

# ESPECIFICIDADE DE LA TEOLOGÍA NARRATIVA LATINOAMERICANA CON RESPECTO A LA EUROPEA: LA INFLUENCIA DEL DOCUMENTO DE MEDELLÍN EN SU DESARROLLO

## Resumen

El artículo presenta una comparación entre la teología narrativa desarrollada en Europa y la teología narrativa desarrollada en América Latina. Se observará cómo algunos de los ejes temáticos clave de la teología de la liberación influyen en una configuración propia de la teología narrativa latinoamericana. El camino para obtener los resultados será el de una comparación entre los planteamientos teológicos de algunos autores europeos como E. Schillebeeckx, J. Metz y B. Sesboüé, Dolores Aleixandre con la teología narrativa elaborada por teólogos latinoamericanos como Carlos Mesters, Antonieta Potente y Oscar Albeiro Arango Alzate. Se aprovechará la ocasión para ver algunos rasgos del pensamiento del teólogo africano Londi Boka di Mpasi, sacerdote jesuita que desde Costa de Marfil propone una "teología narrativa crítica". La comparación servirá para mostrar cómo los derroteros de Medellín merecen continuidad, a pesar de las nuevas exigencia que 40 años de distancia están reclamando.

## INTRODUCCIÓN

La teología narrativa constituye hoy por hoy uno de los paradigmas teológicos más preñado de posibilidades inexploradas. Desde que aparecieran algunos importantes trabajos sobre la narratividad en la filosofía con Arthur C. Danto y luego con P. Ricoeur, pasando por los planteamientos de otros filósofos del siglo XX<sup>1</sup>, ya el gran teólogo Karl Barth había afirmado que la respuesta a la pregunta que hace Jesús sobre sí mismo sólo puede ser contada en lugar de ser aprehendida y definida en forma de sistema<sup>2</sup>. Pero se sabe que fue Juan Bautista Metz quien -con Harold Weinrich- lanzó en la revista *Concilium* un programa de teología narrativa que ha encontrado en Europa y América Latina (pero también en Asia, África y USA) ecos interesantes, en diversos niveles de la teología<sup>3</sup>.

Con el ánimo de percibir algunos de los desarrollos que ha conocido este paradigma en América latina, se presentarán aquí a 4 teólogos europeos que han asumido bajo formas diferentes la narratividad en su labor teológica. Luego se estudiarán tres teólogos latinoamericanos, con el ánimo de cotejar sus enfoques y mostrar así algunas especificidades de esta teología latinoamericana. Dado los límites del artículo, se tomarán uno o dos conceptos fundamentales que atraviesan la obra de estos autores, o que aparecen como elementos articuladores en algún trabajo teológico con enfoque narrativo. Se tendrá en cuenta aquí una propuesta

---

<sup>1</sup>. Por ejemplo Wilhelm Schapp, Hans-George Gadamer, Ernst Bloch, Jerzy Topolsky, H. Arendt, R. Rorty, Francois Lyotard, Adriana Cavarero, Hayden White, entre otros. Estos filósofos no solo se han ocupado de la filosofía de la historia sino que han elaborado una teoría de la narración en función de diferentes problemáticas y corrientes filosóficas. Han hecho una fenomenología de la narración, una filosofía de la narración, etc., o han cuestionado la narración como paradigma de pensamiento filosófico para defender una identidad argumentativa en contra de una narrativa. Otros han subrayado la experiencia de la memoria desde experiencias de dolor como Auschwitz.

<sup>2</sup>. BARTH K, *Dogmatique*, vol. 8, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 198.

<sup>3</sup>. METZ J B, "Breve apología de la narración", *Concilium* 85 (1973) 222-238. En la última página de este texto Metz lanza una serie de preguntas que constituyen efectivamente todo el programa al que tendría que haber respondido la teología narrativa.

de “teología narrativa crítica” de un autor africano -Londi Boka di Mpasi- con el objeto de ampliar el horizonte con el continente negro y ver qué resonancias se establecen entre América latina y África desde esta forma de hacer teología. Al final se mostrará cómo la teología narrativa puede continuar desde su metodología algunos derroteros trazados por el documento de Medellín, que siguen siendo válidos, pero que reclaman al mismo tiempo una renovación de los planteamientos y de la misma metodología de acercamiento a la realidad.

