memoria ingrata de los más de quinientos años de conquista e invasión colonial, no dejaron de cultivar. En el hilo del tiempo que transitamos, nos ubicamos en el sentido de la integralidad de la vida que nos permite desaprender el dualismo del pensamiento moderno y de las religiones monoteístas que separan la vida en realidades contrapuestas e incompatibles. Desde la integralidad de la vida, vivimos el encuentro con la ancestralidad cósmica y humana, desde la que reconocemos las sabidurías que nos ofrecen la sanación para los territorios y cuerpos de las diversas formas de vida, y sanar nuestros linajes heridos, violentados, para armonizar la vida. Por otra parte, en el camino compartido con las sabias, asumimos en los procesos de sanación, la necesidad de equilibrar la predominancia de la energía masculina que se afianza en las sociedades y la religión predominante (el cristianismo) generando una serie de rupturas en las relaciones. Esto nos lleva a reconocer que la energía femenina aún fluye en muchos de nuestros pueblos y que es necesario hacerla más evidente con el fin de armonizar y generar equilibrio en las relaciones entre todas las formas de vida. Agradecidas por la oportunidad de expresar nuestro sentipensar que busca desde los saberes y espiritualidades de nuestros pueblos dignificar la vida en contraposición con aquellos modos de vida que, en nombre del desarrollo, la civilización y hasta del cristianismo atentan contra la vida misma. Que la palabra fluya...

PALABRAS CLAVE: espiritualidades; teologías; comunidad; mujeres indígenas; saberes ancestrales

ABSTRACT: I share the journey of the Community of Indigenous Wise Women and Theologians of Abya Yala in the arduous task of taking on the challenge of drinking from our millennia-old ancestral wells, each one from the spaces to which she belongs and with which she forms community in the different territories. From our convocation, we embarked on the path of connecting with the healing memories that allow us to dignify the lives of our peoples and, through them, our lives; recognising their epistemologies and relational spiritualities, which they have not ceased to cultivate despite the ungrateful memory of more than five hundred years of conquest and colonial invasion. In the thread of the time we are passing through, we place ourselves in the sense of the integrality of life that allows us to unlearn the dualism of modern thought and of the monotheistic religions, which divide life into opposing and incompatible realities. From the totality of life, we live an encounter with the cosmic and human ancestry, from which we recognise the wisdom that offers us healing for the territories and bodies of the different forms of life and heal our wounded, violated lineages in order to

harmonise life. On the other hand, in the path that we share with the wise women, in the healing processes we start from the need to balance the predominance of masculine energy that takes hold in societies and the dominant religion (Christianity), which creates a series of ruptures in relationships. This leads us to recognise that the feminine energy still flows in many of our peoples and that it is necessary to make it more evident in order to harmonise and create balance in the relationships between all forms of life. We are grateful for the opportunity to express our feeling that the knowledge and spirituality of our peoples seek to dignify life, as opposed to those ways of life which, in the name of development, civilisation and even Christianity, seek to go against life itself. Let the word flow...

KEYWORDS: spiritualities; theologies; community; Indigenous women; ancestral knowledges

Acuerpadas en las memorias sanadoras

Desde la gratitud del corazón evoco la presencia de María Chávez Quispe, hermana de la nacionalidad *aymara* que ahora es parte de esos otros modos de vida que dinamizan el camino de la vida plena y digna, como una semilla que ofrece sus frutos en las diversas territorialidades, donde aún la fuerza de sus caminos compartidos permanecen y se recrean.

En este texto-tejido, ofrezco el compartir del camino que hemos emprendido como mujeres indígenas, a partir de la convocación de María Chávez desde el departamento de Pueblos Indígenas del Consejo Mundial de Iglesias. Iniciamos la travesía en el año 2009, aunque las convocadas ya estábamos en diversas articulaciones teológicas debido a nuestra formación teológica y a los diversos ministerios que asumíamos en nuestras iglesias.

Nuestro encuentro se inició en un tiempo y espacio propicios, como nos recuerdan las abuelas y abuelos, nada es casual, y desde esa sabiduría fue significativo que nos hayamos constituido como comunidad en el VI Encuentro de Teología Indígena, promovido por la Articulación Ecuémica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), cuya temática sentipensada fue: *Movilidad/Migración desafío y esperanza para los pueblos*.

El encuentro tuvo lugar en una territorialidad muy significativa, el Salvador, que para la teología de la liberación es considerada como la tierra de mártires. Y para nosotras, vinculadas a nuestras raíces ancestrales, evoca la memoria milenaria ancestral, pues junto a las y los mártires sembrados por toda esa territorialidad, habita la memoria ingrata de pueblos enteros que sufrieron el exterminio genocida del sistema colonial que aún impera en las diversas instancias de los Estados nación y las sociedades en *Abya Yala*¹, como una especie de extensión.

1. En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como tierra en plena madurez, de sangre vital, de pleno florecimiento. Expresión asumida por los diversos pueblos como alternativa al nombre colonial de América Latina.

Nos convocamos significativamente en el territorio donde lo indígena vive en una especie de clandestinidad, desmembrado de su territorialidad por las fronteras de los países, y viviendo procesos de aculturación y asimilación, a fin de ser “incluidos” en el sistema que los niega. Como caminantes, seguimos la fuerza ancestral que acompañó las diversas movilidades humanas, y rescatamos el sentido de la integridad de la vida en el territorio, como vemos en el código del pueblo Maya: “Salieron de allí y llegaron a una encrucijada de cuatro caminos, ellos sabían muy bien cuáles eran los caminos: el camino negro, el camino blanco, el camino rojo y el camino verde”².

Nuestra ubicación en los cuatro rumbos o caminos se orientan en los puntos cardinales, que nos conecta con la energía sanadora cósmica, no para ofrecer teorías abstractas sino para ofrecer palabras de vida hablada, vivida, sentida, bailada, cantada, tejida, olida, tocada, en conexión con las fuerzas vitales en las que se mezclan nuestros territorios cuerpos. Como se puede ver en nuestras diversas ritualidades en las que buscamos recordar las conexiones y despertar a la conciencia cósmica, como lo plantea Sylvia Marcos:

La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia...³.

De ese modo nos acuerpamos en las memorias sanadoras, no sólo para sanarnos a nosotras mismas, sino para sanar nuestro linaje violentado, restablecer el equilibrio y la armonía de la vida, y explicitar nuestras experiencias y búsquedas de las otras formas de saberes y espiritualidades que habitan en los registros de nuestros cuerpos nuestros en relación.

Viajando al interior, a la conexión

En el contexto de lo que se denomina migraciones, algunas poblaciones indígenas preferimos ubicarnos en los desarraigos territoriales. Como comunidad muchas somos parte de memorias de abuelas, abuelos, madres, padres caminantes que dejaron sus tierras de origen con dolor por diversas circunstancias, y desde los espacios en los que nos ubicamos tejemos nuestros modos de ser y estar, fuera de nuestros territorios de origen y las diversas influencias que no sabemos cómo armonizar lo que implica procesos profundos para soltar y desaprender aquello que no ayuda a la vida plena, como comparte nuestra compañera Amparo Alvarado de la territorialidad del sur andino peruano:

2. Popol Vuh, II, 8.

3. Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (México: Eón, 2013), 21.

Mi experiencia está siendo de progresiva y profunda descolonización, estoy deconstruyendo toda mi formación general: humana, cristiana, filosófica, psicológica. A la vez, que estoy “escarbando” hacia adentro de mis raíces, aquí, en este contexto andino, quechua y aymara.

Lo digo coloquialmente: he dejado en un baúl con candado mi doctorado de teología para reconocerme en esta cultura de principios propios, de especial cosmovisión, de propia epistemología. Creo que cuando haya descubierto todo esto estaré en condiciones de entablar un diálogo horizontal con la religión cristiana, con el Evangelio⁴.

Como comunidad, estamos viajando a lo profundo, a las fuentes, para despertar a la conciencia cósmica según la cual todo está relacionado recíprocamente en la Red de la Vida. Por ello, en nuestro tercer encuentro del año 2019, decidimos reorientar el sentido de nuestra organización no limitada a nuestra formación teológica cristiana, para hacer la conexión con la memoria milenaria de nuestros pueblos y beber de las fuentes de nuestra ancestralidad. Proceso que sólo puede tener lugar en diálogo con las sabias y sabios, consideradas/os como guardianas/es que resguardan los principios vitales de cada pueblo, que trascienden al tradicionalismo, a la folklorización y a los sincretismos, pues desde el principio de que todo tiene su tiempo y lugar, buscan recrear la conexión con los saberes y espiritualidades que se acorazonan y tejen en la vida.

Sabias y sabios, que lamentablemente cargan con el estigma de lo demoniaco, porque mantienen la relación con las fuerzas telúricas y cósmicas vitales que el cristianismo heredero de una tradición vio con sospecha y que desde sus prácticas buscó eliminarlas. Por ello se tiene la memoria ingrata de las mujeres perseguidas y sentenciadas a morir en las hogueras como brujas, en las diversas territorialidades de los occidentes de los siglos XIV-XV. De modo que el cristianismo que llegó a los territorios de Abya Yala, venía con la experiencia de considerar todo lo incomprensible como demoniaco, por lo que en los territorios y cuerpos dominados e invadidos recayó el estigma de lo demoniaco.

Estigma que cuesta mucho desaprender, como comparte Nancy Martín, contadora del tiempo de Guatemala, respecto a la intolerancia religiosa que se vive en el interior de los mismos pueblos, sobre todo en las poblaciones que no se reconocen en su linaje ancestral y que, desde sus nociones dualistas separan la vida entre lo bueno y malo, y se asumen desde los purismos raciales y religiosos, como los “buenos”, lo que conlleva...

... el ataque a los (contadores del tiempo) guías espirituales, *aq'omanela*, *Ajilonel*, grandes sabios y sabias de las diferentes comunidades, y un claro ejemplo es el asesinato de Tat Domingo Choc Ché, quien realizaba un trabajo científico con las plantas medicinales, Contador del tiempo (guía espiritual), sabio acusado de practicar hechicería, hecho que

4. Amparo Alvarado, “¿Cómo llegué a COSTIAY?” *Boletín COSTIAY* 1, n° 1 (2020): 4. https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202008/1597427864_mMHY9Ygk.pdf.

ha creado indignación, consternación, pero también el ataque directo a otras formas originarias de vida que han sido desconocidas por muchos años⁵.

Honrando el aporte de nuestras sabias y sabios, nos asumimos como comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, lo que nos permite aproximarnos a las otras formas de vida que aún siguen siendo desde las ontologías relacionales basadas en el *Suma Qamaña, Sumaj Kawsay, Ñandereko, Da Nca'alaxa 'Enauac, Inh Fe Tupe*, Buen vivir, Vida Plena o Vida en Digna.

En nuestros caminos, reconocemos también las sabidurías que se nos ofrecen como semilla viva por parte de las mujeres que se resistieron y resisten a dejar el saber ancestral, entre las cuales están nuestras abuelas, madres, hijas, nietas, que cada día cultivan los saberes y espiritualidades ancestrales y los transmiten de múltiples maneras en las prácticas cotidianas, por la que posiblemente no son reconocidas.

Despertando en la conciencia de nuestros territorios-cuerpos en relación, asumimos la necesidad de tejer nuestras espiritualidades con los hilos rotos y quemados, que no pretenden sostener los esencialismos estratégicos de algunos movimientos indigenistas, sino tejer creativamente con los hilos heredados el tejido de la vida, que nos lleva más allá de nuestras instituciones religiosas que tienden a las exclusiones de aquello que no se considera relacionado con el “evangelio”, o que buscan incluir las diferencias en la medida en que sean convertidas por el mensaje cristiano.

Desde los hilos heredados de nuestras sabidurías y espiritualidades, buscamos ampliar la manera de entender la teología, la hermenéutica bíblica y la pastoral dialogando seriamente con las cosmologías, códigos culturales y manifestaciones simbólicas de nuestros pueblos, que ameritan ante todo el respeto por las cosmovivencias en las que se integran desde sus propios modos las influencias del cristianismo apropiadas desde sus propias interpretaciones y que salen de las formas tradicionales para integrarse en la vida de los pueblos. Aunque cabe resaltar que gracias a las resistencias y re-existencias de los pueblos se conservan lo que denominamos espiritualidades ancestrales relacionales, en las que se genera una serie de relaciones recíprocas y complementarias con las diversas comunidades de vida, tanto las que vemos como, aquellas que habitan a modo de seres energéticos, de las que deriva el saber y el hacer.

Como mujeres buscadoras, nos encontramos desaprendiendo la espiritualidad dualista y la teología centrada en la razón, para despertar a esos otros modos de sentir lo sagrado, que implica restablecer nuestro ser y saber para ubicarnos en el gran universo donde fluyen las fuerzas y energías de la vida de maneras armónicas, y que

5. Nancy Isabel Martín Tala Boletín, “COVID 19 y otros factores. Guatemala,” *Boletín COSTIAY 1*, n° 1 (2020): 7. https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202008/1597427864_mMHY9Ygk.pdf.

precisan de la comunidad humana principios de vida que procuren la armonía y el equilibrio a partir de la relación recíproca y complementaria que procura el diálogo “con otras espiritualidades, teologías, culturas y así buscar el equilibrio con la abuela luna, el padre sol, la madre tierra (*Nan Ulew, Pachamama*), con la hermana agua y el hermano aire, con nuestros territorios y nuestros propios cuerpos⁶”.

La sanación de los territorios cuerpos desde las espiritualidades relacionales

Como comunidad, buscamos conservar la noción comunal con las organizaciones de los pueblos y la articulación de la Teología Indígena, aunque somos conscientes que el referencial masculino jerárquico es predominante por la forma de organización de las sociedades y las iglesias que tienen como sus mediadores a los varones indígenas. No obstante, reconocemos que las mujeres que participan en los espacios de las comunidades, no se ven separadas de ellos, ya que su vida está en relación con la dinámica de los pueblos, y la búsqueda de su dignificación repercute en la comunidad y a la inversa.

Por otra parte, cabe destacar que, como mujeres, al estar mucho más vinculadas con el tejido de la vida, por la influencia de los ciclos lunares en nuestros cuerpos, recuperamos una serie de saberes que, desde la separación de lo público y privado, se ven periféricas. Sin embargo, desde la corresponsabilidad recíproca se busca integrar la politicidad de la casa adentro en la organización comunal que recibe una serie de influencias externas, lo que supone retomar los principios ancestrales para reorientar ciertos usos y costumbres.

En ese sentido, para Sylvia Marcos que acompaña a diversas organizaciones de mujeres indígenas, la conexión con los principios ancestrales de vida, es “el sustrato fértil para las demandas de justicia social de la mujer indígena sobre el cual debe entenderse, el planteamiento de espiritualidad indígena tal como emergió de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas⁷” en Oaxaca, México en el año 2002, donde se planteó salir del tutelaje de la religión hegemónica para beber de sus propias fuentes avasalladas, expropiadas, y fortalecer las prácticas ancestrales y la espiritualidad de sus pueblos.

6. Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, *Palabra Viva del tercer encuentro de la COSTIAY*, 20 de noviembre de 2019, <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Our%20Living%20Word%20for%20all%20Peoples.pdf>.

7. Sylvia Marcos, “La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas”, Participación en la *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, Oaxaca, diciembre de 2002. Visitado el 27 de mayo de 2022, <https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adge-na-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>.

En esa misma vía, nuestra propuesta, busca la aproximación al sentido de la espiritualidad ancestral que se expresa de manera holística en los pueblos, como un modo de vida. Acertadamente, Marcos la define así: “no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales, es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da cohesión, es lo que se recupera de los ancestros lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales⁸”.

Noción que encuentra su sentido ante el desarraigo territorial y de influencias, como lo expresaron las mujeres en la primera Cumbre, al asumir la espiritualidad “ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. La espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás⁹”. Será desde esas experiencias que en nuestro segundo encuentro del año 2013 constatamos:

que un modo hegemónico de hacer teología ha fundamentado la discriminación de género, generacional y cultural, y ha promovido la no valoración de nuestro quehacer teológico como mujeres indígenas. Por lo que nos preguntamos: ¿Qué nos marca o determina en nuestra experiencia como mujeres indígenas teólogas? ¿Qué imagen de Dios nos fue transmitida¹⁰?

Se trata de desafíos y preguntas que requieren el reconocimiento de la pluralidad de espiritualidades que precisan tejerse desde sus propias fuentes, y cuestionan todo aquello que obstruye o atenta contra sus modos de ser. Abraza todo aquello que pueda fortalecer su posición al interior de sus comunidades, que permita su dignificación. Por lo que, como comunidad de teólogas vinculadas a nuestras raíces, hicimos un llamado, “a los teólogos y teólogas a deconstruir una teología andro-antropocéntrica que desarraiga de la tierra y de la relación armónica con las/os otras/os seres, y a construir teologías impregnadas del Buen Vivir que generan los vínculos con la Tierra...¹¹”.

Esto es así porque como comunidad caminante junto a otras mujeres y sus comunidades, pueblos y nacionalidades, proponemos que las espiritualidades vividas en la clandestinidad se desprendan de los tutelajes de la religión impuesta para recrear sus propios modos de vida y enriquecerla a partir del intercambio de saberes entre pueblos que les permita seguir siendo y estando en relación con los territorios que buscan ser sanados. Por ello será imprescindible recordar el pedido que hicieron las mujeres participantes de la Primera Cumbre, a “las diferentes iglesias y religiones: respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas, sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad¹²”.

8. Marcos, *Mujeres*, 122.

9. Marcos, *La espiritualidad indígena*, 15.

10. Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, *Palabra Viva del segundo encuentro de la COSTIAY*, 2013.

11. COSTIAY, *Palabra Viva de segundo encuentro*.

12. Marcos, *La espiritualidad indígena*, 15.

Este pedido expresa la necesidad de las mujeres en los diversos territorios de buscar establecer una mayor conexión con sus propias espiritualidades. Esto podría permitirles tejer los saberes capaces de restituir el equilibrio y la armonía ante las diversas rupturas o desequilibrios vividos en el interior de las familias los que debilitan la organización comunal, la defensa del territorio y tierra y el cuidado de la soberanía alimentaria.

En esas búsquedas será significativa la propuesta del feminismo comunitario de Guatemala, junto a Lorena Cabnal, que plantea la sanación como camino cósmico político, que, sintonizado con la necesidad de armonizar las rupturas a partir de las memorias sanadoras, que se proponen politizar la sanación de los cuerpos feminizados, los territorios y tierras, sobre los que se han construido las múltiples opresiones.

A su vez, la propuesta responde a la forma de orientar el sentido de los Derechos de la Madre Tierra, frente el capitalismo extractivista que convierte a la tierra como objeto en un objeto, a partir de las relaciones recíprocas consideradas como un principio de vida, que buscan cuidar los derechos no sólo humanos, ya que en las cosmo-percepciones ancestrales se considera que cada acción tiene sus repercusiones en el tejido de la vida. En ese sentido, se retoma la dualidad, como las relaciones de equilibrio que atraviesan las relaciones humanas, las fuerzas vitales y las diversas comunidades de vida, donde las fuerzas plurales de la vida fluyen.

Por otra parte, en consonancia con el feminismo comunitario que retoma la transversalización de género, raza, clase, sexo, desde la que se asume que existen diversas formas de ser mujer, precisamos profundizar en las identidades enajenadas, para seguir tejiendo las sabidurías milenarias desde las que se vislumbran relaciones mucho más armónicas en las comunidades. Como lo señala Sylvia Marcos, “las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de equilibrio, pues representa lo accesible, lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto equidad de género¹³”.

Memorias que orientan el camino

A modo de conclusión, y para dejar que la palabra camine con el compartir ofrecido, asumimos que tejer nuestras espiritualidades con los hilos rotos y quemados, implica la escucha del corazón donde habitan las memorias, y un sentipensar a partir de las palabras, los entramados, las energías que habitan en los territorios y las ritualidades en torno a las fases lunares, la conexión con la ancestralidad cósmica y humana de abuelas que tenían la posibilidad de gobernar, heredar la tierra, conservar las técnicas del

13. Marcos, *La espiritualidad indígena*, s/p.

cuidado de las semillas despertando la fuerza de sus espíritus protectores; y de asumir la función de guardianas del abuelo fuego, los territorios y todo lo que habita en ellos. Por esta razón fueron silenciadas, perseguidas, castigadas a medida que se perdían las relaciones plurales en las que se reconocían las fuerzas masculinas y femeninas.

Por lo que nos reconocemos herederas de ese linaje que buscaron evidenciar nuestras abuelas:

Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Micaela Bastidas, Tomasa Tito, Digna Ochoa, Comandanta Ramona, Transito Amaguaña, Dolores Cacungo, que fueron asesinadas, violadas, humilladas, torturadas, desaparecidas, exiliadas por la defensa de la vida, de la tierra, de los hijos e hijas, por la justicia y derecho a la vida de los pueblos indígenas¹⁴.

Se trata de caminos que buscan sacarnos de la condición de víctimas. Aunque la violencia racista y una serie de negaciones atraviesan nuestros cuerpos, reconocemos la capacidad y fortaleza que tenemos para recrear la vida por medio de colores, diseños, ritos, sabores, danzas, medicinas, cantos que nos conectan con las memorias sanadoras de nuestras ancestras, desde las que surge la necesidad de sanar, para fortalecer “la sabiduría de cada uno de nuestros pueblos e intentar comprender sus propias y plurales dimensiones y sus dinámicas en el constante movimiento del pluriverso¹⁵”.

Como comunidad de Sabias y Teólogas, tenemos el desafío de alcanzar una mayor profundización de la cosmovivencia de nuestros pueblos, donde fluyen las energías femeninas que fueron satanizadas y olvidadas por el predominio de la energía masculina pero que habitan en la hermosa biodiversidad de la que somos parte. Debemos generar puentes de diálogo con las teologías cristianas más allá de los procesos de inculturación y de la interculturalidad funcional, considerando que en Abya Yala habitan el gran pluriverso de pueblos con sus propios modos de vivir sus espiritualidades ancestrales como sus modos de vida y sentir lo sagrado en el tejido de sus cosmovivencias.

Quedamos en este tiempo acuerpadas con los pueblos ancestrales de la territorialidad de Perú, cuyas demandas son criminalizadas y judicializadas. Honramos la memoria de los cuerpos semillas que cayeron antes de tiempo, y en solidaridad con las familias que lloran sus ausencias, intencionamos el tiempo de transformación y sanación de cada cuerpo semilla. Que sus vidas sean la siembra de cosechas de esperanza.

14. Comunidad de Sabias, Teólogas Indígenas de Abya Yala, *Palabra Viva del primer encuentro de la COSTIAY*, 2009.

15. COSTIAY, *Palabra Viva del primer encuentro*.

BIOGRAFÍA: De nacionalidad aymara del Estado Plurinacional de Bolivia, Sofía Nicolasa Chipana Quispe es miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de *Abya Yala*, y de la Comunidad de Teología Andina de Perú, Argentina y Bolivia. Entretejió experiencias de Lectura Intercultural de la Biblia en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, y realizó investigaciones respecto a género y parentesco en Los Andes, en el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas de Perú. Coordinó el Centro de Saberes Alternativo *Thakichañani* en Bolivia. Actualmente es parte de procesos que buscan el sentido holístico de las espiritualidades ancestrales cósmicas; y acompaña la articulación de Educación Sexual Integral Intercultural en la provincia de Santa Fe, Argentina. Cuenta con diversos escritos, respecto a Biblia, Interculturalidad y Espiritualidades Ancestrales Cósmicas.

La décolonisation des savoirs théologiques francophones en Afrique : perspectives d'une théologie africaine interculturelle et libératrice

IGNACE NDONGALA MADUKU

RÉSUMÉ : Cet article explore le potentiel de la pensée décoloniale à partir d'un retour sur la théologie de l'inculturation qui circule dans l'aire francophone, notamment celle pratiquée à l'Université Catholique du Congo. Critiquant les relents d'une colonialité qui sert de matrice aux structures, aux matières et aux programmes de recherche de la faculté de théologie de cette université, l'auteur en appelle à une rupture épistémologique avec les survivances d'une vision eurocentrée et les théologies dominantes qui minorisent les savoirs des marges. Il rend compte de cette rupture en esquisant une théologie décoloniale à partir des travaux de trois théologiens africains : Boka Londi di Mpasí, Jean-Marc Ela et Oscar Bimwenyi Kweshi. À leur suite, il développe le caractère libérateur d'une théologie interculturelle.

MOTS-CLÉS : théologie africaine ; co-construction des savoirs ; libération ; inculturation ; décolonisation

ABSTRACT : This article explores the potential of decolonial thinking by looking back at the theology of inculturation circulating in the French-speaking world, particularly that practised at the Catholic University of Congo. Critiquing the hints of coloniality that serve as a matrix for the structures, subjects and research programmes of the Faculty of Theology of this university, the author calls for an epistemological break with the survivals of a Eurocentric vision and the dominant theologies that downplay knowledge from the margins. He describes this break by outlining a decolonial theology based on the work of three African theologians : Boka Londi di Mpasí, Jean-Marc Ela and Oscar Bimwenyi Kweshi. Following in their footsteps, he develops the liberating character of an intercultural theology.

KEYWORDS : African theology ; co-construction of knowledge ; liberation ; inculturation ; decolonisation

« Les petits de la pintade suivent spontanément la poule qui avait couvé leurs œufs ; tôt ou tard, ils se rendront compte qu'elle n'est pas leur mère »

BOKA LONDI DI MPASI¹

Cet article explore le potentiel de la pensée décoloniale à partir d'un retour sur la théologie de l'inculturation qui émerge de la faculté de théologie de l'Université Catholique du Congo (UCC). Fondée en 1957 par les missionnaires belges comme un corollaire de l'action coloniale entreprise au Congo par le roi Léopold II, la faculté de

1. Boka Londi di Mpasí, *Théologie africaine : Jésus Christ sauveur, pour quoi faire en Afrique ? Pour un christianisme de la onzième heure*, tome II (Abidjan : Inades, 2003), 100.

théologie de l'Université Lovanium², la première en Afrique noire, a vécu au cours de ses premières années sa catholicité à travers le mimétisme de son organisation interne, l'extraversion de son orientation doctrinale et le militantisme catholique de son corps professoral. En dépit de l'intérêt avéré pour l'africanité, la théologie qui y était enseignée était portée autant par la matrice coloniale du pouvoir que par une approche hégémonique de l'universalité. Les normes, les standards et les savoirs eurocentriques irriguaient l'enseignement et la recherche. Nonobstant cette orientation de fond, au gré des continuités et des disjonctions, des répétitions et des novations, avec des ouvertures stimulantes aux problématiques et aux situations africaines, le discours théologique généra une pensée théologique inculturée que d'aucuns aujourd'hui affirment caractériser une école théologique : l'école théologique de Kinshasa. Dénomination autant élogieuse que glorieuse, et par surcroît, réalisation stimulante et suggestive de l'une des missions de la nouvelle faculté telle qu'elle a été énoncée de manière programmatique avant 1957 : « Être la nouvelle école d'Alexandrie pour l'Afrique noire³ ».

On ne peut nier que le discours théologique qui s'est développé à l'UCC demeure attaché à la théologie occidentale, et qu'il garde les relents d'une colonialité qui sert de matrice aux structures, aux matières, aux programmes d'enseignement et de recherche. Voilà qui appelle une rupture épistémologique avec les survivances d'une vision eurocentrée et des théologies dominantes qui minorisent les savoirs indigènes. Nous explorons le potentiel de la pensée décoloniale à partir d'un retour sur la théologie de l'inculturation pratiquée à l'Université Catholique du Congo. Critiquant les survivances d'une vision eurocentrée et les théologies dominantes qui minorisent les savoirs des marges, nous esquissons le caractère libérateur d'une théologie interculturelle à partir des travaux de trois théologiens africains : Boka Londi di Mpasi, Jean-Marc Ela et Oscar Bimwenyi Kweshi.

« L'école théologique » de Kinshasa, un creuset de l'inculturation

Le projet d'ouvrir le Congo à la civilisation chrétienne et à l'humanisme chrétien était porté par une conception fonctionnelle et utilitaire de l'Université. Prenant ses distances vis-à-vis d'une conception humaniste se définissant par la vie de l'esprit, le développement de la connaissance et la recherche scientifique libre et désintéressée⁴, l'Université Lovanium promut une orientation théologique et une option organisationnelle captives de la rémanence de l'hégémonie culturelle occidentale. Elle a prêté le flanc à un modèle de domination. Au-delà de la prédominance des langues occiden-

2. À sa fondation, l'institution avait pour nom Université Lovanium. Elle devient Université Catholique du Congo en 2009.

3. Léopold Denis, « Prêtres de leur race », dans *L'Église au Congo et au Ruanda-Urundi*, dir. Brandon Carton de Wiart, Guy Malengreau et Joseph Van Wing (Bruxelles: Oeuvres pontificales missionnaires, 1950), 25-28.

4. Claude Corbo et Marie Ouellon, *L'idée d'université* (Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2001), 17.

tales⁵ et de la minorisation des savoirs autochtones, la question de la sortie de l’empreinte de Louvain et celle d’une personnalité propre à imprimer, du moins à la faculté de théologie, ouvrit cette dernière à des adaptations aux réalités et aux mentalités africaines considérées comme des pierres d’attente de la révélation⁶. L’enjeu, selon Alfred Vanneste, ancien doyen de la faculté de théologie, était l’éclosion d’une pensée théologique personnelle qui put aider un jour à donner à la jeune Église son propre visage adulte⁷. Le visage adulte devait cependant se passer de fioritures et être naturel. Les *liftings* naturels à préconiser devaient tonifier le visage théologique congolais et refléter une théologie autochtone, disons africaine⁸. La réorientation doctrinale de la faculté de théologie évolua du paradigme de l’identité et de la différence avec ses deux orientations, l’adaptation et les pierres d’attentes (1950-1969), à celui de l’incarnation (1969-1975) avant de déboucher sur le paradigme contextuel (1975-2022)⁹. Ce dernier paradigme s’est déployé en deux courants principaux : la libération et l’inculturation. Cette inculturation demeure caractéristique de l’écriture théologique de l’UCC¹⁰. Apologétique, ce courant a promu des théologies avec des orientations au potentiel remarquable qui ont renouvelé le paysage de la théologie africaine¹¹, entraînant des déplacements théoriques et méthodologiques remarquables. On peut dire qu’avec l’émergence d’une pensée théologique contextuelle inculturée, la diffusion de la pensée¹², l’organisation des semaines théologiques¹³, son centre de recherche et celui des archives¹⁴ ainsi que l’éclosion d’une « école théologique¹⁵ », la faculté de théologie de

5. Ngugi wa Thiong’o, *Décoloniser l’esprit* (Paris : La Fabrique, 2011).

6. Alfred Vanneste, « Une Faculté de théologie en Afrique », *Revue du Clergé africain* (mai 1958) : 225-236.

7. Romain Yakemtchouk, *L’Université Lovanium et sa faculté de théologie : l’action éducative de l’Université catholique de Louvain en Afrique centrale* (Chastre : Bureau d’Études en Relations Internationales, 1983), 129.

8. Pour Vanneste, l’heure n’était pas encore venue cependant de parler d’une *théologie africaine*. Sa préférence allait vers une vraie théologie qui devait être le fait des Africains eux-mêmes. Lire en ce sens, Yakemtchouk, *L’Université Lovanium*, 74.

9. Voir Ignace Ndongala Maduku, « Panorama de la théologie africaine francophone : bilan et perspectives », *Revue théologique de Louvain* 52 (2021) : 213-236.

10. Sur ce courant, lire Léonard Santedi Kinkupu, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles : l’inculturation comme orthopraxis chrétienne et l’inventivité », *Revue Théologique de Louvain* 34, n° 2 (2003) : 155-186.

11. Pour une illustration, en ce qui concerne la christologie, lire Étienne Kaobo Sumaidi, *Christologie africaine (1956-2000)* (Paris : L’Harmattan, 2008).

12. Outre une maison d’édition, l’UCC publie la revue *Cahiers des religions africaines*.

13. Axées autour d’une thématique développée selon une approche pluridisciplinaire, ces semaines théologiques sont organisées annuellement.

14. Fonctionnent au sein de l’UCC, le Centre d’études des religions africaines et le Centre des archives Stéphane Kaoze.

15. Sur l’école théologique de Kinshasa, lire Athanase Kapopwe Kilongoshi, « La théologie et le service de la société à l’école de Kinshasa. Quelques repères historiques », dans *Christianisme, rationalité et destinée de l’Afrique : actes du Colloque international de 60 ans de l’Université Catholique du Congo, Kinshasa du 25 au 29 avril 2017*, dir. Fidèle Mabundu Masamba et David Ongombe Taluhata (Kinshasa : Presses de l’Université Catholique du Congo, 2020) : 19-50 ; Léonard Santedi Kinkupu, dir., *La théologie et l’avenir de la société : cinquante ans de l’École de Kinshasa* (Paris : Karthala, 2010).

l'UCC a réalisé le souhait de Mgr Tshibangu de voir l'Afrique apporter le « supplément d'âme » qui fait défaut dans un monde traversé par les crises multiformes¹⁶.

Il nous faut revenir sur l'emploi du label *école théologique*. Pour mémoire, une certaine littérature théologique soutient l'existence de trois écoles théologiques en Afrique francophone : Kinshasa, Yaoundé et Abidjan. Il s'agit là de trois grands foyers de production et de rayonnement théologique francophone spécifiant chacun un courant particulier : l'attention aux « valeurs spécifiques » pour Abidjan, la libération pour Yaoundé et l'inculturation pour Kinshasa. La dénomination *école théologique* suscite quelques réserves au regard de l'historiographie de la théologie africaine. Nous pensons avoir décelé plutôt une constellation de pensées théologiques adossée à trois foyers de recherche organisés en *espaces de pensée*. Le support sociologique du courant particulier que représente l'inculturation est l'Université catholique. Que cet espace ait mobilisé des théologiens de divers horizons et parfois de différentes générations dans l'intelligence des problématiques identiques, et qu'elle ait produit une pensée théologique caractéristique peut être établi. La filiation intellectuelle résultant de cette recherche commune n'a cependant pas abouti en des configurations intellectuelles émergeant du génie d'un fondateur (maître) ou de ses principaux représentants. Elle n'est pas portée par des novations méthodologiques et conceptuelles susceptibles de générer un nouveau paradigme théologique. S'agissant de l'UCC, il est facile de trouver des constellations formées autour de tel ou tel autre théologien. À ce jour, ces constellations constituent une structure de recherche¹⁷. Celle-ci suppose un travail collaboratif sur fond d'un horizon interprétatif commun au sein d'un foyer de recherche. Elle aboutit à une tradition intellectuelle. La structure de recherche de l'UCC a certes excellé dans le domaine de l'inculturation. Elle n'a cependant pas apporté une contribution théologique remarquable qui en ferait une école théologique à l'instar de l'école d'Alexandrie et d'Antioche ou de l'école française du XVII^e siècle.

Cela noté, la théologie de l'inculturation développée à l'UCC s'avère conditionnée par ses origines et l'apolitisme caractéristique des savoirs produits en contexte de dictature du président Mobutu et de l'idéologie de l'authenticité. Naviguant entre le culturalisme et la neutralité politique, peu encline aux questions non théologiques, elle produit un savoir théologique de type théorique qui ressasse des concepts élaborés sous d'autres cieux et reproduit des problématiques étrangères à l'Afrique. Qui plus est, englué dans la nappe du concordisme, ce savoir se transmet verticalement par disjonction.

16. Tharcisse Tshibangu Tshishiku, *L'Université congolaise : étapes historiques, situation actuelle et défis à relever* (Kinshasa : Éditions Université Africaine — Agence de Coopération Culturelle et Technique-Saint Paul-Afrique, 1998), 62-75.

17. Charles Wackenheim, *La théologie catholique* (Paris : PUF, 1977), 79-80.

Déconnecté des problèmes sociaux et sociétaux — en l’occurrence, l’anocratie caractéristique du Congo, l’absence de l’État, les apories de l’État de droit à la congolaise, la prolifération d’une religiosité débilitante —, ce savoir qui vise l’excellence et l’orthodoxie fonctionne comme un instrument de colonisation qui s’accommode du silence sur les *quaestiones vexatae* interdites à la recherche, de l’autocensure quant aux thématiques et aux axes de recherches moins consensuelles, de la commodité personnelle plutôt que de la quête des réponses aux réquisits, interrogations et problématiques nés des situations inédites caractéristiques des sociétés et des Églises africaines. Dans cette trame étroitement serrée, aucune liberté d’expression sur les *quaestiones disputate* ne peut être envisagée, les domaines à inculturer étant de surcroît définis unilatéralement par un ailleurs européocentré.

Envol vers les horizons d’une interculturation libératrice et décoloniale

L’une des causes de l’exubérante fécondité théologique de «l’école de Kinshasa» est le courant de l’inculturation qui la caractérise¹⁸. Loin de vouer ce courant aux gémonies, nous entendons le dépasser par l’interculturation en l’arrimant à la théologie de la libération. Pour ce faire, nous nous ressourçons dans la pensée de deux théologiens de Kinshasa (Boka et Bimwenyi) et un de Yaoundé (Ela). Bien qu’ils ne recourent pas à l’expression, ces trois théologiens se sont engagés dans la décolonisation des savoirs, d’une part, en remettant en question le régime théologique occidental de «vérité», et d’autre part, en valorisant les savoirs autochtones désormais intégrés dans leurs théologies. Il importe ici de noter qu’en développant une épistémologie de la transgression¹⁹, ils renoncent à toute recherche d’égalité avec les savoirs dominants et rejettent tout mimétisme. En conséquence, ils mettent en perspective le droit à la différence (Ela), l’exercice des fonctions d’une communauté (Bimwenyi) et le récit comme promontoire de la culture traditionnelle africaine (Boka).

L’épistémè dialogale et la portée heuristique de leurs travaux n’articulent pas exclusivement ni unilatéralement le discours théologique autour de l’autorité des textes bibliques ou des traditions authentiques sur fond de fidélité à l’orthodoxie ou à l’héritage ancestral. Elles ne se complaisent guère dans des discours théologiques aseptisés et convenus et, mieux, disons à la suite de Boka, elles ne s’accommodent pas «de[s] généralités abstraites et quelquefois désuètes, fuite du présent, évasion et refuge dans un passé érigé en norme, neutralisant toute liberté d’innover, confisquant toute possibilité de créer²⁰». L’épistémè et l’heuristique qu’ils déploient contournent le

18. La critique de l’inculturation en contexte autochtone par Jean-François Roussel s’applique aussi à la théologie africaine. Lire de lui, *Kateri Tekahkwitha: traverser le miroir colonial* (Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2022), 168-180 et passim.

19. Sur cette épistémologie, lire François-Xavier Akono, «L’épistémologie chez Jean-Marc Éla», dans *Jean-Marc Éla: une éthique de la transgression*, dir. Célestin Monga (Paris: Karthala, 2022), 85-198, surtout 186-187.

20. Boka, *Théologie africaine*, 102.

risque d'une dogmatisation de la théologie confinée dans les limites d'une répétition morne et d'un commentaire sclérosé.

Ne répétant pas béatement les *auctoritates* antérieures et ne démontrant pas servilement une doctrine prédéfinie, supérieure de principe, ni ne produisant mimétiquement une écriture captive d'un ordre normatif qu'elle reproduit, leur approche théologique se pose comme une déambulation théologique nomade entre les traditions africaines et occidentales, des pérégrinations entre les épistémologies africaines et celles occidentales, une itinérance entre l'interculturalité et la libération. La grille d'énonciabilité de leur théologie donne à la contextualisation de la théologie les contours d'une intelligence de la Parole de Dieu, du monde et de l'humain²¹ à partir non seulement du point de vue africain, mais surtout de cet humain dont le *locus* et le *positum* sont les marges. Il faut ici préciser que les marges ne renvoient pas exclusivement à un espace topographique, mais essentiellement socioreligieux et gnoseologique. Il s'agit des marges de la vie, de l'histoire et des Églises officielles, mieux du monde d'en bas et des acteurs qui ne comptent pas. C'est le hors temple réunissant les damnés de la terre en un *non-lieu* qui est paradoxalement un des lieux de révélation du Dieu qui libère. C'est un concept que nous appliquons à ceux qui sont écartés du processus d'élaboration du discours sur Dieu (les non-universitaires, les non-intellectuels) et qui sont considérés comme une vacuité que la connaissance de ceux qui savent vient combler. Le concept de marges renvoie à une exclusion socioreligieuse fondée sur la dissymétrie entre les savoirs de ceux qui ont excellé dans les études théologiques universitaires et les savoirs endogènes de ceux qui en sont exclus. Cette dissymétrie qui récuse la rationalité du savoir des marges et dévalue son statut épistémologique charrie des rapports de pouvoir dans la production des savoirs. Dans notre acception, les marges ne sont pas un désert de sens, mais sont habitées par divers sens. C'est un lieu théologique porteur de significations, questions, problématiques et rêves qui ne doivent pas manquer à la théologie.

Nous déplorons supra le fait que la production du savoir théologique à l'UCC se construisait en développant un type de connaissance théorique qui se transmet verticalement par disjonction. Ce savoir en surplomb assume difficilement les défis de l'avenir des sociétés africaines²². Ainsi construit, il *nécessite un décentrement au profit d'un dialogue avec les savoirs du terroir* et d'une prise en compte des dynamiques historiques et sociales en cours. Il requiert de relativiser l'«épistémè eurocentrique»

21. Claude Geffré, « Les courants actuels de la recherche en théologie », dans *Avenir de la théologie*, dir. François Refoulé, Claude Geffré, Jacques M. Pohier et Christian Duquoc (Paris: Les Éditions du Cerf, 1968), 66.