## 2. LA TEOLOGÍA NARRATIVA POLÍTICA DE J. B. METZ

No parece aventurado articular la propuesta de Teología narrativa de Juan Bautista Metz alrededor de la categoría de *Memoria Passionis*<sup>4</sup>. Y para darle un tono narrativo al texto, vale la pena citar este cuento que sirve a este autor para ilustrar el sentido teológico que da a esta categoría: “Es conocida la historieta de la lucha entre los dos gigantes. Uno de ellos, el más débil, está ya casi vencido. Pero de pronto asesta al más fuerte un golpe inesperado, liberándose de sus brazos. En su oreja de gigante está sentado un enano jorobado que le anima y le indica cómo debe pelear”<sup>5</sup>. Los dos gigantes que luchan, los identifica el autor con la técnica y la política, el debate “entre la planificación puramente tecnológica y económica y el proyecto político para el futuro”<sup>6</sup>.

Metz afirma que vivimos en una sociedad con una tendencia a la “amnesia cultural”, una especie de “hechizo” contra el que se levanta la *Memoria passionis*. Esta tendencia social es una realidad en la era tecnológica. Metz escribe: “...en nuestros sistemas sociales avanzados el sufrimiento es, en todo caso, algo pequeño y odioso, algo que es preferible que no se vea”<sup>7</sup>. Pero de forma más teológica, esta amnesia cultural corresponde a la desfiguración del cristianismo en cuanto mensaje temporal. Exactamente por haber perdido su concepción de un tiempo con final que responde a la pregunta radical de la teodicea “¿hasta cuándo va a durar eso? “El mensaje cristiano de Dios se basa en una estructuración elemental del tiempo por medio de la memoria, por medio de una rememoración del sufrimiento en la que el nombre de Dios es narrado y atestiguado como nombre redentor, como el fin de los tiempos que que está por llegar”<sup>8</sup>.

Hacer memoria en esta sociedad tecnológica es un acto político que debe ser precisado, porque corre el riesgo de ser identificado con la superstición, en la medida en que no se deja atrapar o no se deja someter “al cálculo de la razón técnico-pragmática”, que tiende a convertirlo en asunto privado. Por esa razón Metz distingue dos clases de recuerdo: uno que es de tipo nostálgico, tranquilizador, que usurpa al pasado su carácter interpelador, en la medida en que lo idealiza considerándolo como un tiempo mejor, exento de la experiencia de no

<sup>4</sup> En efecto, es el mismo autor quien atribuye a esta categoría el rango de “hilo conductor” de su recorrido biográfico. Ver METZ J B, *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, p 239.

<sup>5</sup> METZ J B, “El futuro a la luz del memorial de la Pasión”, *Concilium* 76 (1972) 321.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> METZ J B, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, col. Presencia Teológica 154, 2007, p. 127ss.

identidad que vive el hombre con la naturaleza, consigo mismo, con los demás y con Dios. Hay, por el contrario, otra forma de hacer memoria, otra forma de recuerdo que está ligada al sufrimiento y que constituye la matriz de toda lucha contra la esclavitud: “Todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva que late en el sufrimiento hecho recuerdo”<sup>9</sup>.

Pero no basta precisar la categoría de recuerdo. Mucho más importante es indicar de qué sufrimiento se habla con esta *memoria passionis*. Es aquí donde entra la categoría de “vencidos de la historia”. Metz reconoce que también los poderosos y triunfadores sufren. Pero él piensa en “el sufrimiento injusto”, en el sufrimiento de “los que no han conseguido abrirse camino, de los que no han tenido éxito”<sup>10</sup>. Metz piensa en el sufrimiento de los pobres, en el dolor que no encuentra respuesta y que no puede ser explicado con categorías filosóficas o incluso teológicas.