22. Lire Ignace Ndongala Maduku, « Défis de la recherche théologique et de l'enseignement de la théologie en Afrique aujourd'hui. Prolégomènes à une décolonisation de la théologie », dans *Cultures, sécularisation et théologie, Actes du colloque international de Maredsous (Belgique) organisé par le GRTA (Groupe de recherches sur la théologie africaine) (RSCS-Centre Vincent Lebbe de l'UCLouvain) du 21 au 24 mai 2019*, dir. Henri Derroitte, Jean-Pierre Niyigena (Namur: Lumen Vitae, 2021), 269-279.

et de mettre un terme à la marginalisation des productions intellectuelles indigènes²³. Loin d'autonomiser la culture native, le savoir que nous préconisons l'arrime avec d'autres discours qui font dialoguer la pensée théorique et l'expérience vécue²⁴. Ici se fait jour un déplacement intéressant qui aboutit à ce que nous appelons le tissage de la natte de la parole en vue de la co-construction du savoir théologique.

Il s'agit de faire la théologie à partir des marges et avec les marges en produisant un savoir non universitaire ancré dans la banalité du quotidien du peuple. Ce savoir élaboré ensemble avec ces lieux qui ne comptent pas, dont la voix des acteurs est disqualifiée et l'expérience de Dieu occultée est un savoir co-construit²⁵. En effet, le théologien et la théologienne sont conviés à tisser la natte de la théologie avec des fils aux couleurs bigarrées faites des mythes, histoires, récits, rites, aphorismes, chansons, danses, symboles, maximes, proverbes et expériences qui circulent dans les communautés africaines. En faisant retentir l'écho de la parole qu'ils font entrer en résonance avec le vécu des leurs réunis autour de l'arbre à palabres, dans ces lieux de surgissement que sont les communautés ecclésiales de base, ils construisent leur discours sur Dieu en dialogue avec le monde des pauvres, les gens d'en bas et l'expérience des communautés africaines. Leur théologie devient co-construite sur fond d'assignation du discours à la communauté et non pas à un moi particulier. La combinatoire de ce discours élaboré *avec, dans, et par* les marges dénote une approche auctoriale plurielle, dialogale et non pas individuelle. Elle s'accommode d'une écriture qui innerve le mode *je* des harmoniques du mode *nous*, faisant des habitants des marges des *co-élaborateurs* des savoirs sur Dieu. De cette manière, elle retourne la marginalité des marges en une originalité. Comme le note Paulin Poucota, il s'agit de lier de manière créatrice les savoirs endogènes et universitaires²⁶.

C'est précisément ce lien que nos trois théologiens valorisent en rendant compte d'une autre manière de construire le savoir *théologique*: la reconfiguration du discours sur Dieu par conjonction. Trois manières complémentaires s'offrent à nous: le dialogue et la narration critique (Boka), l'immersion et la participation observante (Ela), l'initiation et le compagnonnage à l'éclairci du Christ (Bimwenyi). Ces trois manières construisent un savoir non assujéti à une norme théorique, disons un savoir

23. Catherine Walsh, « Interculturalité critique et pédagogie décoloniale: s'insurger, re-exister, re-vivre », dans *Penser l'envers obscur de la modernité: une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, dir. Claude Bourguignon-Rougier, Philippe Colin et Ramon Grosfoguel (Limoges: Presses universitaires de Limoges, 2014), 75-101.

24. Lire en ce sens, Norman Ajari, *La dignité ou la mort: éthique et politique de la race* (Paris: La Découverte, 2019).

25. Nous nous inspirons de la recherche de Michel Foudriat, *La co-construction: une entreprise managériale* (Paris: Presses de l'EHESP, 2019); Ignace Ndongala Maduku, « Quand le Dieu qui libère vient des marges: lecture des postérités de la théologie de Jean-Marc Éla », dans Célestin Monga, dir., *Jean-Marc Éla*, 109-124, 120-121.

26. Paulin Poucota, « Jean-Marc Ela: une lecture africaine de l'exode », dans Célestin Monga, dir., *Jean-Marc Éla*, 131.

alternatif. Le revirement épistémique opéré par les trois théologiens est proche de l'écologie des savoirs²⁷ et de la désobéissance épistémique²⁸. Le croisement des savoirs qu'ils réalisent crée un nouvel environnement pour l'énonciation de la foi en conjuguant l'épistémologie des terres africaines à celle européo-centrée. On décèle à leur suite l'ouverture de la théologie à l'esthétique de la banalité et à l'herméneutique de l'existence (Ela), son ressourcement dans la sagesse traditionnelle (Boka, Bimwenyi), son intérêt pour la libération des opprimés du continent (Ela, Bimwenyi, Boka). Il s'ensuit la promotion d'une épistémologie dialogale qui rompt avec l'exclusivisme du paradigme occidental et le discours de l'universalisme abstrait. L'interaction avec les marges éloigne la théologie d'un ailleurs instaurateur de sens et la coupe d'un lieu d'instauration des normativités ethnocentriques. À suivre ces trois théologiens, la théologie de l'inculturation se situe désormais au-delà des discours universitaires et campe sur le terrain pratique²⁹. Elle devient un discours de la dissidence, de la résistance et de l'insoumission qui ouvre sur des engagements concrets avec pour horizon la libération. En devenant interculturelle, elle définit autrement les savoirs et entrevoit différemment leur transmission.

Nous postulons donc le dépassement de l'inculturation par l'interculturalité libératrice. De cette manière, nous entendons redonner un élan de vigueur au militantisme catholique, amorcer des novations organisationnelles et promouvoir le renouvellement des orientations doctrinales. Dénuée de tout repli identitaire, la rupture d'avec la matrice coloniale est saisie ici au profit d'une tâche herméneutique d'articulation de sens propre à l'Évangile, à partir de l'écoute de Dieu dans des situations réelles d'oppression et d'injustice, qui sont le lot des communautés africaines³⁰. Une théologie africaine interculturelle et libératrice développe une herméneutique de la parole ancrée dans le souci du terrain et adossée aux histoires locales ainsi qu'aux dimensions de la vie sociale. Son vivier est alimenté par les pauvres et les petits à qui elle rend la parole et en qui elle suscite une parole et une pratique qui actualisent la mission libératrice de Jésus. Elle opère une interrelation entre la Parole de Dieu, la parole des traditions africaines et celle des communautés convoquées comme auditoires électifs du Dieu de Jésus. L'articulation de la parole qui surplombe le temps (Parole de Dieu) avec la parole qui vient du passé (tradition chrétienne, traditions africaines) et celle qui sourd du présent (parole des marges aujourd'hui) est une connexion des savoirs qui, conjugués aux singularités historiques et culturelles indi-

27. Bonaventure De Sousa Santos, *Épistémologies du Sud: mouvements citoyens et polémique sur la science* (Paris: Desclée de Brouwer, 2016); Thiong'o, «*Décoloniser l'esprit*».

28. Walter D. Mignolo, *La désobéissance épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité* (Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2015).

29. Jean-Marc Ela, *Ma foi d'Africain* (Paris: Karthala, 2009), 212.

30. Jean-Marc Ela, «*Identité propre d'une théologie africaine*», dans *Théologie et choc des cultures: colloque de l'Institut catholique de Paris*, dir. Claude Geffré (Paris: Cerf, 1984), 30; cf. «*Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au synode sur l'évangélisation*», *Documentation catholique*, 1664 (1974): 995.

gènes, dépasse les apories et les contradictions d'une inculturation en proie à la colonialité du pouvoir et du savoir.

Subvertir l'ordre actuel des savoirs oblige l'UCC à revoir les programmes d'enseignement et de recherche en théologie africaine pour les arrimer aux subjectivités enracinées dans les marges. Il s'agit de dire Dieu à partir des grammaires et des catégories de pensée des marges. « Apprendre à désapprendre, et apprendre à réapprendre³¹ », comme l'entrevoit Mignolo, exige de la théologie africaine la fréquentation du bosquet initiatique. Une initiation aux traditions africaines est donc à prévoir pour les analphabètes qui ignorent la richesse de l'africanité authentique. Dans cette ligne, une approche qui donne corps à l'orientation assignée à la théologie par Boka, Ela et Bimwenyi impose l'ouverture des cénacles intellectuels aux murmures des intellectuels communautaires. Elle appelle un déplacement du lieu d'énonciation de la théologie. Les marges comme lieux épistémologiques deviennent le promontoire d'une pensée en marge du savoir établi. Pensée à la périphérie, *dans, avec et par* les marges, la théologie africaine fait dialoguer deux traditions et enrichit les savoirs institutionnalisés préexistants des savoirs des marges et des marginalisés. Pour tout dire, elle se déploie comme une théologie interculturelle et libératrice.

On voit la tâche qui attend les théologiens africains et l'UCC. Elle est explicitée par Ela en des termes on ne peut plus clairs :

On découvre l'urgence de forger de nouveaux paradigmes, de créer des outils et des instruments opératoires, de définir des cadres d'intelligibilité et des grilles de lecture appropriées et pertinentes en vue de repenser la théologie africaine et de découvrir ce Dieu dont Jésus vient manifester le Nom (Jn 17,6) là où nous prenons conscience de notre existence et de notre condition historique³².

Se dérober à cette tâche, c'est reconduire une colonialité cognitive, conceptuelle et paradigmatique à partir d'un sillon épistémologique confiné dans la répétition des modèles dominants et achevés, prétendument universels.

Conclusion

« L'Europe devient un objet de conversation et non pas le centre qui organise la conversation », affirmait Bachir Diagne³³. On voudrait appliquer ces propos à la théologie occidentale dont le monopole sur la production, la représentation et la diffusion de la

31. Mignolo, *Désobéissance épistémique*. Sabelo Ndlovu-Gatsheni, « The Dynamics of Epistemological Decolonisation in the 21st Century: Towards Epistemic Freedom », *Strategic Review for Southern Africa*, 40, n° 1 (2018): 16-45.

32. Jean-Marc Ela, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère* (Paris: Karthala, 2003), 18.

33. Souleymane Bachir Diagne, « Bandung c'est l'irruption du pluriel sur la scène de l'histoire », dans « Décentrer, déconstruire, décoloniser », numéro spécial hors-séries de *Africultures* (2019), 107.

théologie est reconduit par une certaine théologie de l'inculturation. Ce savoir situé, subordonné, jaugé d'après les canons théologiques européocentriques peut être innervé du caractère libérateur de la théologie. Des élaborations en ce sens qui se découvrent chez Boka, Ela et Bimwenyi subvertissent l'ordre actuel des savoirs vers une herméneutique de la parole ancrée dans le souci du terrain et adossée aux histoires locales et aux dimensions de la vie sociale. Elles augurent une pensée théologique libératrice, libérée de la matrice coloniale du pouvoir et du savoir, ouverte à l'option politique en théologie, intégrant l'engagement sociopolitique et théologisant à partir de la banalité de l'existence.

Dans un contexte social où l'Église par sa hiérarchie déclare ne pas faire de politique, où sa posture patage dans les rets des déclarations d'intentions et où ses prises de position dénonciatrices s'enlisent dans des vœux pieux, bref, lorsque l'horizon de justice et de paix est brouillé par un silence religieux de la hiérarchie de l'Église et la compromission de certains de ses membres, la théologie africaine ne peut pas se contenter de discourir sur l'inculturation. Actrice sociohistorique, elle doit sortir de toute neutralité partisane pour s'engager dans les marges, aux côtés des personnes qui luttent pour leur survie et l'avènement du « monde-que-Dieu-veut ». En s'armant de la *parrhèsia*, du courage de la vérité, elle ne devrait pas parler au nom des opprimés, mais plutôt parler et crier *avec* les personnes opprimées. Cette option engagée en faveur de l'Évangile de libération au nom d'un Dieu subversif est ancrée dans une théologie prophétique qui, pour reprendre Ela, « ne craint pas de remettre en question aussi bien le prince que le prêtre ou le lévite de la parabole³⁴ ». Elle fait de la théologie un témoin qui, au-delà du fait d'énoncer un discours sur Dieu, prend le risque en énonçant un Dieu que l'on retrouve à la marge de l'histoire³⁵. Conjugué aux discours et aux pratiques indigènes, adossé aux traditions africaines, arrimé à la Parole de Dieu, le discours théologique devient une théologie interculturelle et libératrice, celle qui confirme que « Dieu seul est Dieu³⁶ », qui « laisse Dieu être Dieu³⁷ », libère Dieu de toute impiété³⁸ et confesse le Dieu libérateur³⁹. Comme l'a reconnu J.-M. Ela, « une telle théologie ne peut que constituer une menace pour les pouvoirs qui pillent et tuent. De toute évidence, elle conduit à l'exil ou à la mort [...]»⁴⁰.

C'est dire combien nous prenons parti sur la conception humaniste de la recherche universitaire se définissant par la vie de l'esprit, le développement de la connaissance et la recherche scientifique libre et désintéressée⁴¹, dans une perspective qui sort la

34. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 112.

35. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 109-115.

36. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 105.

37. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 88.

38. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 89.

39. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 113.

40. Ela, *Repenser la théologie africaine*, 87.

41. Corbo et Ouellon, *L'idée d'université*, 17.

théologie africaine des filets de la pensée unique. On comprend mieux, dès lors, l'urgence d'une théologie interculturelle et libératrice pour l'articulation du sens de la foi dans une Afrique en quête de libération.

BIOGRAPHIE: Ignace Ndongala Maduku est professeur agrégé à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal. Il vient de coordonner, en 2023, aux Éditions La Palme à Kinshasa, la publication du collectif *Une voix et une vie pour chanter Dieu : mélanges offerts au Révérend Père Tsasa à l'occasion de ses 84 ans d'âge*.

Ecotheology – Ecoteología – Ecoteologia – Écothéologie

Los bienes comunes, el cuidado de la casa común y la ecodemocracia: Una lectura teológica interdisciplinaria

AFONSO MURAD

LEOPOLDO SANTIAGO PASTRANA MAZÓN

RESUMEN: En la crisis socioambiental que padecemos globalmente, la emergencia del cuidado de los bienes comunes se relaciona con la lucha contra la racionalidad depredadora del sistema capitalista neoliberal. Se trata de un sistema que en su globalización ha generado un paradigma de civilización hegemónico. No obstante, la gestión de los bienes comunes expresa una práctica y unos valores alternativos; otro estilo de vida. En otras palabras, los bienes comunes manifiestan otra racionalidad porque son gestionados a partir del principio de cooperación, reciprocidad y corresponsabilidad. Los bienes comunes expresan un carácter político (lucha y resistencia) y alternativo (contribución) frente al paradigma de civilización actual. Por lo mencionado, mediante una investigación bibliográfica, nuestro objetivo es realizar una lectura integral e interdisciplinaria de los bienes comunes y su relación con el cuidado de la Tierra, nuestra casa común. Primeramente, abordaremos el concepto de los bienes comunes y su pertinencia. En segundo lugar, revisaremos la posibilidad de relacionar esa noción de bienes comunes con el principio del bien común, desarrollado por el magisterio de la Iglesia. Y, finalmente, a partir de la Ecoteología, proponemos realizar una lectura teológico-pastoral del tema, resaltando tanto su aporte como sus implicaciones o desafíos para la vida.

PALABRAS-CLAVE: bien común; ecoteología; ecología integral; justicia socioambiental; paradigma social

ABSTRACT: In the socio-environmental crisis we are experiencing globally, the emergence of care for the commons is linked to the struggle against the predatory rationality of the neoliberal capitalist system. It is a system that, in its globalisation, has produced a hegemonic paradigm of civilisation. However, the management of the commons expresses an alternative set of practices and values; a different way of life. In other words, the commons express a different rationality because they are managed on the basis of cooperation, reciprocity and co-responsibility. The commons are political (struggle and resistance) and alternative (contribution) to the current paradigm of civilisation. Therefore, through bibliographical research, our aim is to carry out a comprehensive and interdisciplinary reading of the commons and its relation to the care of the earth, our common home. First, we will address the concept of the commons and its relevance. Secondly, we will explore the possibility of relating this notion of the commons to the principle of the common good as developed by the Church's Magisterium.

Finally, on the basis of eco-theology, we propose a theological-pastoral reading of the theme, highlighting both its contribution and its implications or challenges for life.

KEYWORDS: common good; ecotheology; integral ecology; socio-environmental justice; social paradigm

Introducción

Uno de los criterios fundamentales para evaluar si, efectivamente, la democracia, no solamente la considerada formal, impacta positivamente en la biosfera, consiste en cómo la sociedad civil, la organización política y el mercado comprenden y abordan el tema de los *bienes comunes*. La emergencia del cuidado de los bienes comunes se inserta en la lucha contra la racionalidad depredadora del sistema capitalista neoliberal y sus consecuencias sobre la crisis socioecológica actual. Distintos actores colectivos continúan resistiendo, generando alternativas en la gestión de los bienes comunes, a partir del principio de cooperación, reciprocidad y obligatoriedad. En este sentido, los bienes comunes expresan un carácter político totalmente diferente al del paradigma de civilización dominante. Por esto, es necesario comprender: ¿Qué son los bienes comunes? ¿Cuál es la pertinencia de su concepto? ¿Por qué es fundamental protegerlos de la racionalidad capitalista? ¿Por qué son considerados como la manifestación de un paradigma social alternativo? Por último, es preciso mostrar cómo la visión teológica y la Pastoral del Bien Común, tematizada en la Enseñanza Social de la Iglesia y la *Laudato Si'*, del Papa Francisco, iluminan la comprensión de los bienes comunes e inspiran la acción colectiva para el cuidado de la casa común, en vista de una ecodemocracia.

La defensa de los bienes comunes como ejercicio de la democracia ecológica

“Los comunes” y los “bienes comunes”

Según Christian Laval y Pierre Dardot¹, los bienes comunes son comprendidos a partir de las prácticas sociales y colectivas que asocian a distintos individuos para la realización de una finalidad común, de un beneficio para todos, bajo la lógica de la cooperación y la reciprocidad. Por esto, los bienes comunes son realidades tanto de origen natural (la biosfera y sus componentes) como de origen social (lo humano) ya que implican la organización social y colectiva de los seres humanos.

Así, los bienes comunes son fundamentados a partir de *lo común*. Esto significa a partir del principio político que impulsa la acción colectiva y democrática de los individuos para la realización de un objetivo grupal, generando una forma de gobierno autónoma del Estado y del sector privado.

1. Christian Laval y Pierre Dardot, *Común: ensayo sobre la revolución del siglo XXI* (Barcelona: Gedisa, 2015), 23-51.

Por consiguiente, los bienes comunes no pueden ser considerados como objetos existentes por sí mismos y externos al ser humano. Se denominan cosas comunes a partir de las relaciones cualitativas establecidas en torno a ellos. Dichos bienes son *comunes* por las interacciones y las circunstancias sociales que los rodean: el ser humano, el medio ambiente, las comunidades y los contextos². Entonces, los bienes comunes son plurales, contextuales, de carácter participativo y democrático, funcionales porque por medio de ellos todos los participantes obtienen un beneficio³.

¿La apropiación o defensa de los bienes comunes?

El fenómeno de los *cercamientos* (*enclosures*) generó un sistema de apropiación y privatización de los bienes de uso común (*los comunes / commons*), a partir del principio de producción y del mercado capitalista, transformando los bienes en objetos de mercantilización. De este modo, la importancia de los bienes se centró en la producción de masa y en la maximización del lucro⁴.

En efecto, la racionalidad cualitativa y comunitaria de *los comunes* es transformada por el capitalismo en una racionalidad cuantitativa e individualista. Importa el tener y el acumular individualmente. Y con la creación de la moneda y el dinero, el valor de cambio sustituirá el valor de uso. Entonces las relaciones sociales son transformadas en contractuales y definidas a partir de la individualidad⁵.

El sistema capitalista, desde sus orígenes, se ha desarrollado con nuevas maneras de actuación y expresión. Anteriormente, el Estado era el guardián de lo público, pero también el protector de la propiedad privada y de los intereses del capital. Ahora, en su fase neoliberal, el sistema capitalista está tan unido al Estado que las políticas públicas favorecen cada vez más el interés del capital y de las empresas de carácter transnacional⁶. Por lo que, tanto los bienes públicos como los bienes comunes se ven constantemente amenazados de su explotación y mercantilización. La acción soberana del Estado ha dejado de responder a las necesidades de lo público y de lo social para favorecer al capital, bajo la lógica del desarrollo y del progreso ilimitado.

Para la teoría económica vigente, un bien es un recurso que se utiliza para satisfacer una necesidad específica del ser humano⁷. De esta manera, se relaciona la actividad de consumo con la lógica de la producción y la mercantilización. Según esta

2. Ugo Mattei, *Bienes comunes: Un manifiesto* (Madrid: Trotta, 2013), 74.

3. Mattei, *Bienes comunes*, 66.

4. Sergio Amadeu da Silveira, "Manifiesto pelo resgate dos bens comuns é lançado no FSM, em Belém", *Blog do Sergio Amadeu*, 2 de febrero de 2009. <https://samadeu.blogspot.com/2009/02/manifiesto-pelo-resgate-dos-bens-comuns.html>.

5. Mattei, *Bienes comunes*, 58.

6. Laval y Dardot, *Común*, 109-114; Mattei, *Bienes comunes*, 11.

7. Laval y Dardot, *Común*, 156.

visión, solo existen dos tipos de bienes: el bien público, administrado por la acción del Estado, y el bien privado, perteneciente a las personas físicas y jurídicas. Dicha clasificación es criticada por Elinor Ostrom. Pues, según esta autora, existen otros tipos de bienes que no pertenecen a la categoría de lo público ni a la de lo privado porque su gestión comprende una actividad comunitaria a partir del principio de cooperación.

Así, los bienes comunes son: el agua, los ríos, la tierra, el territorio, las selvas, los bosques, los pastizales, las semillas, los mares, el viento, el conocimiento, las sabidurías ancestrales, la cultura, la música y las artes, la educación, la salud, los medios de transporte, el trabajo, los parques, etc.⁸. Éstos son *comunes* porque proporcionan un beneficio colectivo y tienen que ver con la interacción de un colectivo o una comunidad en particular. Por dicha razón no pueden ser apropiados y mucho menos privatizados, pues pertenecen a todos. Posibilitan el desarrollo integral de la vida humana y natural en la Tierra. Por lo cual, su cuidado y su defensa se torna un imperativo social.

Además, por medio de su gestión autónoma a la acción estatal y privada, se mantiene el acceso libre a ellos. Por ejemplo, tenemos el caso de la reivindicación del coco babaçu en la región Nordeste de Brasil, en donde el acceso al cocotal, para extraer la castaña y la palma de los cocoteros (*babuçais*), con los cuáles las personas de la región producen aceite, artesanías y alimento para el uso de la comunidad y su comercialización, fue prohibido con la privatización de esas tierras⁹.

Otros tipos de bienes comunes son los *bienes inmateriales*, es decir, aquellos que tienen que ver con el conocimiento (digital y de la información) y los diferentes saberes humanos (culturas). También en esta clasificación son incluidos los llamados *creative commons*, que se refieren a las diferentes áreas del conocimiento (científico, cultural, artístico, intelectual) o a ámbitos del conocimiento¹⁰. Dichos bienes también corren el riesgo de ser apropiados y privatizados por el sistema capitalista neoliberal, a través de las prácticas que tienden a patentizar (marcas) y a establecer el derecho de autor o *copyright*. Esta postura busca maximizar el lucro y provecho de algunos, generalmente de las empresas que invierten en la innovación y generación de nuevo conocimiento.

Ante este riesgo, es preciso resaltar la necesidad de crear reglas de uso y practicar una gestión democrática, con la finalidad de defender el acceso libre a los bienes *del conocimiento*, para el provecho de la humanidad. Un ejemplo de esto es la generación de los proyectos *copyleft* (crítica al *copyright*), de los *softwares* de carácter libre y

8. Fórum social mundial, *Manifiesto*.

9. Julianna Malerba, "Bens Comuns", en *Nuevos paradigmas para otro mundo posible*, eds., Ivo Lesbaupin y Mauri Cruz (São Paulo: Usina, 2019), 99.

10. Laval y Dardot, *Común*, 181-186.

gratuito como Linux, GNU, Firefox, Apache, Debian, etc., gestionados a partir del principio de cooperación y reciprocidad¹¹.

Los bienes comunes y un nuevo paradigma civilizador

El rescate de *los comunes* como categoría social y política revela una lucha contra el crecimiento de la apropiación de los bienes públicos y comunes por parte del sector privado¹². *Los comunes* exigen e implican la (re)politización de las personas, porque les devuelven el poder a través de la participación democrática y colectiva, posibilitándoles su administración y cuidado. Este ejercicio del poder consiste en la realización de la democracia efectiva, trascendiendo la dimensión de la democracia representativa. Por ello, no se trata solo de ejercer el derecho de votar por aquellos que ejercerán el poder en nuestra representación, en el ámbito del ejecutivo y del legislativo, y sí de hacer uso de ese poder de manera relacional y colectiva.

Así mismo, el rescate de los comunes contribuye a un nuevo paradigma de civilización. Primeramente, expresa otra noción y valoración del tipo de bien. No solamente existen los bienes públicos y privados, crítica también el paradigma hegemónico actual, la noción del modelo económico basado en los derechos de propiedad, como la única vía para el desarrollo de la vida humana en el mundo. Afirma que “el mundo no está a la venta¹³”.

El paradigma de los comunes, a partir del punto de vista ecológico, señala que los seres humanos son parte de la Tierra, así como todos los otros seres (bióticos y abióticos). Por lo tanto, las relaciones generadas no son comprendidas desde la racionalidad de la dominación y explotación, y sí a partir de la racionalidad de la cooperación, del respeto y de la convivencia interdependiente¹⁴. Todos los seres de la Tierra son fundamentales para el sustento de las condiciones necesarias para que la vida se conserve y se desarrolle. Escapa a la lógica de la cosificación y de mercantilización de la vida. Retomando las palabras de Vandana Shiva: “Recuperar los comunes es el deber político, económico y ecológico de nuestra época¹⁵”.

Es pertinente en este punto insertar un concepto proveniente de la ecología profunda (*deep ecology*), fundada por Arne Naess, acerca del “florecer” de la humanidad, de manera interdependiente con los otros seres y ecosistemas que constituyen la comunidad de vida del planeta o la biosfera. La ecología profunda no considera a los seres de manera individual, separados entre sí. Los organismos están constituidos como nosotros en el tejido de la vida, en el campo de las relaciones que las fundamen-

11. Laval y Dardot, *Común*, 183.

12. Laval y Dardot, *Común*, 112.

13. Laval y Dardot, *Común*, 116.

14. Mattei, *Bienes comunes*, 10.

15. Apud Laval y Dardot, *Común*, 108.

tan. El ser humano forma parte del medio ambiente. Además, la *deep ecology* cultiva un respeto profundo y una reverencia hacia los diferentes modos y formas de vida. Existe una igualdad del derecho a vivir y *floreecer*. La calidad de vida de los humanos “depende en gran parte del profundo placer y satisfacción que experimentamos al compartir con las otras formas de vida¹⁶”.

Bienes comunes y bien común: una lectura teológico-pastoral

Panorama del bien común en la Enseñanza Social de la Iglesia Católica

Ahora abordaremos, en panorámica, cómo la Iglesia Católica considera los bienes comunes, relacionándolos con el clásico principio del *bien común*. Así, en la Enseñanza Social de la Iglesia Católica (sistematizada con el título de *Doctrina Social de la Iglesia* — DSI), predomina el concepto de *bien común*. Éste distingue la comprensión de “los bienes comunes”, pues focaliza un parámetro ético general con fundamento metafísico: el bien en contraposición de aquello que sería dañino o perjudicial para todos (el mal o los males). El bien común se realiza cuando los bienes comunes están disponibles para la mayoría de la población, de forma comunitaria.

En este punto, recurrimos a la reflexión de Tomás de Aquino (+1274) en la *Suma Teológica*. El santo define el bien común de tres maneras complementares: (1) es el bien respectivo a cada persona, siendo parte de la naturaleza humana; (2) es compartido por todos y pertenece a todos; (3) incluye la distribución de los bienes al servicio de la comunidad humana (como el dinero, el agua y los recursos médicos). Este componente natural se fundamenta en lo sobrenatural, pues Dios es el sumo bien común.

A lo largo de la historia de la DSI, resurge la expresión *bien común*, en otro contexto. Desde sus inicios, la DSI sustenta la responsabilidad del poder público para asegurar el bien común¹⁷. Así aparece en la *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891¹⁸, en la encíclica *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, en 1931¹⁹, en la *Mater et Magistra*, en 1961, de Juan XXIII²⁰, y en la *Pacem in Terris* (1963), del mismo autor²¹.

16. Arne Naess, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”, *Revista Ambiente y Desarrollo* 23, n° 1 (2007): 99.

17. Andrea Vicini, “Bem Comum”, en *Theologica latinoamericana*, Ministerio de Cultura, Brasil, 2019. Enciclopedia digital, 2019. Último acceso 20 de junio de 2021. <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1451>.

18. Papa León XIII, *Rerum Novarum* [Carta encíclica], 15 de mayo de 1891, 26, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

19. Papa Pio XI, *Quadragesimo Anno* [Carta encíclica], 15 de mayo de 1931, 49, https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.

20. Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra* [Carta encíclica], 15 de mayo de 1961, 12,41, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

21. Papa Juan XXII, *Pacem in Terris* [Carta encíclica], 11 de abril de 1963, 35,40, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II (1965), enfatiza la contribución de los “cuerpos intermediarios” en vista del bien común, como las instituciones profesionales, los sindicatos, los organismos internacionales, las familias, los grupos sin fines de lucro, las organizaciones económicas, sociales, políticas y culturales²². A su vez, Juan Pablo II, en la *Centesimus Annus*²³, considera que el Estado debe armonizar y orientar el desarrollo económico para proteger el bien común²⁴.

En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*²⁵, el tema del bien común es expuesto en el capítulo 4, en los principios fundamentales de la DSI, junto a otros principios: la dignidad de la persona, la subsidiariedad y la solidaridad. Estos principios “deben ser apreciados en su unidad, conexión y articulación²⁶”. Constituyen el marco de referencia para la interpretación y el análisis de los fenómenos sociales²⁷.

En la encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común (2015), el Papa Francisco coloca la categoría del bien común en el horizonte de la ecología integral, tema del capítulo IV del documento²⁸. La ecología integral es más que ambiental. Como un bello mosaico, incluye diversas dimensiones: política, económica, cultural, étnica, de lo cotidiano y urbana. Desde el punto de vista de la Enseñanza Social de la Iglesia, la determinación por la ecología integral significa una expresión nueva y auténtica del compromiso por el bien común.

El bien común trasciende la dimensión de la humanidad señalando, también, a los otros seres vivos que habitan la Tierra. Pues, los humanos, somos parte de una casa común, en la cual cada criatura y el conjunto de la biosfera tienen valor en sí mismos y no pueden simplemente estar al servicio de los seres humanos²⁹. Por ello, ¿qué tiene que ver el bien común con la casa común (el planeta Tierra)?

A la luz de la fe cristiana y por medio de la *Laudato Si'* del Papa Francisco, vamos a relacionar la pertinencia de la defensa de los bienes comunes (los comunes) con el cuidado de la Tierra, nuestra casa común. Como existe un vínculo de cada criatura

22. Papa Pablo VI, *Gaudium et Spes* [Constituição pastoral], 7 de diciembre de 1965, 74, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html.

23. Papa Juan Pablo II, *Centesimus Annus* [Carta encíclica], 1 de mayo de 1991, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

24. Papa Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, 11,48.

25. Papa Juan Pablo II, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2004, 160-164, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.

26. Papa Juan Pablo II, *Compendio*, 162.

27. Papa Juan Pablo II, *Compendio*, 161.

28. Papa Francisco, *Laudato Si'* [Carta encíclica], 24 de mayo de 2015, 137-162, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

29. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 33, 69.

con su Creador, la fe cristiana exige una actitud de cuidado con toda la creación³⁰. Es un llamado a no ser indiferentes al clamor de la Tierra y al clamor de nuestros hermanos pobres y de los más vulnerables³¹. Esto significa la necesidad de un cambio en nuestros estilos de vida; la transformación del actual paradigma de civilización occidental. En otras palabras, la conversión de nuestro corazón, una conversión integral: ecológica, económica, social, cultural y espiritual³².

La Tierra, creación y casa común

Los cristianos profesamos que Dios es el origen de todos los seres. Tal creencia no justifica una interpretación literal y fundamentalista que, contraponiéndose a la ciencia, afirma que Dios creó el mundo en seis días, negando el proceso de evolución de la materia y de la coevolución de las especies. El concepto religioso *creación* tiene dos sentidos complementarios: (a) es la iniciativa divina originaria que crea la materia y pone en marcha un proceso, hasta hoy, abierto, en expansión, dirigido hacia su plenitud; (b) también designa la totalidad actual de los seres existentes en nuestro planeta y en el universo. Por lo tanto, en un lenguaje religioso, se dice *creación*, en vez de *naturaleza*, o el conjunto de los seres abióticos y bióticos que, interrelacionados, conforman la Tierra.

El mundo es “algo más que un problema por resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza³³”. De ese modo, el Papa Francisco afirma el misterio inagotable de Dios en las criaturas. Un misterio que pueden contemplar los seres humanos. La Tierra se vuelve el sacramento de la presencia divina: “La creación es del orden del amor³⁴”.

Los relatos bíblicos del Génesis 1 y 2, con su lenguaje poético y simbólico, proclaman que Dios es el creador de todo: el cielo y la tierra; la luz; los mares; los árboles y plantas; el sol y la luna; los animales; todos los seres vivos (Gn 1,1-25; 2,4.9.19). Él creó al ser humano a su imagen y semejanza (Gn 1,26-27). Lo modeló a partir de los elementos de la tierra, simbolizados por el polvo del suelo (Gn 2,7). De hecho, el nombre del primer ser humano, Adán, es un sustantivo colectivo proveniente del término hebraico ‘*adam*’ (hombre), indicando que se origina de ‘*adamah*’, que quiere decir *del suelo, de la tierra*. De ese modo, se revela el origen de la descendencia de la especie humana: hija de Dios y de la Tierra³⁵.

30. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 64.

31. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 49.

32. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 216-221.

33. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 12.

34. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 77.

35. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, *O espaço da coexistência: uma visão interdisciplinar de ética socioambiental* (São Paulo: Loyola, 2013), 169.

Por lo tanto, la creación y las criaturas no son valoradas según su utilidad para los seres humanos, como si fuesen una cosa u objeto explotable, pues en el interior de cada ser vivo está la marca de su Creador, su Espíritu (hábito de vida), que lo anima y dinamiza. En cada criatura se manifiesta “una dimensión simbólico-sacramental que apunta hacia una realidad que la trasciende³⁶”, revelando la bondad y la belleza del Creador.

A partir del Nuevo Testamento, el Dios Creador se revela como comunidad amorosa, uno y trino. Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19). Él es la presencia y la comunión plena que crea a partir de sí (Jn 1,1-4). La creación, que intrínsecamente lleva la marca de su Creador, está orientada hacia la vida en comunión. En Jesucristo, el propio Dios se autolimitó y asumió en Sí mismo la carne de su creación para conducirla a su realización plena, es decir, salvarla (Ef 1,10). Y ahora, el Espíritu actúa en el interior de las criaturas, dinamizándolas para su perfeccionamiento y, de ese modo, les posibilita participar de la vida divina en Dios (1Cor 15,28).

En la creación se desvela el origen y la vinculación de todo a partir de la imagen del Dios-comunidad. “Ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente³⁷”. La naturaleza y el ser humano comparten tanto un principio como un destino común: Dios el Creador y la vida plena transformada y realizada en Él porque todo proviene de Dios y todo se encuentra en camino de regreso a Él. La consumación de la historia y de la vida, su florecimiento total, sucederá en la interdependencia, en la comunión.

En efecto, la Tierra se vuelve “la casa, el *locus* común³⁸”, pues es el lugar dado por Dios para ser habitado, para que todas sus criaturas *florezcan*, como se menciona en la ecología profunda. Los seres existentes en la Tierra, siendo singulares, se tornan *bienes comunes*. Nosotros, los humanos, habitamos y compartimos esa *casa común*³⁹. Por lo tanto, la Tierra es la casa que refleja la belleza de Dios, convirtiéndose en sacramento de comunión con Él y con todas las criaturas⁴⁰.

No obstante, el ser humano tiene una presencia única y diferente a la de las otras criaturas. Al ser modelado a imagen y semejanza del Creador, ha sido llamado a existir en la Tierra para cultivarla y cuidarla (Gn 2,15). La capacidad de amar presupone la consciencia y la libertad de ser⁴¹. Porque fue creado para relacionarse con su Creador y toda la creación, el ser humano es autónomo en su libre arbitrio, pero ecodepen-

36. Cirne, *O espaço da coexistência*, 154.

37. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 86.

38. Cirne, *O espaço da coexistência*, 38.

39. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 3, 13.

40. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 9, 11.

41. Sinivaldo S. Tavares, *Teologia da criação: outro olhar — novas relações* (Petrópolis: Vozes, 2010), 83.

diente, pues depende del medio físico y biológico para subsistir. Esto significa que tiene la capacidad de elegir y, de esa manera, de autodeterminarse en la Tierra.

La consciencia de pertenecer la Tierra y la necesidad de cuidar de ella están presentes en el estilo de vida de los pueblos originarios de nuestro continente latinoamericano y caribeño. Estos cultivan una cosmovisión, una manera singular de actuar en la Tierra, diferente a la de la civilización occidental. Su existencia está vinculada a la gran comunidad de vida que es la Tierra: el agua, el suelo, el viento, las selvas, los bosques, la vegetación, los animales y los seres humanos. En efecto, para la mayoría de los pueblos originarios, el vínculo con Dios y lo sagrado tiene que ver, necesariamente, con la Tierra⁴². De ella proviene todo lo indispensable para vivir y también de ella se originan todos los seres. Por lo tanto, la Tierra es considerada nuestra madre.

El cuidado: la condición necesaria para el desarrollo de la vida en comunión

Contemplando el proceso de desarrollo de la vida en la Tierra a lo largo de billones de años, podemos constatar la generación de diversas redes entre los seres vivos, así como la interacción con su ambiente. Tales redes evidencian que “todos los seres vivos comparten propiedades y principios de organización comunes⁴³”, posibilitando la reproducción y la sustentabilidad de la vida. No obstante, dicho equilibrio es afectado cuando el ser humano ignora o subestima la importancia de dichos principios de organización: dignidad singular, cooperación, reciprocidad, beneficio común, etc.

En su libro *Saber cuidar*, Leonardo Boff presenta con pertinencia *el cuidado* como “un modo-de-ser” esencial, ontológico y originario “que revela de manera concreta cómo es el ser humano⁴⁴”. *El cuidado* es más que un acto, pues tiene que ver con “la forma como la persona se estructura y se realiza en el mundo con los otros⁴⁵”. Consiste en una manera de existir y coexistir en la Tierra, pues designa el modo de relacionarse con todo⁴⁶. Y dicha manera de existencia surge cuando alguien (un ser) o algo (cosa, lugar) adquiere importancia para nosotros, configurándose como algo significativo para nuestra vida⁴⁷.

El concepto *del cuidado* ayuda a profundizar el sentido de la existencia del ser humano en la Tierra, expresado en la Biblia. En Génesis 2,15, se dice que Dios colocó al ser humano en su “jardín” para “cultivarlo y guardarlo”. El término *cultivar* se

42. Eleazar López Hernández, “*Laudato Si’: Comentarios desde una perspectiva indígena*,” en “*Laudato Si’ y Ecología*,” ed. Maria Pila Aquino, número especial de *Voices* 39, n° 2 (2016): 109, <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2016-2.pdf>.

43. Cirne, *O espaço da coexistência*, 107.

44. Leonardo Boff, *Saber cuidar: ética do humano — Compaixão pela terra* (Petrópolis, RJ: Vozes, 1999), 13.

45. Boff, *Saber cuidar*, 43.

46. Boff, *Saber cuidar*, 44.

47. Boff, *Saber cuidar*, 42.

refiere al ámbito de la agricultura y al trabajo en la tierra para hacerla fecunda. Actualmente, esto se extiende a toda la actuación humana en la biosfera y la tecnosfera. A su vez, el término *guardar* designa la acción de vigilar para defender, proteger, preservar⁴⁸. La relación de ambos conceptos evidencia el significado de la vocación dada por Dios al ser humano, relacionada con nuestro planeta.

Cuando la especie humana responde positivamente a dicho llamado divino y desarrolla la responsabilidad a partir *del cuidado*, realiza su genuina identidad de hija de Dios e hija de la Tierra. Florece con las otras criaturas.

Encontramos un modelo paradigmático de vida en comunión en el libro de los Hechos de los Apóstoles, en donde se habla acerca de la comunidad cristiana primordial (Hch 2,42-47; 4,32-34). El autor (Lucas) describe que “todo entre ellos era en común”, compartían tanto sus bienes materiales (propiedades, dinero) como espirituales (las oraciones y la celebración de la fracción del pan). Esto lo hacían para que nadie pasara necesidad alguna, pues todos eran hermanas y hermanos. Podríamos decir que vivían a partir del cuidado, sintiéndose responsables por la vida de cada uno(a) y de la colectividad.

El Papa Francisco afirma que “el amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad⁴⁹”. Este amor social “es la clave para un desarrollo auténtico” y “nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienen una *cultura del cuidado* que impregne toda la sociedad⁵⁰”. Adoptar actitudes personales y acciones comunitarias de cuidado con las personas y los ecosistemas, manifiesta una “conversión ecológica⁵¹”.

Los pueblos originarios de nuestro continente asumen *el cuidado* como un estilo de vivir y habitar la Tierra, de relacionarse con la creación. Su cosmovisión se traduce en sabiduría del *bien vivir* (*Sumak Kawsay* en quechua, o *Suma Qamaña* en aimara).

El cuidado de la casa común y la acción evangelizadora de la Iglesia

La fe cristiana es fuente de una mística renovadora de la existencia humana y su estilo de vida en la Tierra. Sin embargo, corre el riesgo “real” de quedar estancada y presa en sus doctrinas incomprensibles, orientaciones éticas anacrónicas y ritos anquilosados. El Papa Francisco afirma que “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas⁵²”. Así, las comunidades eclesiales son convocadas a cultivar una espiritualidad enraizada en Dios-comunidad y relacionada a la ecología integral.

48. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 67.

49. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 231.

50. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 231.

51. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 92.

52. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 216.