Por esta razón la teología de J B Metz propende por una recuperación de la narración, en la medida en que es por medio del relato del sufrimiento de los vencidos que se puede reorientar la finalidad de la racionalidad económica y tecnológica. Esta quiere hacer del hombre un experimento, olvidando que el ser humano se constituye por medio de una razón anamnética que lo abre al sufrimiento del otro. La teología narrativa de Metz toma pues en serio el sufrimiento, la historia del sufrimiento del mundo, porque es el único universal con autoridad, es la condición para evitar posturas idealistas que viven una fe privatizada, que no arrostra la historia, que se refugia en una falsa metafísica y que olvida el horizonte bíblico-apocalíptico que constituye a la Biblia como un “paisaje de clamores”. “Quien hable de Dios en el sentido de Jesús asume que las propias certezas se resientan por el sufrimiento de los demás”<sup>11</sup>.

Puesto que estas notas sobre el concepto central de la teología narrativa de J B. Metz comienzan con un apunte narrativo, es apropiado terminarlas con otro aporte autobiográfico que relaciona el pensamiento de este teólogo con la teología latinoamericana. El autor narra lo que le provocó el contacto con el trabajo en comunidades de base de sus amigos y colegas de Latinoamérica. Escribe: “Me impresionó en extremo y verdaderamente me resultó de lo más esperanzador justo donde el planteamiento era “totalmente desde abajo”, donde a uno se le helaba en la garganta la metafísica piadosa, donde la miseria muda le impedía a uno hablar y, de entrada, lo único que cuenta es estar allí. Con tales vivencias me di cuenta, de pronto, de que a mí mismo se me había llenado la boca en exceso al hacer planteamientos de iglesia de base aquí en mi país. Probablemente de la vida de una iglesia de base forma parte algo que entre nosotros, en una iglesia de socialización burguesa (ya) no existe: a saber, que la lucha por la identidad cultural y social corre pareja con la construcción y vivencia de la identidad religiosa. En palabras como “liberación” y “comunidad de base” se amontona tanto

---

<sup>9</sup>. METZ J B, “El futuro...”, p. 323.

<sup>10</sup>. METZ J B, “El futuro...”, p. 325.

<sup>11</sup>. METZ J B, *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 236.

dolor y riesgo que aquí, en mi país, no puedo por menos de advertir sobre un uso impropio de las mismas”<sup>12</sup>

## LA SOTERIOLOGÍA NARRATIVA DE BERNARD SESBOÛÉ

El sacerdote Jesuita francés Bernard Sesboüé ha formulado una soteriología narrativa en un texto que se caracteriza por demostrar la pertinencia de la narratividad en teología. Antes de señalar lo que caracteriza a esta propuesta, merece la pena subrayar una nota metodológica típica de esta teología narrativa. B. Sesboüé aporta una atención cuidadosa a los textos bíblicos, de los cuales pretende despejar, como él mismo lo llama, “la estructura doctrinal”<sup>13</sup> “enredada” en la trenza narrativa. Por eso el segundo volumen de su texto, *Jesucristo el único mediador*, subtítulo *Los relatos de salvación*, se dedica a hacer un recorrido por los relatos bíblicos, para mostrar en qué consiste la salvación ofrecida por el Dios de la Biblia. Este trabajo está precedido por el primer tomo (*Ensayo sobre la redención y la salvación*), en que el autor repasa “la memoria eclesial” para mostrar, entre otras, las desviaciones que sufrieron las categorías de redención y salvación. Una razón que atraviesa su obra está a la base de esta forma de hacer teología narrativa: permanecer cerca del relato le da al discurso teológico un aliento de vida<sup>14</sup>. Permanecer pues cerca del relato, hacer teología desde él, no es equivalente a una teología espiritual, porque el trabajo teológico-narrativo pretende despejar una estructura doctrinal.