Esto implicará un largo y lindo camino para recuperar la sensibilidad a la belleza de la creación; revalorizar el arte y la poesía para articularlas con los conceptos, relacionar el intelecto con el corazón. De este modo, revitalizaremos el vínculo con Dios Trinidad, el Creador-redentor-recapitulador amoroso. Simultáneamente, será posible reconocernos en relación con la Tierra y la creación; pensarla y sentirla como parte de nosotros; convertirla efectivamente en la casa común para todos.

Por otra parte, será indispensable trabajar para articular nuestra fe con la vida cotidiana. De esa manera, lo que profesamos orientará nuestro modo de actuar en la Tierra. Aparece la tarea y el desafío de reelaborar con enfoque ecológico y lenguaje accesible, los temas teológicos centrales como la gracia, el pecado, la reconciliación, la conversión y la salvación. Y con ello, ver como se hacen presentes en nuestra vida.

Finalmente, es necesario erradicar el prejuicio existente de que la fe y la política no se deben mezclar o relacionar. Muchos de los que defienden tal postura son los primeros en aliarse con grupos políticos de la élite, que ignoran los clamores de los pobres y de la Tierra. Sin ser partidista, el cristianismo es, intrínsecamente político, porque la caridad/solidaridad conlleva a compromisos con la *polis*, con la sociedad civil. En este sentido, son esclarecedoras las palabras del Papa Francisco, que relacionan la caridad cristiana con “el amor a la sociedad” y con “el compromiso por el bien común”, con “la *cultura del cuidado*”⁵³. Esto implica, imperativamente, la defensa de los bienes comunes.

Conclusión abierta

La asociación de los *bienes comunes* con el *bien común* es fundamental para el desarrollo de la ecología integral (práctica) y de la ecoteología (pensar la ecología a la luz de la fe). Cuando reflexionamos sobre los bienes comunes y la tendencia de la “sociedad del mercado” para que estos sean privatizados y mercantilizados, reafirmamos que la ecología es más que “preservar” o “cuidar de lo verde”. Está comprometida con la adopción de un estilo de vida y de un modo sensato de producir y consumir, que favorezca el cuidado de la vida en toda su amplitud, es decir, en el florecer humano teniendo en cuenta todas las criaturas, de manera interdependiente.

Al tratar de los bienes comunes, se articulan la justicia socioambiental y nuestra responsabilidad hacia el futuro de las nuevas generaciones; las luchas concretas por el agua, el territorio, la seguridad alimentaria, los espacios públicos, la generación y distribución del conocimiento, entre otras diversas luchas sociales. Las perspectivas se amplían para más allá de los clásicos *derechos humanos* al incluir la dignidad de todas las criaturas y los *derechos de la Tierra*.

53. Papa Francisco, *Laudato Si'*, 173-174.

La defensa de los bienes comunes, en el horizonte del principio del bien común, es un ejercicio concreto de ecodemocracia. Esto supone el desarrollo de valores vitales: la cooperación, el reconocimiento de la pluralidad humana y ambiental, el respeto por la alteridad de los ecosistemas. Incluye no solamente el derecho de elegir a nuestros representantes en el ámbito del poder ejecutivo y legislativo, afirmando un ordenamiento jurídico correspondiente, sino también en la participación, proactiva y creativa, como ciudadanos(as) para enfrentar la tendencia a la apropiación privada de los bienes colectivos.

La fe cristiana nos inspira a reconocernos hijos e hijas de la Tierra y habitantes de nuestra casa común, dada como don y tarea por Dios. Como seguidores de Jesús, reconocemos el valor irrenunciable (e inapropiable) de los seres humanos y de todas las criaturas. Y como existe una distancia innegable entre el ideal (utopía) que anhelamos y nuestras actitudes, acciones colectivas, ideologías y estructuras, somos llamados a caminar un sendero de conversión ecológica. Sin duda, un recorrido arduo, novedoso, con mucha belleza y encanto. ¡Es así como caminamos en la esperanza!

BIOGRAFÍA: Afonso Murad tiene licenciatura en Pedagogía y Filosofía. MBA en Gestión y tecnologías ambientales, en la Universidad de São Paulo (USP). Doctor en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma. Miembro del Instituto de los Hermanos Maristas. Profesor de Teología en la Facultad Jesuita, en Belo Horizonte. Articula su pensamiento a partir de varios saberes, como la educación, la gestión, la comunicación y la ecología. Colaborador en la red “Iglesias y minería” y REPAM-Brasil (Red Eclesial pan-amazónica).

BIOGRAFÍA: Leopoldo Santiago Pastrana Mazón, Misionero del Espíritu Santo. Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía (IF) en México. Bachiller en Teología por la Facultad Jesuita (FAJE) en Brasil. Actualmente está realizando una Maestría en Innovación Social y Economía Solidaria en la Universidad de Salamanca, España. Vive en Bucaramanga, Colombia.

A Just and Green Recovery: Reflections on Catholic Social Teaching in Light of the Pandemic

GARETH L. M. ROWE

ABSTRACT: The paper poses the question: What would lead to a better and greener post-Covid world in terms of livelihoods and economics? Is this consistent with Catholic social teaching (CST) or a challenge to CST? The paper provides the first external report on a project currently being undertaken by CAFOD (part of *Caritas Internationalis*) with Durham University. The project undertakes an exploration of one of CAFOD's priority themes: "a just, green global recovery." It aims to reflect theologically on the pandemic and how it disrupted economic enabling environments and exacerbated structural inequalities and to suggest some ways forward as and when we begin to emerge from the pandemic. The overall aim of the project is to contribute towards advancing the vision of progress and agenda for change in CAFOD's strategic framework: *Our Common Home (OCH)*, which was itself inspired by *Laudato Si'* and Pope Francis's insight that "We are faced not with two separate crises, one environmental and the other social, but rather with one complex crisis which is both social and environmental." Methodologically, the project aims at a multi-layered approach. A grass-roots approach is central, building theology up from the voices of CAFOD's partners. Discussions are being held with partners in Africa, Asia and Latin America to find out what kind of economic enabling environment would improve their lives. This approach is being supplemented by discussions with supporter groups in the UK. The insights from partners will be reflected upon in the light of CST in its widest sense. This includes the papal magisterium, regional episcopal conferences and the insights of liberation theologians.

KEYWORDS: CAFOD (caritas), Catholic social teaching, climate, post-Covid world, structural sin

This paper gives me the opportunity to report on some of the emerging themes of a two-year collaborative theology project between Durham University's Centre for Catholic Studies and CAFOD, the official aid agency of the Catholic Church in England and Wales and a member of *Caritas Internationalis*. In simple terms, the project asks: "what would lead to better lives and livelihoods in a post-Covid world and is this consistent with Catholic social teaching (CST) or a challenge to CST?" The project has explored three themes: lives/livelihoods, climate change and the COVID-19 pandemic. This paper presents a rough sketch of what seems to be happening in many rural communities. Secondly, it suggests that this is not wholly new, but has some parallels in the biblical period. Thirdly, it explores some insights from CST on what we should be doing.

What we see: the emerging themes

The emerging story of rural communities is only one of many points I could have picked out of the project, but it captures some of the key issues in a particularly succinct way. It is a story you could perhaps hear on the news, but in the project, we have been privileged to hear it first-hand from the authoritative voices of participants. In this story, repeated in many locations across the world, traditional subsistence agriculture has been abandoned within the last fifty years. This traditional agriculture has fed farmers and their families for generations with any surplus sold to provide additional income. These practices were communal or at least social, environmentally friendly and diversified. They created stable families and communities which persisted over time. These communities were economically marginal but sustainable. A range of factors have now intervened to make these practices unprofitable. These include technological changes, war, political instability and interference, the effects of profit seeking by local groups and international corporations as well as unequal structures of power in areas such as trade relationships.

Once traditional agriculture becomes unprofitable, traditional societies become unsustainable. Cash cropping and monocropping have replaced diversified subsistence farming. These rely on inputs such as fertiliser and pesticides. Inputs like these degrade the natural environment, including the soil and rivers. They are also expensive and subject to price fluctuations, asymmetric trade deals and fraudulent middlemen. Climate change makes the situation worse by unpredictable seasons and excessive drought or rainfall. The COVID-19 pandemic has made the situation still worse by reducing the availability and increasing the price of inputs and shutting down the markets where farm outputs are sold. Smallholders are driven to sell-up and wealth is aggregated into fewer hands.

Previously self-sufficient smallholders who stay in the countryside may become day-labourers on their own land. Many choose instead to migrate to the cities or abroad. In the cities, they become “unskilled” workers without rights and vulnerable to exploitation and sudden lockdowns. Some drift into the informal or illegal economies. At best they are pedlars or street vendors. At worst they drift into crime, the drug trade or prostitution. The overall story is one in which stable communities become unstable and people are sucked out of their environment by a whirlpool of economic, social, political and criminal forces. Theologically, we could, perhaps call these dynamic forces vortices of sin. Once people are dragged down by these sinful vortices, they become increasingly vulnerable to exploitation: we see this at its most stark in international migration where sex trafficking, modern slavery or death can be the outcome for migrants. Pope Francis repeatedly talks of saying no to an economy that kills.¹ His language is not hyperbolic but merely reflects the reality of the world reported by CAFOD partners.

1. Pope Francis, *Evangelii Gaudium* [Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today’s World], November 24, 2013, 53, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_

How we judge: the Bible and economics

The picture I have drawn so far is a story, a simplified sketch of a much more complex reality — but one which nevertheless contains a large measure of truth. But is it a new situation? The answer is both yes and no. In *Biblical Economic Ethics: Sacred Scripture's Teachings on Economic Life*, Albino Barrera describes the period covered by the Old Testament from the angle of economics.² From Barrera comes the insight that maybe it was not so different in the biblical era. He sketches out several ways of reading the Old Testament period. In one of them, Israel began with egalitarian family groups of subsistence farmers living in the highlands. Land was parcelled out by family size and held jointly. Cooperation between groups made sense because if your neighbour was in need today, there was a pretty good chance you would be in need tomorrow. Crops were diversified, fields periodically left fallow and animals raised so they could be eaten in hard times.³

This stable community began to fall apart when Israel appointed a king to deal with the threat of foreign empires.⁴ Samuel was a true prophet. He warned the Israelites that a king would “take the best of your fields and vineyards and olive orchards and give them to his servants. He will take the tenth of your grain and of your vineyards and give it to his officers and to his servants” (1 Sm 8:14-15). On one reading, this is exactly what happened. An expensive aristocracy and bureaucracy developed. They were paid for by taxing the farmers. Taxes made smallholding increasingly unprofitable. Perhaps, fields were no longer left fallow and cash cropping, with its promise of higher returns, replaced subsistence agriculture. If so, this made smallholders vulnerable to markets: to price fluctuations and fraudulent traders. Crop rotation and diversity would have been lost and the animals which were insurance against hard times would have been eaten or sold and not replaced. Land may have stopped being a sacred inheritance and instead become a commodity which was sold to, or grabbed by, the rich. Free smallholders might have become day labourers or debt slaves, others would have migrated to the towns and cities in the area.⁵ In the post-exilic period things may only have become worse. This era was characterised by a tributary economy where the best land was “the king’s land” and taxes creamed off any surplus to a foreign country.⁶ By the New Testament period, Israel was occupied by the Roman Empire: an enormous transnational economic concern backed up by

exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html; *Fratelli Tutti* [Encyclical], October 3, 2020, 22, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

2. Albino Barrera, *Biblical Economic Ethics: Sacred Scripture's Teachings on Economic Life* (Lanham: Lexington Books, 2013), esp. Chapter 1, “Old Testament.”

3. Barrera, *Biblical Economic Ethics*, 43.

4. Barrera, *Biblical Economic Ethics*, 42.

5. Barrera *Biblical Economic Ethics*, 43-48.

6. Barrera, *Biblical Economic Ethics*, 58-62.

force of arms. In the bible, it is the prophets who judge this situation, crying out against injustice and speaking up for the poor.⁷

Barrera's work is nuanced, but I have simplified it to bring out the parallels with the modern situation. In this sketch, what had been viable subsistence farming becomes unviable due to a range of factors including war, political instability and greed. People are increasingly vulnerable to price fluctuations, markets and fraud. Freedom is replaced by indentured labour. The poor pay for the wars, the bureaucracy and the luxuries of the rich. Wealth is aggregated into fewer hands. The difference between then and now is that the modern situation is worse. Firstly, the scale is larger: in pre-exilic Israel the economic problems described were largely restricted to the Holy Land. Post-exile the problems become regional as the Persians and later the Romans dominated Israel. Yet even at its height, the Roman Empire did not stretch very far from the Mediterranean. Conversely, today the picture is truly global. The second difference with the modern period is caused by technology and know-how. Fertilisers, pesticides, fossil fuel driven machinery, plastics and so on make the modern situation much worse as the destructive economic forces are now accompanied by destructive environmental forces. Thirdly, the global scale of the issues combined with destructive environmental impacts left people vulnerable to a global pandemic which may not be the last.

How we act: some insights from the Bible and Catholic social teaching

The main thing I think we have learned from the project so far is how dynamic the sinful and destructive factors that affect people and communities are. This is why I want to propose the image of the vortex or whirlpool which I think perhaps goes beyond the debate about individual versus structural sin. Once the livelihoods and lives of a community become unviable, a mix of destructive economic, social, political and criminal forces swirl around increasingly vulnerable people and communities. These forces begin to interact with one another in complex ways and gather speed. The resulting complexes create whirlpools or vortices of destructive and sinful currents which suck people out of their environments and drag them down into increasingly desperate and squalid poverties: economic, mental, physical, emotional and spiritual. These vortices of sin reduce the ability of individuals to make free moral decisions as their lives become a morass of increasingly bad options to choose between: mining or unemployment, drug dealing or destitution, prostitution or starvation.

There is a dynamic and complex relationship between the local — meaning people and communities — and the global — meaning the forces that come into

7. Barrera, *Biblical Economic Ethics*, 132-135.

communities and destabilise them. Because of this, the starting point for action must be in understanding this relationship between the local and the global. One way to find such a starting point, I think, is in a reading of Catholic social teaching — and specifically in an insight of Pope Francis. The Pope tells us that we should not conceive of the globe as a smooth sphere, but rather as a polyhedron.⁸ My, and I suspect the Pope's, favourite polyhedron is a soccer ball. From a distance a football is spherical like the globe, but look closer and it is a complex patchwork of hexagons and pentagons overlaid with swirls and splashes of colour. That's what our world should be like: a patchwork of local colour and shape harmoniously sewn together into a unified whole. This is globalisation from the bottom up.

If this polyhedral globalisation is the grand unifying concept provided by Catholic social teaching, how do we operationalise it? Here I can only briefly sketch a few of CST's proposals. Benedict XVI points us to the Italian civil economy tradition which shows what an economy of communion that puts people and their communities, rather than profit, at its heart looks like.⁹ Francis talks of a culture of encounter where the migrant becomes a source of cultural enrichment and not fear.¹⁰ John Paul II teaches us that capital should be at the service of labour.¹¹ But we cannot expect the Popes to provide us with all the answers. Catholic social teaching is multi-layered and it is in these layers that it is operationalised. In addition to the papal magisterium, we have the bishops' magisterium of which Medellín and Puebla remain outstanding examples, but there are now many other examples from around the world, such as the 2020 document from the bishops of Zimbabwe called *The Economy We Want*.¹² These documents increasingly point to practical local solutions which are consistent with Catholic social teaching. But I want to end by saying that we too are both creators and appliers of Catholic social teaching. In his 2020 letter to popular movements, Pope Francis calls the voices of popular movements "authoritative."¹³ In the CAFOD-Durham project, we have been privileged to hear some of these authoritative voices which are even now working against the flow of the sinful vortices that are destabilising communities and helping to create a polyhedral globe where the local is open to the global and the global respects the local.

8. Pope Francis, *Evangelii Gaudium*, 236.

9. Pope Benedict XVI, *Caritas in Veritate* [Encyclical Letter], June 29, 2009, 46, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

10. Pope Francis, *Fratelli Tutti*, 215-217.

11. Pope John Paul II, *Laborem Exercens* [Encyclical Letter], September 14, 1981, 23, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html

12. Catholic Commission for Justice and Peace in Zimbabwe, *The Economy We Want: Policy Brief on Zimbabwean Citizens' Ideas on the Economy They Want* (Harare: Zimbabwe Catholic Bishops' Conference, 2020).

13. Pope Francis, *Letter of His Holiness Pope Francis to the Popular Movements*, April 12, 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/en/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html

BIOGRAPHY: Gareth L. M. Rowe is the inaugural CAFOD-Durham Research Fellow and an Honorary Fellow in the Department of Theology and Religion at Durham University, Durham, UK. His research interests include Catholic social teaching (CST), spirituality and ecclesiology. His current research is focused on “a just green, global recovery (with a focus on food systems and rethinking economic models in a post Covid world).” This is one of the priority themes of CAFOD: the official aid agency of the Catholic Church in England and Wales and a part of the global Caritas network. Gareth’s publications in 2022 include: “Ruth Burrows: A Reader of the Carmelite Tradition,” *Carmel in the World* 61, no. 1 (2022), 23-40; “Diaconates in Transition: Enriching the Roman Catholic Permanent Diaconate from the Experience of the Church of England and British Methodism — a Receptive Ecumenical Approach,” *Ecclesiology* 18, no. 1 (2022), 99-117.

Building Justice – Construir la justicia – Construindo a Justiça – Contruire la justice

A base Bíblica do Conceito de Justiça redistributiva em Mt 5,6

MARTA LUZIE DE OLIVEIRA FRECHEIRAS

LUIZ ALBERTUS SLEUTJES

RESUMO: O presente artigo parte da investigação do conceito bíblico de justiça distributiva em Mt 5,6 e Mt 5,45. A gramática da ética divina presente na casa comum (LS, n. 94) inspira à conversão e à nova práxis justa. São dois os significados do termo grego *dikaiosýne* (justiça), presente no Novo Testamento: a justiça redistributiva e relacional. O primeiro significado é essencial para o povo judeu cuidar do órfão, da viúva e dos desamparados. Já o segundo é mais pragmático e individual. Além disso, o critério para a justiça de nossos atos é o impacto das nossas ações nas outras pessoas. Portanto, sem a devida compreensão dos dois sentidos de justiça é praticamente impossível que haja a concretização da fraternidade no mundo e o bem comum efetivo. A misericórdia é a chave “prática” da justiça, porque desencadeia novos processos de reintegração, numa conversão sistêmica do pecado ecológico.

PALAVRAS-CHAVE: justiça distributiva; misericórdia; realza práxis; conversão; ética

ABSTRACT: This article begins by examining the biblical concept of distributive justice in Mt 5:6 and Mt 5:45. The grammar of divine ethics present in the common home (LS, n. 94) inspires conversion and a new, just praxis. There are two meanings of the Greek term *dikaiosýne* (justice) in the New Testament: redistributive and relational justice. The first meaning is essential for the Jewish people to care for the orphan, the widow, and the destitute. The second is more pragmatic and personal. Moreover, the criterion for the justice of our actions is the impact of our actions on other people. Therefore, without a proper understanding of the two meanings of justice, it is virtually impossible to achieve fraternity in the world and the effective common good. Mercy is the “practical” key to justice because it triggers new processes of reintegration, in a systemic conversion of ecological sin.

KEYWORDS: distributive justice; mercy; practice of kingship; conversion; ethics

Introdução

O versículo que iremos analisar encontra-se nas chamadas “bem-aventuranças” mateanas. Para Mateus, as bem-aventuranças descrevem a vida dos discípulos de Jesus e os parâmetros de conduta para sua comunidade. As Bem-aventuranças esboçam as atitudes que os cristãos, segundo Mateus, devem manifestar e aludem ao sofrimento que eles suportaram. Parece que Mateus emprega essas bem-aventuranças para reforçar a identidade de seu grupo. Eles definem as características de um fiel, grupo favorecido, abençoado e honrado¹. No contexto do Sermão da Montanha, Jesus é claramente retra-

1. Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-political and Religious Reading* (Nova Iorque: Orbis Books, 2000), 130.

tado como o rei do “reino de Deus”. Por essa razão, o público é encorajado a persistir na lealdade mesmo quando é perseguido por sua causa.

A sequência de oito bem-aventuranças é dividida em duas seções de quatro, cada uma terminando com δικαιοσύνη/*justiça*. Assim, a quarta e a oitava bem-aventuranças formam uma construção paralela. Essas duas bem-aventuranças são as mais longas das oito em Mateus 5,3-10, indicando a importância relativa delas. O nosso versículo é o sexto e está dentro do primeiro grupo de bem-aventuranças, que provavelmente alude a Isaías 61, no qual as situações opressivas são descritas, mas elas serão revertidas porque os oprimidos serão honrados por Deus. As próximas quatro bem-aventuranças descrevem as ações humanas ao expressar o reino transformador de Deus até a sua conclusão².

O propósito fundamental do Evangelho de Mateus seria o de retratar Jesus como a continuidade e o cumprimento das Escrituras de Israel. Portanto, foi escrito como um texto judaico para uma comunidade judaica. Por isso, é descrito como o Evangelho mais judaico e comumente conhecido como o Evangelho para os judeus. Mateus apresenta algumas referências ao Antigo Testamento e também vincula Jesus explicitamente a muitos textos do Antigo Testamento³. Isso é confirmado por sua fórmula “Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta” (Mt 1,22).

Considerando as fontes utilizadas por Mateus a fim de redigir seu Evangelho, a maioria dos estudiosos aceita a hipótese das três fontes, que seriam: (1) materiais de Marcos, (2) A Fonte Q, e (3) outros materiais importantes para Mateus. Dentre essas três, a fonte do Q, que Mateus compartilha com Lucas, seria a mais importante para a composição das bem-aventuranças.

A crítica histórica mostra que o Evangelho foi escrito em um tempo de crise que afetou toda a comunidade judaica do final do primeiro século d.C. Após 70 d.C., o judaísmo estava em seu estágio inicial de transição, durante o qual vários movimentos e comunidades surgiram⁴. Nota-se que a manutenção do judaísmo estava em jogo, já que o templo de Jerusalém havia sido destruído e, portanto, a tensão existente dentre esses movimentos deve ter sido muito forte.

2. Carter, *Matthew and the Margins*, 131.

3. Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2016), 105-109.

4. Yiu Sing Lúcas Chan, “Why Scripture Scholars and Theological Ethicists Need One Another: Exegesis and Interpreting the Beatitudes as a Scripted Script for Ethical Living” (Tese de Doutorado, Boston College, 2010), 234.

Argumenta-se que o Evangelho de Mateus reflete parcialmente a instabilidade política e religiosa das circunstâncias na qual o documento foi redigido. Nesse sentido, o “movimento de Jesus”, a Igreja e, eventualmente, a comunidade mateana teriam se desenvolvido durante esse processo. Parece que havia uma variedade de grupos judaístas durante a redação do novo testamento, mas existia, especificamente, um movimento em direção ao judaísmo formativo desenvolvido após a destruição do templo.

Contudo, no judaísmo de Mateus ainda não havia uma comunidade fixa, mas sim uma variedade de tradições. Por isso, sua comunidade ainda estava em desenvolvimento. Wright afirma que o *movimento de Jesus*, a Igreja, cresceu no seio das relações complexas desses grupos e que esteve envolvido na rivalidade entre os judeus e seus grupos religiosos. Parece que a comunidade mateana fez parte do maior *movimento de Jesus*⁵.

Mateus 5,6

Μακαριοι οἱ πεινωτε και διψωτε την δικαιοσυνην ὅτι αυτοι. χορτασθησονται/
Bem-aventurados os famintos e os sedentos de justiça, porque eles serão saciados.

Nesse versículo, as traduções estão próximas da literalidade, sem divergências com a tradução já consagrada. Porém, a gramática grega nessa adição é um pouco estranha, pois traz o acusativo após “fome e sede”. Ademais, o uso dos participípios presentes πεινῶντες και διψῶντες (fome e sede) implica que a justiça é algo que deve ser continuamente realizada, pois é essa conduta ética que designa o verdadeiro discípulo. Na verdade, é a marca do discípulo de Nazaré. Nesse sentido, essa bem-aventurança funciona como um incentivo para a comunidade se esforçar para viver de acordo com os padrões *missionários* que Jesus estabeleceu.

Por outro lado, o significado dessa bem-aventurança depende do significado atribuído à palavra-chave δικαιοσυνη/justiça. Assim, muitos estudiosos consideram essas palavras como uma redação de Mateus, principalmente porque é um dos termos favoritos de Mateus e desempenha um papel especial no Sermão da Montanha. Portanto, a adição de δικαιοσυνη/justiça intensifica a necessidade e torna-o mais abrangente: não se tem apenas fome, mas também sede.

5. Francois P. Viljoen, “Righteousness and Identity Formation in the Sermon on the Mount,” *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 69, n° 1 (2013): 4. <https://doi.org/10.4102/hts.v69i1.1300>.

Os famintos e sedentos

A justiça na Bíblia tem pelo menos três aspectos: legal, moral e social⁶. A justiça legal é a justificação, um relacionamento correto com Deus. A retidão moral é aquela retidão de caráter e conduta que agrada a Deus. Jesus contrapõe a justiça cristã à retidão farisaica. Essa última era uma conformidade externa com as regras; ao contrário, a justiça cristã é uma retidão interior do coração, da mente e da vontade. A justiça bíblica é mais do que um assunto privado e pessoal, pois inclui também a justiça social. Por isso, a justiça, conforme a lei e os profetas, está preocupada em buscar a libertação do ser humano da opressão, juntamente com a promoção dos direitos civis, da justiça nos tribunais, da integridade nas negociações comerciais, da honra no lar e na família. Desse modo, os cristãos estão comprometidos com a fome de justiça em toda comunidade humana como algo que agrada ao Deus justo.

No entanto, nesta vida, nossa fome nunca será totalmente satisfeita, nem nossa sede totalmente saciada. É verdade que recebemos a satisfação que a bem-aventurança promete. Mas Deus prometeu um dia de julgamento, no qual o direito triunfará e o mal será derrubado, e após o qual haverá “novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2Pe 3,13).

Os que sentem fome e sede de justiça são aqueles cujos desejos são limitados às necessidades físicas, incluindo as riquezas (Mt 6,24). Esses que são os pobres de espírito (Mt 5,3) não são aqueles “que sabem que são espiritualmente pobres”, mas aqueles cuja pobreza lhes roubou o “espírito”, a sua autoestima⁷.

Segundo Viljoen, o termo *justiça* é um termo importante no primeiro Evangelho e tem uma concentração significativa no Sermão da Montanha⁸. O argumento que o autor utiliza diz respeito ao fato de Mateus ter usado intencionalmente a palavra *justiça* nas bem-aventuranças como instrumento de definição da identidade da sua comunidade. Por essa razão, o termo pode ser usado tanto no sentido soteriológico quanto no sentido ético⁹. Por justiça, Mateus estaria, portanto, referindo-se às normas de comportamento e atitudes adequadas para sua comunidade, já que o compromisso com Jesus constituiria o foco principal da identidade da comunidade.

O Jesus de Mateus fala metaforicamente de um desejo intenso pela justiça em termos de fome e sede. Contudo, parece que Mateus adicionou redacionalmente a

6. John R.W. Stott, *The Message of the Sermon on the Mount* (Leicester: Intervarsity Press, 1988), 30.

7. Marcus J. Borg, *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Relevance of a Religious Revolutionary* (Nova Iorque: Harper Collins, 2006), 190.

8. Viljoen, “Righteousness,” 1.

9. Viljoen, “Righteousness,” 1.

expressão: “sede de justiça¹⁰”. Por outro lado, duas interpretações opostas de justiça podem ser aqui consideradas. A primeira opção seria interpretá-la como o dom escatológico da justiça de Deus que viria na era escatológica. Com tal interpretação, a justiça envolveria a realização das profecias do Antigo Testamento, como as encontradas em Is 61 e Sl 37. Além disso, tal interpretação está mais perto da bem-aventurança correspondente em Lc 6,21.

Ademais, é interessante frisar que o mundo greco-romano se refere à δικαιοσύνη/ justiça como um conceito relacional, o que inclui virtudes, tais como: bondade, companheirismo, tratamento justo e piedade¹¹. Por essa razão, esse significado encaixa-se bem no contexto dessa bem-aventurança. Contudo, elas devem ser diferenciadas de “obras da lei”, posto que o que os gregos denominaram de “virtudes”, no texto bíblico diz respeito às atitudes, ações e pensamentos que dão testemunho da presença de Deus na vida de um ser. Essas “virtudes” bíblicas são fruto do resultado do relacionamento com Jesus. Sendo assim, não se trata de uma alcançada, obtida por meio próprio, mas sim de uma justiça dada ao cristão por meio da graça de Deus.

O fato de que o ser humano, por si só, não é capaz de produzir tal justiça argumenta a favor da riqueza desse conceito bíblico, já que o ser humano não pode confiar em sua própria capacidade para alcançar a justiça, mas ele pode, sim, confiar em Deus. É importante frisar que a justiça é um valor social bíblico que se refere a compromissos e relacionamentos¹². Sendo assim, a justiça de Deus e a justiça humana não são independentes uma da outra. Deus é justo porque é fiel aos seus compromissos de aliança, ao seu projeto humanitário de entregar aos necessitados e aos oprimidos uma sociedade justa.

O termo hebraico *mishpat* foi traduzido na Septuaginta como κρίσις (ação de julgar, justiça). Embora o termo hebraico tenha um sentido forense e seja traduzido como *juízo*, muitas vezes o julgamento de Deus é visto apenas em termos escatológicos que descrevem um ato final de vingança sobre os maus. A confusão decorre da falha em distinguir adequadamente a qualidade de ser *justo* da atribuição judicial de recompensa e punição.

Na Septuaginta, quando κρίσις traduz *mishpat*, o termo acentua uma decisão judicial favorável aos justos e inocentes. O termo não se concentra na retribuição vingativa, mas na ação salvadora de Deus para restaurar *shalom* fazendo as coisas certas. Isso é especialmente importante na literatura profética e nos Salmos, nos quais

10. William D. Davies e Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (Londres/Nova Iorque: T&T Clark, 2004), 1-451.

11. Johan C. Thom, “Justice in the Sermon on the Mount: An Aristotelean Reading,” *Novum Testamentum* 51 (2009): 324. <https://doi.org/10.1163/156853609X432792>.

12. Viljoen, “Righteousness,” 5.

a justiça é mais frequentemente vista como um ato pelo qual Deus liberta, restaura e traz alívio aos oprimidos e fracos (Sl 7,9; 9,6-9; 33,5; 76,9; 96,10; 97,2; 116,5; 146,7; Is 16,5; 28,6; 51,4; Jr 9,24).

O amor e a justiça de Deus emergem de relacionamentos da aliança e têm como objetivo principal transformar uma situação por meios restaurativos e corretivos. A justiça de Deus, portanto, se move para consertar as coisas e eliminar os fatores que contribuem para a ausência do *shalom* de Deus. A justiça bíblica é, assim, uma resposta que alivia a opressão e todas as formas de injustiça que resultam em uma distorção da maneira como as coisas deveriam ser¹³. Logo, a noção grega por trás do sentimento “a justiça deve ser satisfeita” é correta no sentido de que Deus sempre busca a restauração de todas as coisas ao seu propósito original. A intenção da justiça, no entanto, não é principalmente punitiva, mas corretiva.

Repetidamente, a κρίσις de Deus está ligada à sua bondade amorosa, à sua salvação, misericórdia e fidelidade à aliança. Embora κρίσις se refira ao julgamento escatológico em nove das doze ocorrências em Mateus (5,21-22; 10,15; 11,22-24; 12,36; 12,41-42), o termo representa uma ampla gama semântica em que o significado requer especificidade contextual. Por conseguinte, restringir o significado de κρίσις ao julgamento escatológico final de Deus ou entender a *justiça* em termos da vingança punitiva de Deus sobre os ímpios pode falhar em explicar adequadamente as ricas e variadas nuances associadas ao conceito.

O uso exclusivo de Mateus de δικαιοσύνη (3,5; 5,6; 10,20; 6,1; 6,33; 21,32) também pode fornecer uma visão significativa do sentimento de Jesus ao inaugurar uma nova era em que a justiça de Deus é manifestada. Sendo assim, *justiça* aqui é entendida em conformidade com as exigências da Lei, tornando a pessoa inocente aos olhos de Deus. A ênfase pode recair sobre o desempenho humano ou a *justiça* de Deus como a norma ou padrão ideal do que é certo. Na verdade, o termo hebraico mais frequentemente traduzido como δικαιοσύνη (*tsedaq/tsedaqah*), na Septuaginta, expressa em primeiro lugar um sentido jurídico forense.

No entanto, a ideia hebraica de *justiça* de forma alguma se esgota com o uso forense. Nos Salmos e na literatura profética, *tsedaq* é usado para enfatizar a preocupação de Deus em melhorar a situação dos oprimidos e destituídos, pedindo o fim da exploração e da injustiça. O sentido principal está na implementação adequada de normas justas a fim criar a harmonia na comunidade. Como observado por Yoder:

13. Larry E. Chouinard, “The Kingdom of God and the Pursuit of Justice in Matthew,” *Restoration Quarterly* 45, n° 4 (2003): 231.

“Justiça como *tsedaqah* é a ordem adequada, enquanto justiça como *mishpat* é fazer justiça para alcançar a ordem justa que resulta em *shalom*¹⁴”.

Sendo assim, quando o texto bíblico afirma que “o Senhor ama a justiça e o direito” (Sl 33,5), o foco está na preocupação social de Deus em retificar as condições injustas e opressivas que exploraram os fracos e os deixaram destituídos. Como κρίσις na LXX, o uso de δικαιοσύνη acentua a ação salvadora de Deus para restaurar as coisas à sua ordem correta, restaurando assim o *shalom* do povo de Deus.

Nesse sentido, a justiça bíblica está mais preocupada com os que foram marginalizados por meio das estratégias opressivas dos poderosos (Is 1,10-17; 10,1-2; 3,13-15; Mq 3,9-12; Am 2,6; 5,14-15; 6,4-7; Os 12,7-9; Jr 7,3-7; 21,11-12; 22,3-5). A justiça bíblica é criativa porque trabalha em benefício dos menos afortunados para restaurar o valor, a dignidade e a produtividade da vida da comunidade. Em toda a literatura profética, a prática da justiça é tão fundamental que todas as formas de piedade carecem de um verdadeiro senso de justiça, já que são apenas uma farsa e um insulto ao caráter justo de Deus (Is 1,11-17).

Portanto, a tarefa mais elevada do rei é a criação de uma ordem favorável (*mishpat* e *tsedaq*) para todo o povo (2Sm 8,5; 1Rs 10,9; Jr 22,3; Ez 45,9; Pr 21,3) O salmista pede a Deus que “dote o Rei com a sua justiça” (Sl 72,1-2). A prática da justiça era fundamental para o bom ordenamento da sociedade e da responsabilidade primordial do rei. Se a justiça deve prevalecer, o rei deve defender a causa dos fracos e órfãos; manter os direitos dos pobres e oprimidos, resgatar os fracos e necessitados; livrá-los das mãos dos ímpios (Sl 82,3). Esse é o padrão da verdadeira justiça que deve caracterizar qualquer reivindicação legítima de realeza¹⁵. Outrossim, Miqueias identificou claramente as qualidades essenciais para a verdadeira realeza: “Agir com justiça, amar a misericórdia e andar humildemente com o seu Deus” (Mq 6,8).

Conclusão

No Novo Testamento, o termo *justiça* (δικαιοσύνη) aparece 93 vezes, das quais 57 nos escritos considerados paulinos. Recorrente 24 vezes em Mateus, 6 vezes na Carta aos Hebreus, três vezes em Tiago e outras três vezes nos escritos atribuídos a João. O significado expresso remete à justiça distributiva. No entanto, no contexto teológico-salvífico, agrega um sentido existencial capaz não apenas servir como veredito moral depois da ação, mas como axioma fundamental no processo de discernimento. Nos escritos paulinos, Deus cria a justiça da fé, ou seja, a lei não pode expressar a potência

14. Perry B. Yoder, *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace* (Eugene: Wipf & Stock, 2017), 97.

15. Chouinard, “The Kingdom of God,” 233.

vivificante de Deus, mas a fé determinada no Cristo, sim. Todavia, no Evangelho segundo Mateus, o conceito de justiça não é entendido como companheira da fé, mas segue a linha de discernimento atrelado à práxis de conversão pessoal e sistêmica; logo, de libertação. Assim, a práxis de Jesus é o caminho de Justiça.

Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, a partir de uma perspectiva da ecologia integral, resgata-se esse conceito de justiça que parte da distributiva e desenvolve a práxis “re-criativa”. Nesse sentido, conceito bíblico de justiça distributiva em Mateus 5,6 parte de uma gramática da ética divina presente na casa comum que inspira à conversão e à nova práxis: “faz com que o sol se levante sobre os bons e os maus¹⁶”. Tal perspectiva lança bases para uma educação efetiva para a corresponsabilidade e não à competição ou à guerra, favorecendo um processo reintegrativo de libertação contínuo e integral, que pouco a pouco, com atitudes pessoais, transforma o sistema.

De acordo com Walter Kasper, a prática da justiça divina que inspira a humana tem sua raiz na misericórdia. Essa, por sua vez, não é um atributo, mas entendida como eixo central de todos os atributos divinos e, portanto, a imagem trinitária refletida na Criação¹⁷. A injustiça como ciclo de violência iniciado pelo opressor não se resume à destruição da vítima, mas ambos os lados são afetados: tanto opressor quanto oprimido sofrem as consequências: um pelo mal e outro através do sofrimento. O opressor se torna desumano e injusto enquanto a vítima torna-se desumanizada e injustiçada. A libertação só se dá de fato quanto a justiça acontecer nas duas pontas da ação: quando oprimido e opressor se tornarem livres da opressão e injustiça. Justiça para Deus é libertar os injustiçados e os injustos. O Deus de Israel é aquele que fala ao coração de todos, salvando os pobres e corrigindo, respeitando a liberdade, os opressores.

Por outro lado, sabe-se que diante das injustiças não há apenas dois lados individuais — um o autor do sofrimento e outro o que sofre. A realidade é mais ampla e complexa, extrapola o sujeito. Existem condições políticas e estruturais que fazem de uns injustos e de outros injustiçados. Falar de conversão é falar de mudança e substituição de estruturas injustas por outras mais justas. A justiça de Deus não é parcial, mas estrutural, uma vez que dá direito aos sem direito e corrige os injustos. Logo, uma justiça criativa que transborda a realidade anterior. Supera-se o conceito de justiça distributiva que prevê dar a cada um o que é seu. O objetivo é a comunhão integral,

16. Papa Francisco, *Laudato Si'* [Carta encíclica], 24 maio 2015, 94, https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.

17. Walter Kasper, *A Misericórdia: Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, trad. Beatriz Luiz Gomez (São Paulo: Edições Loyola, 2015), 117.

portanto, faz-se necessário o reconhecimento mútuo da dignidade, enquanto criação e, ao mesmo tempo, a mútua aceitação. Eis que surge uma justiça recriadora¹⁸.

A ética aparece como coração da solidariedade e a práxis das pessoas. O coração aparece como eixo do processo de mudança radical. Todo ser humano age e, ao dar vazão à essa necessidade de interação com o outro e com o mundo, é interposto à sua natureza racional. As vezes os agentes morais se perdem e se corrompem na prática. Todavia, por mais que se afaste de si e da prática do bem pessoal/social, não consegue apagar de si o que lhe é próprio: a capacidade ética ao fazer o bem; a estética de escolher pela beleza; e a gnosiológica capaz de chegar à verdade. Um sistema hedonista e subjetivista, aos moldes do vigente, também precisa de cautela, pois fornece valores vazios que alienam a prática de vida tirando-lhe o real sentido das próprias escolhas¹⁹.

Esse movimento educativo de conversão integral é denominado, no hebraico, como *sub*, no grego, como *metanoia*. O processo em si exige uma revolução, mudança de sentido, uma transformação radical no *modus vivendi*. Só mediante a mudança no modo de ser que se tem acesso à verdade. Dessa forma, o imperativo de ético a partir da articulação da misericórdia e da ecologia integral permite uma busca pela humanização das estruturas, uma superação do conceito individualista de vida, mas de uma concepção a partir da interdependência, como uma espécie de bioma social.

A justiça tem seu movimento na categoria do coração. Esse, símbolo do centro dos sentimentos, emoções e da consciência, fisiologicamente, enquanto bomba sanguínea manda sangue/vida para todos: às partes saudáveis para que perseverem na saúde; aos convalescentes para se corrijam e voltem ao bem-estar. Esse processo cardíaco acontece mediante dois movimentos: sístole e diástole. Esse movimento de contração e relaxamento inspira a compreender a pedagogia divina que busca a conversão do opressor. Isso se dá no cuidado com a vítima e, ao mesmo tempo, na aproximação corretiva/educativa com o autor da injustiça. Ir ao encontro do que sofre numa atitude de comiseração e cultivar a conversão do opressor, não simplesmente a punição.

Dessa forma, o coração deve ser de pedra, como uma sinodalidade fixa, não enquanto duro desprovido de vida, estático e insensível à dor do próximo, mas fortalecido, rígido na misericórdia e na prática da justiça criadora de Deus. A conversão do opressor é possível, pois o projeto relatado no Êxodo é para todos. A eficiência desse processo acontece de forma ampla e sistêmica, para todos e com todos. O movimento é duplo: de um lado se tem a estrutura que molda e inspira as partes. As estru-

18. Jürgen Moltmann, *Dio nella creazione: Dottrina ecologica della creazione*, Biblioteca di teologia contemporanea 52, trad. D. Pezzetta (Brescia: Queriniana, 2019), 130-140.

19. João Batista Libanio, *A ética do cotidiano* (São Paulo: Paulinas, 2015), 55.

turas não existem por si só, são formadas por pessoas que pensam, sentem e agem. Por isso, do outro lado, constata-se as vontades individuais que dão existência e efetividade ao sistema.

Existe a necessidade de conversão integral das estruturas em sua forma, conteúdo e consequências. A conversão se dá através de um tripé: o conhecimento, a habilidade, e a atitude. Ter um coração sensível ao bem comum e não às vantagens individuais. A conversão pressupõe a mudança da vontade, abandonar um paradigma e adotar outro. Enfim, uma práxis outra que visa a humanização de todos a começar dos mais fragilizados. O órgão difusor de vida inspira não apenas uma dimensão pessoal, mas uma responsabilidade social. Destarte, o coração que deu origem ao ciclo de opressão com individualismo, subjetivismo e totalitarismo dever ser transplantado por um coração compassado pela solidariedade, fraternidade e comunhão. Logo, “um só coração” (At 4,32), uma sinodalidade, com o outro e com a casa comum.