Ahora bien, ¿Qué rasgos característicos presenta esta soteriología narrativa? Hay dos que vale la pena destacar. **El primero** es la razón teológica que lleva a este autor a entrelazar relato y salvación. Dos realidades le permiten establecer esta conexión: la finitud y el pecado. Hay relato porque hay falta o carencia. El autor cita a su compañero, el biblista Jesuita P. Beauchamp, que escribió: “Le manque est la substance du récit” (La carencia es la sustancia del relato), o aún: “El resorte del relato es la relación con el bien en cuanto que él está ausente”<sup>15</sup>. Pero justamente la salvación se abre paso a través de la carencia humana fundamental. Uno habla de lo que le hace falta, de lo que aspira, de lo que quisiera ser. Por eso el relato expresa bien la salvación.

Pero no hay relato solo porque haya carencia (*manque*), sino porque hay falta (*manquement*). El autor tiene esta feliz expresión: “En términos teológicos diríamos que la necesidad del relato no se debe sólo al hecho de nuestra finitud, sino también al de nuestro pecado”<sup>16</sup>. La redención cristiana habla de liberación del mal y liberación de la finitud. Y estas dos realidades están presentes en el relato. Por eso el lenguaje bíblico tiene ese rasgo narrativo que hay que retomar,

<sup>12</sup>. Ibidem, p. 238.

<sup>13</sup>. SESBOÛÉ B, *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Vol. II. *Les récits du salut*, Paris, Desclée, 1991, p. 35.

<sup>14</sup>. SESBOÛÉ B, “De la narrativité en théologie”, *Gregorianum* 75, 3 (1994), p. 428. J. Doré, en la introducción del texto *Les récits du salut*, al calificar esta soteriología narrativa, lo dice en estos términos expresivos: Esta manera de proceder “permite al autor no abandonar el acontecimiento de salvación en el momento en que, como es el oficio de la teología, él lo lleva al concepto. Ella permite hacer aparecer la estructura doctrinal a ras de la *historia de salvación*, de la cual ella tiene por única función procurar la justa inteligencia, pero que la dinámica misma de la conceptualidad que ella pone por obra hace correr el riesgo de caer en la abstracción”, p. 6.

<sup>15</sup>. SESBOÛÉ B, *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Vol. II. *Les récits du salut*, Op. Cit., p. 18.

<sup>16</sup>. Ibidem, p. 19.

porque no se trata sólo de una forma lingüística propia de una cultura pre-crítica, sino que el relato hunde sus raíces en la antropología más honda y genuina. Los relatos bíblicos expresan esa realidad antropológica del mal y de la finitud: del mal, presentado a un Dios que se mezcla en la vida de los hombres para conducirlos a la salvación. De ahí que la Biblia, como lo recuerda el autor, esté también hecha no solo de buenos sentimientos o tenga sólo personajes felices. “Es difícil hacer buena literatura sólo con buenos sentimientos”; “los pueblos felices no tienen historias”<sup>17</sup>; de la finitud, indicando un “happy end” apocalíptico a través de los “relatos del fin” que lo anuncian ya real en el presente<sup>18</sup>.

**El segundo** rasgo tiene que ver con lo que se puede llamar “la receptividad de la salvación”. En un texto sobre cristología fundamental, B. Sesboüé afirma la necesidad de un movimiento pedagógico de reconocimiento de Cristo desde abajo, que fue el que realmente vivieron los discípulos y que se encuentra plasmado en los relatos evangélicos. Dos afirmaciones permiten centrar el rasgo que se quiere subrayar aquí: “No hay revelación si ella no es recibida y no es dicha a través de la palabra de fe de los hombres”<sup>19</sup>. “Toda la pedagogía de Jesús nos muestra que en su persona la revelación va del hombre a Dios”<sup>20</sup>. Hay pues en la narratividad evangélica un trayecto que es profundamente humano (y no por eso absolutamente divino) que permite al relato bíblico tener una fuerza comunicativa especial: porque al escucharla podemos exclamar: *res nostra agitur*. “Porque la historia de salvación no está hecha de iniciativas de Dios hacia los hombres. Considerar la obra de Dios independientemente de la acogida que el hombre le hace sería una abstracción mentirosa”<sup>21</sup>. En realidad el relato de salvación contiene ese doble movimiento de llamada y respuesta, es la historia de un encuentro, como el que vivieron los discípulos con Jesús.