Diante dos argumentos apresentados e da demanda socioecológica atual, a justiça “re-criativa” exige uma conversão sistêmica do paradigma vigente. Dessa maneira, a mudança acontece de maneira processual em algumas dimensões da realidade. Na dimensão sistêmica, troca-se o modelo tecnocrático pelo paradigma do cuidado; na existencial, a indiferença pela proximidade; na social, uma postura alienada e passiva por uma ativa e consciente; enfim, na dimensão cultural, da cultura do descartável para a do encontro.

BIOGRAFIA: Marta Luzie de Oliveira Frecheiras. Bacharel, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Bacharel, mestre e doutora em Teologia pela PUC-Rio. Atualmente, é professora titular do Departamento de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e pertence à Diretoria da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM).

BIOGRAFIA: Luiz Albertus Sleutjes. Bacharel, mestre e doutor em Teologia Moral pela Università Lateranense — Accademia Alfonsiana (PUL) em Roma. Mestre em Teologia sistemática pela PUC-SP. Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas. Atualmente, é professor de Teologia no Centro de Ciências Humanas e Sociais aplicadas da PUC-Campinas. Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM).

No se fueron, se lo los llevaron: narrativas de la esperanza en medio de la catástrofe

LAURA ISABEL MATAMALA LIENLAF

RESUMEN: La realidad de la desaparición forzada en México pone en cuestión estructuras que modelan y dan sentido a la vida social. El presente estudio tiene como objetivo explicar el impacto que tiene en el quehacer del teólogo el fenómeno de la desaparición forzada y la experiencia de los familiares que buscan a sus desaparecidos. En un país con más de 100 mil desaparecidos, la pregunta por el lugar que ocupa Dios en medio del horror se vuelve central, de modo que volver la mirada a la esperanza de los familiares se convierte en una exigencia evangélica.

PALABRAS CLAVE: desaparición forzada; México; familias; teología; resiliencia

ABSTRACT: The reality of disappearances in Mexico challenges the structures that shape and give meaning to social life. The aim of this study is to show how the phenomenon of forced disappearance and the experience of relatives searching for the disappeared affect the work of the theologian. In a country with more than 100,000 disappeared, the question of God's place in the midst of the horror becomes central, so that turning our gaze to the hope of the relatives becomes an evangelical demand.

KEYWORDS: disappearance; Mexico; families; theology; resilience

Introducción

El decurso de la historia está marcado por la pulsión de grandes catástrofes y distintos tipos de violencia y con ello, a un lado del camino, los millones de víctimas de quienes desconocemos su rostro y nombre. Empeñarse en conocer sus historias anónimas es como un trabajo de fina arqueología que, la mayoría de las veces, tiene lugar cuando las personas han pasado al mundo de los ancestros. Dichas historias están repletas de testimonios y relatos que hablan de vidas heridas y dolientes; de gritos de justicia que no han sido atendidos; de preguntas extensas que parecieran no tener respuesta; de intuir un horizonte donde la verdad no es esclarecida; de una impotencia que no logra ser destrabada; pero que también y en contraste sumamente arrollador es posibilidad de acuerparse con otras y otros que comparten en la carne todo eso que no-puede ser, articulando esfuerzos, haciendo resonar sus voces en espacios públicos que parecieran mantenerse inermes ante sus lágrimas, escudriñando hasta la tierra misma para encontrar lo que ha sido perdido, si es necesario, barriendo cuidadosamente el país entero hasta hallar lo que alguien más perdió (cf. Lc 15,8-10). ¿De qué estamos hablando? De la catástrofe que pensamos que no tendríamos que volver a ver después de tanta violencia en la historia de nuestros países latinoamericanos: la desaparición forzada.

La desaparición, y sus diversas modalidades para hacer desaparecer cuerpos, es cada vez más una tónica en suelo mexicano. Los índices de este fenómeno exponencial van dejando familias desgarradas, vidas interrumpidas y una desazón que nos abre a la cuestión de si esto tiene vuelta atrás y claro, la pregunta siempre abierta: ¿Dónde está Dios? ¿Hay todavía esperanza?

Este artículo pretende dialogar con tres testimonios de familiares que buscan a sus desaparecidos en distintas partes de México, para descubrir en ellos la tenue esperanza que les mantiene en pie de lucha. Esta reflexión formó parte del panel de diálogo titulado: “No se fueron, se los llevaron: narrativas de la esperanza en medio de la catástrofe” en el marco del Foro Mundial de Teología y Liberación, el día 2 de mayo de 2022. Aquí, como en la mesa de diálogo, se inicia conociendo sus historias de vida para luego articular dos narrativas que se preguntan por el lugar de la esperanza en medio del horror.

Tres vidas, tres interrupciones y una sola pregunta: ¿Dónde están?

Verónica Rosas busca desde el 4 de septiembre de 2015 a su hijo único: Diego Maximiliano Rosas Valenzuela quien fue secuestrado a la edad de dieciséis años en Ecatepec, Estado de México. A pesar de que pagó el rescate exigido por los secuestradores, hasta el día de hoy no ha podido encontrar a Diego. Desde ese momento, emprendió una búsqueda incansable y, junto a otras compañeras, fundó el colectivo “Uniendo Esperanzas”, que se dedica a realizar búsquedas en vida y en campo¹ de sus familiares desaparecidos. Un ejemplo de esta última es la búsqueda de restos humanos en el Gran Canal (desagüe pestilente que sale de la Ciudad de México al Estado de Hidalgo): “cuando encontramos los restos dices: hójole...o sea impacta que una vida humana termine en medio de la basura”².

Tranquilina Hernández, busca a su hija Mireya Montiel Hernández, quien fue desaparecida por su novio el 13 de septiembre de 2014 en Cuernavaca, Morelos. Ese día Mireya le pidió permiso para ir a la casa de la abuela de su novio a dejar una lista de útiles. Le dijo que tardaría solo quince minutos. Al pasar las horas y encontrarse con el novio de Mireya, este le negó a Tranquilina haber estado con su hija. Desde ese momento comenzó su lucha por llegar a la verdad y dar con el paradero de su hija mayor. Los años de búsqueda han hecho de Tranquilina una verdadera rastreadora, pues se ha capacitado en búsqueda en campo para encontrar a su hija. Es fundadora del colectivo “Unión de familias resilientes buscando a sus corazones desaparecidos Morelos” y miembro de la Brigada Nacional de Búsqueda.

1. Búsqueda en vida: en cárceles, semifos, vía pública, etc. (presunción de vida). Búsqueda en campos: fosas clandestinas, ríos, vertederos, canales, etc. (no hay presunción de vida).

2. Verónica Rosas (madre en búsqueda de su hijo Diego), entrevista con el autor, 7 de enero de 2022.

Mario Vergara busca a su hermano Tomás Vergara Hernández, quien fue secuestrado el 5 de julio de 2012 en Huitzucó, Guerrero. A partir de la desaparición de los cuarenta y tres normalistas de Ayotzinapa, Mario descubrió que su hermano no era el único desaparecido y se convirtió en un buscador de fosas, entrenando todos los días para estar en condiciones físicas para recorrer las distintas geografías del país. Durante estos años ha recibido múltiples amenazas, pero no se detiene en la búsqueda de su hermano Tomy con el apoyo del colectivo del que es fundador “Los otros buscadores. Buscando vida entre los muertos”.

Qué difícil seguir escribiendo (y leyendo) luego de acercarnos mínimamente a estos relatos. Las búsquedas incansables, las fuerzas para seguir resistiendo en medio de la desesperación de Tranquilina, Mario y Verónica nos reafirman la urgencia de poner el oído y la mirada en el lugar correcto de la historia: las vidas de las víctimas.

Quisiéramos traspasar el papel para acuerparnos, que la escritura nos pusiera al lado de la piel de quien sufre. El abrazo se presenta como una necesidad, la premura de la escucha nos hace querer estar cerca, ser compañeros, ser hermanos.

Acercarnos a las historias (aunque sea brevemente) de Tranquilina, Mario y Verónica como primer paso para la reflexión teológica responde a una opción fundamental de quienes creemos en el crucificado que despertó, cuya praxis siempre estuvo centrada en los sufrimientos de su pueblo y su gente. Escuchar la vida de los compañeros, especialmente cuando esta se quebró y empezaron la búsqueda articulándose en colectivo, y en cómo sostienen esta lucha a través del tiempo, responde también a una forma de hacer teología, a un método; en palabras sencillas, se trata de la decisión de escuchar de manera privilegiada a quienes hacen posible que este país no naufrague del todo.

¿Cómo seguir escribiendo sobre este dolor que nos eriza la piel? Escribir desde la impotencia y los deseos de justicia es un primer paso. Escribir con respeto y desde la vereda de la solidaridad. Escribir aun cuando no se tiene un familiar desaparecido, pero desde la convicción de que no es posible desoír los clamores de mis hermanos (Gn 4,10).

A continuación, presento dos narrativas cuyo hilo testimonial intenta dialogar con las historias de Mario, Verónica y Tranquilina: (1) *El imperativo de la pregunta*, que se abre a la multiplicidad de interrogantes cuando un familiar desaparece y la gran pregunta por el papel de Dios en este contexto; (2) *La esperanza que se asoma por las fracturas*, es decir, en las vidas resquebrajadas de las familias en búsqueda, en las historias rotas, en el tejido social que pareciera que no puede ser reparado. Desde estas dos narrativas, intento intuir o esbozar algunas líneas de una teología de la esperanza que haga sentido a quienes sufren el “no-estar” de quien aman.

El imperativo de la pregunta

Lo primero que podríamos decir es que historias como las de Mario, Verónica y Tranquilina, nos pone frente a los ojos un horror para el que la teología no ha encontrado palabras, que hace que cualquier discurso religioso parezca carente de sentido y vacío³.

En el testimonio de Tranquilina sobre la desaparición de su hija Mireya, podemos detectar la impotencia de ver que el principal sospechoso de su desaparición sigue sin responder. A pesar de ello, Tranquilina no solo se articula nacionalmente para las búsquedas, sino que participa con otras mamás, venidas del extranjero, en las movilizaciones para dar con el paradero de sus hijos migrantes que fueron desaparecidos en México en su tránsito hacia una tierra mejor o que, al menos, les prometía algo más.

Mario nos hace sentir en la piel la inmensidad de la búsqueda. Los cerros, los desiertos, las ciudades se hacen inabarcables para buscar a aquellos que aman. Con ellos nos preguntamos ¿en qué parte de este inmenso territorio estará su hermano Tomás? ¿Dónde está Diego? ¿Dónde está Mireya? El no encontrar respuestas y ver el paso del tiempo hace que la indignación se sienta en las venas, junto con las burlas y la inoperancia del Estado, así como la indiferencia de quien ve en esto una especie de espectáculo, diciéndose a sí mismo que nunca le sucederá algo así, nos permite contemplar la poca importancia que la sociedad civil le da a lo que está pasando.

Verónica comparte como le arrebataron lo mejor de su vida, como la despojaron de algo que anheló durante su vida: ser madre, porque le quitaron de su lado a su amado Diego, su único hijo. La angustia de hacer las negociaciones, de pagar rescate, de acordar el lugar donde le regresarían a Diego y que eso no diera fruto, nos hace compartir su calvario. Las noches sin dormir, las innumerables visitas a fiscalía, tocar puertas y exigir justicia. Verónica no para. No debemos parar tampoco nosotros.

Después de estos testimonios cabe preguntarnos: ¿podemos seguir hablando de Dios sin más después de esto? Ante un horror que excede toda teología y reflexión ¿podemos seguir haciendo teología de la misma manera? ¿sigue siendo plausible una reflexión sobre Dios de espaldas —como diría Metz— al fenómeno de la desaparición forzada, de las fosas clandestinas, de los feminicidios? ¿será lo mismo hacer teología en una Dinamarca que tiene los mejores índices de calidad de vida, que en un México que se desangra y que está lleno de fosas? ¿a qué narraciones le está prestando atención la teología en México? ¿qué narraciones necesita escuchar? ¿puede la teología hacer oídos sordos cuando el pueblo de Dios, cuando su cuerpo está siendo desaparecido?

3. Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Bilboa: SalTerra, 2007), 19.

Ciertamente el papel de la reflexión teológica es la pregunta. No tanto elaborar respuestas sino más bien agudizar las preguntas. Preguntarnos por Dios, por su lugar en nuestro mundo. Es la interrogante que se han hecho todas las generaciones ante catástrofes como Auschwitz, como Ruanda, como las dictaduras militares: ¿dónde está Dios? Ante las historias de Tomás, Mireya y Diego y los dolores de sus madres y su hermano, nos podemos preguntar también: ¿dónde estamos nosotros? ¿comprometidos, solidarios, o esperando actuar hasta que nos toque en primera persona?

Creemos que Dios está con nosotros, que nos acompaña, que camina y comparte la suerte de los que sufren. Tenemos esa claridad, entonces ¿cuál es el futuro? ¿qué es el futuro? ¿qué podemos esperar?

La realidad de la desaparición forzada nos rodea. No es necesario recorrer mucho las calles de nuestras ciudades o colonias, es cosa de subirnos al transporte público o al metro ¿cuántos afiches de búsqueda no vemos? Si nos detenemos a leerlos algunos son de este año, del 2020, 2017, 2010, 2002 y continuamos el conteo; muchos de ellos casi ya sin tinta, con su fotografía y datos a punto de desaparecer, y nos preguntamos ¿cuánto durará esto? ¿será que algún día tendrá fin?

Nos hemos mantenido impasibles como sociedad ante tanto dolor, nos hemos acostumbrado a ver rostros en un afiche de búsqueda ¿Dónde ha quedado nuestra sensibilidad frente al dolor? ¿somos capaces de indignarnos, de condolernos y movilizarnos? No podemos seguir actuando como si esto no estuviera ocurriendo, pues de ello depende que nuestra sociedad siga siendo viable.

Plantear preguntas, es quizás nuestro mayor aporte. Generalmente rechazamos el ámbito de la duda porque suele parecer oscuro e incierto, y cómo no hacerlo, si pareciera que habitamos la tierra del no-saber, donde algunos callan, las piedras también lo hacen, ¿cuántos secretos no guardan nuestras montañas, nuestros ríos? La geografía de México está representada por el gerundio eterno: ¿dónde están?

Si nos aventuramos a pensar en una imagen bíblica o de la tradición que condense una gran potencia, nos ayudaría arrimarnos al discípulo que no está en casa cuando sucede la visita de Jesús resucitado, a Tomás, que pregunta. “Tomás, uno de los doce, llamado el mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le decían: hemos visto al Señor. Pero *él* les contestó: si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré” (Jn 20, 24-25, énfasis mío).

Tan rápidamente hemos visto en Tomás todo aquello que no tenemos que ser, frente a la actitud ingenua de aceptar sin más, sin preguntas ni cuestionamiento. Pero, si ponemos esta imagen en diálogo con la catástrofe que padecemos, Tomás es la

expresión de nuestra necesidad de ver el cuerpo del otro, del amado. Necesitamos ver a Diego, a Mireya, a Tomy, y a todos y todas los que nos faltan en su cuerpo. Necesitamos ver sus manos, tocar su costado, acariciar su rostro, arroparlos cuando se van a dormir. Encontrarlos significa en gran parte eso: volver a verlos, recuperarlos, solo así nuestro corazón descansa en paz y solo así se puede iniciar un camino de justicia y reparación. Con nuestras hermenéuticas e intentos de respuesta sabemos que no podemos curar las heridas, pero sí podemos hermanarnos en el dolor, en la esperanza de que sabemos que hay alguien que sí puede cesar el vendaval violento, curar las heridas y reparar lo destruido. Hacer teología con la vida puesta en esto, es determinante y es opción de vida.

La esperanza que se asoma por las fracturas

El título de este escrito es: “no se fueron, se los llevaron: narrativas de la esperanza en medio de la catástrofe”. Pienso que la pregunta por la razón de este título ha quedado respondida. Tranquilina, Verónica y Mario nos han compartido con sus testimonios la necesidad de dar lugar, de crear narrativas que hagan justicia a los nuestros que están ausentes: no se fueron, se los llevaron. Alguien los desapareció, no se los tragó la tierra. La dignidad que radica en sus testimonios es sin igual.

Si hablamos de fractura, estamos afirmando que algo se ha roto. En las últimas décadas hemos experimentado en el país un resquebrajamiento de nuestros vínculos como sociedad. No solo se trata de un mero desconocimiento de la dignidad del otro, sino que los aparatos que estaban pensados para salvaguardar la dignidad de otro ser humano han participado en esta catástrofe. Las cifras hablan por sí mismas, la fiscalía resuelve solo setenta y tres de más de cuarenta y seis mil casos de tortura y desaparición forzada. Considero que por esta fractura primera se cuelan los familiares reclamando la esperanza.

Hablar de fractura es referirnos al resquebrajamiento, a una ruptura, un agrietamiento de algo que estaba ensamblado, es la interrupción de un proceso vital, e incluso de la vida misma.

A Mario, Tranquilina y Verónica les hicimos esta pregunta ¿por dónde crees que se asoma la esperanza? Y las respuestas han sido de una potencia teológica que habla por sí misma. La resistencia y la porfiada esperanza de los familiares en búsqueda son fiel espejo de que se puede seguir creyendo —e incluso con más fuerza— a pesar del horror: “yo creo que toda esa fuerza es del amor a un hijo y del amor de Dios que tiene hacia nosotros porque pues yo sí siento que camina a nuestro lado. Porque yo pienso que ninguna persona podría aguantar sin un acompañamiento así, tan no de este

mundo; bueno sí de este mundo, pero espiritual⁴, se puede seguir esperando a pesar de los años y que, todos como miembros de un mismo cuerpo (1Co 12,12) nos podemos hacer cargo de esta situación, de la memoria de los que nos faltan. La resistencia de los colectivos en búsqueda nos dice que no todo está perdido. Ellas y ellos con sus propias fuerzas no son capaces de detener la escalada de la violencia —y este tampoco es su objetivo—, pero sí nos muestran que el acuerpamiento comunitario es la forma de resistir y de recordar. Recordar a aquellos que ya no están, con una memoria peligrosa que tiene en cuenta los sufrimientos de las víctimas, pero con esperanza.

A esto podríamos agregar que la esperanza se asoma en la búsqueda de la justicia, ante las grietas de una violencia extrema, impune, que desaparece cuerpos; tenemos a más de sesenta colectivos en el país que rompen la tierra para hacerla hablar. En esta fractura se asoma la resistencia de miles de hombres y mujeres que no permiten que el crimen organizado, que la muerte y que la impunidad tengan la última palabra.

La segunda fractura se pregunta: ¿cómo en medio de este horror seguimos invocando a Dios? ¿cómo estar sobre esta tierra con dignidad? ¿cómo afirmar un Dios de la esperanza? La respuesta nos la indican Mario, Verónica y Tranquilina. Ellas y ellos que recogen experiencias comunitarias y colectivas son como los centinelas que nos indican el camino, son los custodios de nuestras esperanzas aun cuando ellos mismos están atravesando las ruinas del dolor. En ellos vemos que se puede estar crucificado, pero levantando del suelo a otros, que la angustia por no saber nada del otro amado consume y que, aun así, son capaces de movilizarse para ayudar a otra mamá que está aprendiendo a buscar, a tocar puertas, a gritar justicia. Son los que siguen apostando por otro México posible, son los que nos dicen: no todo está perdido, son los que enseñan a otros sus técnicas para leer la tierra, para hacerla hablar. Son los que fundan colectivos, los que dan el primer paso para articular las demandas y las exigencias de justicia, los que nos enseñan que la autoridad tiene que hacer su trabajo y que, todos aquellos que yacen en fosas clandestinas no son restos sino tesoros.

Y ¿cómo es esta esperanza? Es la propia de aquellos a quienes han arrebatado todo lo valioso: es una esperanza que es memoria y narración. Lo hemos escuchado en los relatos. Gracias a su viva voz pudimos conocer un pedacito de Mireya, de Diego y de Tomy. Ya sabemos el nombre e historia de tres personas que esperan ser encontradas y volver con sus familias. Gracias a Verónica, Tranquilina y Mario sus vidas siguen estando presentes y no están olvidadas.

Un ejercicio de memoria y narración que sabe al Nazareno, al crucificado que venció a la muerte injusta y violenta. Gracias a este ejercicio seguimos hablando de alguien que un momento fue también un desaparecido: “Va María Magdalena de

4. Verónica Rosas, entrevista.

madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y ve la piedra quitada del sepulcro. Echa a correr y llega donde Simón Pedro y donde el otro discípulo a quien Jesús quería y les dice: *se han llevado al Señor y no sabemos dónde le han puesto*” (Jn 20,1-2, énfasis mío).

Se han llevado al Señor y no sabemos dónde le han puesto. ¿acaso no están haciendo esto los colectivos en búsqueda? Hagamos un ejercicio de hermenéutica rápido y necesario: “se han llevado a Mireya y no sé dónde está,” “se han llevado a Diego y no sé dónde está”, “se han llevado a mi hermano Tomy y no sé dónde está”.

Jesús sabe de esta pregunta, sabe lo que significa el “dónde está, dónde le han puesto” porque él fue el objeto de esta interrogante, fue buscado, llorado; quienes lo amaban necesitaban encontrar su cuerpo, volverlo a ver. No es en vano cuando decimos que Él se identifica con las víctimas, con los sufrientes, con los pobres, con los pequeños.

Esto nos lleva a reconocer que toda reflexión, toda teología está bajo la autoridad de los que sufren —en palabras de Metz—; es decir, la teología tiene que escuchar a las víctimas, a los familiares en búsqueda, escuchar y más escuchar, antes que proponer respuestas como parches de emergencia. No se puede hacer teología en México, o al menos una teología que quiera ser pertinente, significativa y con sentido sin escuchar a los familiares en búsqueda. Y esto ¿por qué? Porque tenemos más de 100,000 personas desaparecidas y no localizadas. Ya con este dato no necesitamos más.

Por eso nos urge comprometernos con la esperanza. No podemos revertir esta situación solos, y primero necesitamos desear revertirla. Solo con las familias se pueden encontrar los caminos posibles, todo con ellas y nada sin ellas. No podemos encontrar la presencia de Dios en nuestras celebraciones litúrgicas y eucarísticas sin hacer presente explícitamente que nos faltan más de cien mil personas. Nuestras lecturas e interpretaciones de las Escrituras no pueden desoír la sangre que clama desde el suelo al cielo. Decíamos párrafos atrás: ¿cuál es el futuro? Si queremos un futuro, este debe ser colectivo, en la articulación de esfuerzos comunes porque los desaparecidos nos faltan a todos.

Finalmente, la tercera fractura es una esperanza a cielo abierto. Nuestras ventanas de esperanza pasan por una sociedad que se resquebraja. Ante un Estado indolente que no puede cumplir con lo mínimo, por esos huecos se cuelan las familias. Como escuchamos, las búsquedas surgieron autónomamente, generadas desde las propias familias. Ante la pasividad de las autoridades, las familias no se quedaron esperando, sino que salieron a exigir justicia, a rascar y rasgar la tierra, a recorrer semefos, cárceles, hospitales, sensibilizando a través de los distintos ejes que tiene la Brigada Nacional de Búsqueda. Esos son los huecos que van encontrando las familias.

La esperanza pasa por buscar, buscar y seguir buscando. La esperanza está en el Gran Canal de Ecatepec. En medio de ese lugar donde llegan los desperdicios de la Ciudad de México, tenemos al colectivo Uniendo Esperanzas buscando tesoros que merecen regresar con los suyos y descansar.

Estas grietas, estas fracturas nos duelen porque tienen que ver con los nuestros, tienen que ver con nuestros muertos, tienen que ver con la posibilidad de que, todos en algún momento estamos expuestos a vivir una situación así. Por ello, no se trata únicamente de una esperanza más allá de la muerte, sino de una esperanza contra la muerte⁵ —siguiendo la reflexión de Jon Sobrino—, de saber que ella no tiene la última palabra, porque siempre y pesar de todo los seguimos buscando, y los buscamos vivos; no perdemos esa esperanza.

Estas ausencias nos marcan, como la crucifixión marcó al crucificado que resucitó. Por estas marcas que son fractura nosotros podemos descubrir al Resucitado, por estos huecos de esperanza que abren mujeres y hombres en búsqueda que se resisten a aceptar que la muerte y violencia sean las que triunfen. La esperanza como pequeñas chispas, como ventanitas que se abren y por donde entra el Resucitado.

BIOGRAFÍA: Laura Isabel Matamala Lienlaf (1993) es Licenciada en Ciencias Religiosas por la Universidad Pontificia de México. Actualmente forma parte del Equipo coordinador de la Escuela de Teología “Bendita Mezcla”, de la Escuela Latinoamericana de Teología y Biblia “Óscar Arnulfo Romero” de las CEBs continental, y del equipo asesor de la Escuela “Nuestra Señora de Suyapa” del CEBITEPAL y la articulación continental de CEBs.

5. Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), 72.

¿A Orbán la gloria? Una actualización subversiva del evangelio de Marcos desde la comunidad luterana en Casa de Mándak

VERONIKA MARIA THALLER

RESUMEN: Esta reflexión socioteológica examina el gobierno autoritario de Viktor Orbán, que invoca el cristianismo para justificar políticas marginadoras, y lo contrasta con la comunidad luterana Mándak House de Budapest. Dirigida por la pastora Martá Bolba, la Casa Mándak encarna una praxis inspirada en Jesús a través de iniciativas de apoyo a los refugiados, las personas sin hogar y la comunidad romaní. Analizando pasajes del Evangelio de Marcos, este estudio identifica acciones como la sanación social, la confrontación con la opresión sistémica y la reconstrucción de comunidades inclusivas como formas de resistencia. Así pues, la Casa Mándak sirve de modelo para la resistencia basada en la fe, ofreciendo una respuesta subversiva al mal uso nacionalista del discurso religioso.

PALABRAS CLAVE: comunidad luterana; Casa de Mándak; teología latinoamericana; Viktor Orbán; democracia iliberal

ABSTRACT: This sociotheological reflection examines the authoritarian government of Viktor Orbán, which invokes Christianity to justify marginalizing policies, and contrasts it with the Lutheran community of Mándak House in Budapest. Led by Pastor Martá Bolba, Mándak House embodies a praxis inspired by Jesus through initiatives supporting refugees, homeless people, and the Romani community. Analyzing passages from the Gospel of Mark, this study identifies actions such as social healing, confrontation with systemic oppression, and the rebuilding of inclusive communities as forms of resistance. Thus, Mándak House serves as a model for faith-based resistance, offering a subversive response to the nationalist misuse of religious discourse.

KEYWORDS: Lutheran community; Mándak House; Latin American theology; Viktor Orbán; illiberal democracy

Introducción

El punto de partida de esta reflexión socio-teológica es una sospecha que se encuentra en los pensamientos del teólogo-filósofo I. Ellacuría:

Las afirmaciones más abstractas pueden resultar a veces la expresión religiosa de una situación, cuya verdad es todo menos que religiosa. El discurso religioso puede ser una mistificación del discurso económico y político y esto no solo cuando fetichiza realidades históricas determinadas, haciendo de ellas cosas divinas o diabólicas sino incluso cuando aparentemente no habla más que de Dios y de lo divino¹.

1. Ignacio Ellacuría, "Carácter ideológico de la teología. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial," *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978): 459.

“*Soli Deo Gloria*” (Sólo a Dios la Gloria), con estas palabras el primer ministro de Hungría, Viktor Orbán, finalizó su declaración gubernamental en 2018. De confesión protestante-reformada, V. Orbán ha establecido un gobierno autoritario con su fundamentación ideológica en el cristianismo pero con “efectos marginales”. La propagada “democracia liberal²” se llevó a cabo a través de cambios constitucionales, restricciones de libertades y del incumplimiento de convenios de la comunidad europea e internacional. La violación de derechos humanos a través de sus políticas migratorias, eclesiales y de minorías golpea todavía más a los marginados de la sociedad y del mundo.

V. Orbán, el hombre que se puso a mover el destino de su país como ídolo de la Nueva Derecha Europea y se pone en escena como líder cristiano en Bruselas hace urgente una actividad teológica que pregunte a quiénes favorezca el producto teológico utilizado, que desenmascare los intereses detrás del uso de “una religión en principio tan subversiva como la cristiana³” y que evoque el nombre del Dios de Jesús desde la praxis que implica.

Una de las comunidades que se niegan a la colaboración con las políticas de V. Orbán es la comunidad luterana de la Casa de Mándak, situada en la parte más pobre del distrito 8 de Budapest (“Józsefváros”). Fundada en 1953 la casa ha logrado unir una comunidad religiosa con una casa estudiantil. Esto permite un intercambio activo entre ambos grupos con la joven pastora feminista y activista para los derechos humanos, Martá Bolba, como la persona intermediaria desde hace siete años.

La visión de Martá Bolba es abrir la casa, sobre todo hacia los marginados (también no-cristianos) con el fin de integrarlos como miembros activos. Los proyectos siguientes son parte de la vida de la Casa de Mándak: asistencia para padres adoptivos, acompañamiento y alojamiento de familias refugiadas, ayuda para personas sin casa, promoción e integración de niños de la etnia Roma en el sistema escolar segregado en Hungría. Para estos proyectos puede contar con la ayuda de varias ONGs y fundaciones. Este compromiso social encuentra su expresión litúrgica por ejemplo en la Mesa Compartida todos los miércoles en la Casa de Mándak.

El objetivo final de este trabajo académico fue identificar desde la comunidad luterana de la Casa de Mándak actos ejemplares de la praxis jesuánica frente al uso del poder imperial⁴ y frente la fundamentación de este poder en el cristianismo. A lo largo

2. Paul Lendvai, *Orbán: Europe's New Strongman* (Londres: C. Hurst & Co., 2017), 141.

3. Lendvai, *Orbán*, 167. [Traducción libre]

4. La expresión *del poder imperial* se debe a las siguientes observaciones: A nivel nacional V. Orbán ha implementado una “dictadura constitucional” en alianza con los medios de comunicación masivos y con el empresariado privado. A nivel europeo dirige un bloque nacionalista que invoca las ideas de la seguridad y libertad de la nación como garantes de la “pax nacional.” A nivel global apoya al movimiento neo derechista vinculado con cristianismos fundamentalistas que pretende sustituir el orden viejo por otro tipo de hegemonía.

de este trabajo cristalizaron a la luz del evangelio marquino las siguientes dimensiones inherentes a la praxis de Jesús que pueden desafiar al modelo neo derechista de V. Örbán: transformar la situación paralizada, expulsar los demonios socio-políticos y económicos, reconstruir la identidad y comunidad jesuánica e interviniendo de manera jesuánica en el espacio público.

Para entender la praxis jesuánica frente al uso del poder imperial en su forma actualizada en la comunidad luterana de la Casa de Mándak se analizaron primero los siguientes pasajes del evangelio de Marcos: (1) Mc 3,1-6, (2) Mc 5,1-13, (3) Mc 8,31-37, (4) Mc 10,41-45, (5) Mc 11,1-11. Estos pasajes bíblicos después se pusieron en comunicación con realidades húngaras representadas de manera cualitativa en cuatro entrevistas con miembros de la Casa de Mándak.

Transformar la situación paralizada (Mc 3,1-6)

Entonces Jesús paseó sobre ellos su mirada, enojado y muy apenado por su ceguera, y dijo al hombre: Extiende la mano. El paralítico la extendió y su mano quedó sana (Mc 3,5).

Bajo una “dictadura constitucional” y un sistema clientelista en la Hungría actual se han formado y endurecido unas estructuras de injusticia que paralizan a la sociedad húngara y producen miles de historias concretas de personas “incapacitadas” como los romaníes, refugiados, personas sin casa o la comunidad LGBTQ+. Esta situación exige una toma de postura en público frente al *estatus quo* que debe ser interpretado y denunciado cristianamente como pecado estructural y por esto diametralmente opuesto a la voluntad de Dios que se apasiona por el derecho vital de cada ser humano (Mc 3,4). El silencio eclesial ante estos sufrimientos socio-políticos-económicos debe convertirse en indignación jesuánica, más aún cuando se da una colaboración entre sectores eclesiales y políticos autoritarios con la consiguiente pérdida de libertad como esencia cristiana y la pérdida de credibilidad ante el pueblo húngaro:

Porque no actúan de forma cristiana, porque actúan para la institución, para los edificios actuales. Destruyen la naturaleza espiritual de la iglesia. Porque la descuidan. No es importante. O lo que es más importante que esta tontería: edificios enteros de pie. Pero pronto o menos supongo que estarán vacíos. Porque, ¿por qué la gente iría allí? No hay libertad allí. Cristo trajo la libertad para nosotros y trajo la libertad también porque vive en nosotros. Esta libertad interior se descuida. Entonces la gente dejará de ir a la iglesia. Porque, ¿por qué habrían de hacerlo? (Entrevista con Téz, miembro de la comunidad de las Casa de Mándak).

La transformación de la parálisis social y personal pasa por la humanización tanto de los ricos y poderosos como de los pobres y se verifica en el empoderamiento de los últimos en la Casa de Dios (Mc 3,5).

Térez lo expresa de esta manera:

Lo que veo es que, en esa parte de la iglesia, algunas personas pueden ser consideradas no súper ricas —tienen lo suyo—, pero veo que estar en la iglesia [La Casa de Mándak] los transforma de alguna manera para no aprovecharse y usar su riqueza de una manera que sea de servicio para todos.

Expulsar los demonios socio-político-económicos (Mc 5,1-13)

Entonces los espíritus malos salieron del hombre y entraron en los cerdos; en un instante las pjaras se arrojaron al agua desde lo alto del acantilado y todos los cerdos se ahogaron en el lago (Mc 5,13).

El dinamismo exorcista de Jesús se despliega a partir de la localización de existencias estigmatizadas y zonas de tabúes en la actualidad húngara. Con esto se desenmascara la “pax húngara” como ficción y revela sus consecuencias (auto) destructivas: La opresión personal, social y estatal de todo lo que pueda alterar el *estatus quo* y el miedo por esta opresión (véase Mc 5,4-5) garantiza únicamente la paz de los poderosos en la Hungría actual:

Esto es para desviar a la gente de hablar de los verdaderos problemas, como la corrupción y el robo que está creciendo [...]. (Entrevista con Celeste, miembro de la Comunidad de la Casa de Mándak).

Bajo estas condiciones el dinamismo exorcista de la praxis jesuánica se verifica en personas que han aprendido a liberarse de diferentes mecanismos de control y persecución a través de la manipulación y estigmatización pública. Se verifica cuando la rabia oprimida ante esta violencia estructural y personal se transforma en una *locura reflexiva* organizada, subversiva pero constructiva. Según Celeste el movimiento LGBTQ+ da ejemplo de esto:

Están [el gobierno] tratando de forzar a la comunidad LGBTQ a hacer un contraataque. Lo cual estamos haciendo, pero lo hacemos con amor. Y tratamos de transmitir mensajes positivos al gobierno. No vamos a quedarnos haciendo por siempre una manifestación en la calle. Intentamos utilizar la persuasión racional para hacer valer nuestras reivindicaciones.

Reconstruyendo la identidad y comunidad jesuánica (Mc 8,31-37; Mc 10,41-45)

Jesús los llamó y les dijo: Como ustedes saben, los que se consideran jefes de las naciones actúan como dictadores, y los que ocupan cargos abusan de su autoridad. Pero no será así entre ustedes (Mc 10,42-43).

Pues el que quiera asegurar su vida la perderá, y el que sacrifique su vida [por mí y] por el Evangelio, la salvará (Mc 8,35).

La justificación cristiana de la ideología neo derechista es peligrosa porque encubre su verdad que es todo menos que religiosa: Fetichiza a la persona de V. Orbán y el poder imperial que ejerce.

En este contexto hace falta la vuelta al proyecto de Jesús. Su esfuerzo por el Reino de Dios implica la dimensión de la cruz (Mc 8,34): en el compromiso por los humillados y en las consecuencias que este compromiso puede ocasionar, como la estigmatización pública, la persecución política o el cierre del apoyo financiero.

Frente al mesianismo triunfalista propagado por V. Orbán y apoyado por las iglesias mayoritarias hace falta aclarar que no corresponde a Jesús en su autoidentificación como *Hijo de lo Humano* (Mc 10,45): Jesús no oprime sino libera, no se impone sino comparte su poder. El poder diaconal resulta como elemento clave en el profundo discernimiento de los espíritus en la actual praxis humana.

[...] este tipo de amor al que nos remite Jesús [...] es el que hace que una comunidad funcione como tal y como un grupo de personas. Porque este tipo de amor significa que no soy yo el primero, sino otra persona o la propia comunidad. (Entrevista con Daniel, miembro de la Comunidad de la Casa de Mándak).

El poder entendido ahora como capacidad de servicio hace libre. Esta libertad no significa despotismo, ni el egoísmo de los más fuertes, como es interpretado por V. Orbán. En este sentido el poder diaconal de Jesús denuncia a Orbán y a sus aliados en ciertos sectores eclesiales que convirtieron el poder para servir en el servicio al poder.

Porque ¿dónde está el amor de su política, es decir, dónde está el amor a su enemigo? Es sólo un luchador (...) este primer ministro. Y siempre ha visto enemigos y va a luchar hasta que gane. Ese es su principio. Lo ha dicho. No es sólo una interpretación. Dijo: “El partido termina cuando ganamos”. [...] Y sabes, cuando están rompiendo que, “Oh, somos tan cristianos, salvamos a Europa.” No, no lo harán.

Intervenir de manera jesuánica (Mc 11,1-11)

Trajeron el burro a Jesús, le pusieron sus capas encima y Jesús montó en él. Entró Jesús en Jerusalén y se fue al Templo. Observó todo a su alrededor y, siendo ya tarde, salió con los Doce para volver a Betania (Mc 11,7-11).

Recuperado la fuerza vital y liberado de todos los mecanismos de opresión interna y externa, con una visión muy clara en lo que consiste la identidad y comunidad jesuánica, el proceso jesuánico continua en la toma del espacio público — desde las redes sociales hasta las manifestaciones en las calles. Estos movimientos se llevan a cabo como un ir y venir dialéctico entre márgenes y centro, dónde la palabra de Dios se mezcla con el grito de las muchedumbres.

Y en la manifestación me llamaron para que diera un discurso como pastor y me referí a versículos bíblicos y estuve hablando durante diez minutos más o menos y me referí a

la parábola de Lázaro y el hombre rico (Entrevista con la pastora de la comunidad de la Casa de Mándak).

Obtienen voz los marginados por el sistema económico (como los sin casa), los silenciados por la persecución política (como las personas LGBTQ+) y los blancos de la propaganda neo derechista (como los refugiados).

Creo que es bueno tener el micrófono delante del orador. Y yo sostengo el micrófono y él tiene su propia voz. Así que no digo que yo sea la voz del pueblo o de los pobres. Ellos tienen su propia voz. Pero podemos ayudar a que se escuche.

Las acciones simbólicas-proféticas, como la Mesa Común los días miércoles en la comunidad de la Casa de Mándak, ganan su fuerza por el aire festivo que los envuelve y evolucionan hacia la denuncia de todas estas fuerzas opresivas bajo la autoestilización mesiánica como “Salvador de Hungría y del Occidente”. La propaganda “lucha entre las culturas” se convierte en estos espacios públicos en una lucha por la convivencia de las culturas en base de valores que se orientan al Reino de Dios, como la solidaridad, dignidad e inclusión.

Conclusión

Dibujando finalmente el arco sobre este trabajo académico, la conclusión es:

La actitud de Jesús se manifiesta en las personas y comunidades que toman la vida de los pobres como criterio último del discurso y de la praxis cristiana. Especialmente es inherente a todos los cristianos que no se dejan engañar por el lema *Soli Deo Gloria* que coloca la trampa de identificar atributos divinizados en la persona de V. Orbán. Con el fin de no caer en la mistificación de discursos económicos y políticos, la fórmula de *Soli Deo Gloria* necesita de su concreción jesuánica aglomerada en estas palabras de San Oscar Romero: “La gloria de Dios es el pobre que viva!” Es evidente que bajo Orbán los pobres no tienen vida y que la sola gloria de Dios en el contexto húngaro actual es para Orbán y sus colaboradores. Los intereses detrás del uso de este producto teológico quedan desenmascarados.

¡El nombre del Dios de Jesús sólo se debe evocar desde la praxis que implica! Esta praxis jesuánica ya se hace presente de forma ejemplar en la Casa de Mándak de una manera que tiene el potencial de hacer saltos cualitativos. Tomando en cuenta el contexto europeo y global en que se inscribe actualmente el gobierno neo derechista de V. Orbán, la praxis jesuánica allí presente puede ser un impulso para la identificación y creación de redes de comunidades alternativas al actual paradigma de poder. De esta manera se abre el horizonte hacia un proyecto europeo y ecuménico en función de subvertir desde Jesús la lógica imperante de regímenes opresores divinizados como en el caso de V. Orbán.

BIOGRAFÍA: Veronika Maria Thaller estudió para la profesión docente en las asignaturas de “religión católica” y “psicología y filosofía” en Viena (2000-2008). Entre 2003-2004 pasó varios meses como estudiante de teología en la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas en San Salvador, moviéndose entre vida estudiantil y vida en zonas periféricas (urbanas y campesinas). Trabajaba de profesora en varios colegios (2009-2021), incluso en la Escuela Alemana en San Salvador (2011-2013), y tiene un certificado en pedagogía de teatro según A. Boal. Finalizó sus estudios de Maestría en Teología Latinoamericana en la UCA en 2024. Desde noviembre de 2021 trabaja para DKA (“Dreikönigsaktion”), la organización de desarrollo del Movimiento de la Niñez Católica, en la diócesis de Eisenstadt. Desde octubre de 2024 está estudiando un doctorado de teología en la universidad de Osnabrück (Alemania). Vive con su esposo de origen salvadoreño y sus tres niños en Austria.