## LA HERMENÉUTICA NARRATIVA DE EDWARD SCHILLEBEECKX

En el texto *Yo soy un teólogo feliz*, Edward Schillebeeckx cuenta que, con ocasión de su segundo proceso sobre la cristología (1979), uno de los jurados examinadores de su libro *Jesús la historia de un viviente* era el dominicano A. Patfoort, profesor del Angelicum. Este profesor, tomista practicante, le pidió a Schillebeeckx que le explicara la hermenéutica y él le respondió con una fórmula de Santo Tomás: “*Quidquid recipitur, ad modum recipientis, recipitur*” (“Lo que es recibido toma la forma del recipiente”). El examinador le dijo: Ah, ahora comprendo. Bien... Bien. Todo está dicho”<sup>22</sup>.

Esta anécdota sitúa de entrada el eje en el que se ubica la propuesta narrativa de E. Schillebeeckx: la hermenéutica. Pero decir hermenéutica en este autor, es ante todo decir experiencia. La primera parte de su texto *Los hombres relato de Dios*, está consagrada a mostrar la estructura de la revelación cristiana. Allí el autor

<sup>17</sup>. Ibidem.

<sup>18</sup>. Ibidem, p. 399. 405. 425.

<sup>19</sup>. SESBOUÉ B, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris – CERF / Montréal – Mediaspaul, 1994, p. 36-37.

<sup>20</sup>. Ibidem, p. 42.

<sup>21</sup>. SESBOUÉ B, *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Vol. II. *Les récits du salut*, Op. Cit., p. 22.

<sup>22</sup>. SCHILLEBEECKX E, *Je suis un théologien heureux*, Paris, Cerf, 1995, p. 73.

muestra cómo entender el sentido de la palabra “historia de salvación” con respecto a la historia humana. Schillebeeckx trata de mostrar la tesis central que guía su trabajo: La historia de salvación no se da apartada de la historia humana. Para el ser humano, independientemente de su postura religiosa, el sentido de los hechos se da al interior de un “marco de significado” que los interpreta. No hay experiencia sino interpretada<sup>23</sup>. Los acontecimientos que el hombre experimenta o vivencia y que interpreta, especialmente aquellos que interpreta como actos de liberación o de humanización, pueden ser luego leídos en el marco de una tradición religiosa, con respecto a Dios. Porque “los creyentes admiten pues que Dios ha traído la liberación en y a través de los seres humanos. El acontecimiento secular se convierte en el material de la “palabra de Dios”<sup>24</sup>. En ese sentido afirma el autor que *los hombres son relatos de Dios*.

Ahora bien, la hermenéutica narrativa que formula este autor asume dos aspectos que la convierten en crítica, y que la llevan a plantear la necesidad, a nivel cristológico, de una historia narrativa poscrítica, y, a nivel actual, la de una exposición de las experiencias humanas y cristianas a la crítica de las historias de sufrimiento. Con respecto a la primera cuestión cristológica, Schillebeeckx afirma que no podemos, por causa de nuestra situación moderna, acercarnos ya ingenuamente a los relatos evangélicos. El camino de acceso a Jesús es ciertamente el de su historia, el de su humanidad, el de su experiencia humana, pero hoy esta no es accesible a nosotros sino por medio de una exégesis crítica. Esta no conduce a eliminar el relato, pero si a reinventar una narración que nos permita acceder a una segunda “inocencia narrativa”.

Con respecto a las experiencias humanas, la teología de Schillebeeckx insiste en que las experiencias de dolor, aquellas en que la realidad se resiste al sujeto de la experiencia, aquellas en que el hombre sufre y aprende, esas experiencias como también las que están implicadas en los procesos de conversión, son las que sirven de parámetro a esa teología narrativa que busca en la experiencia humana la acción de Dios. ¿Por qué? Este autor escribe: “Las experiencias más profundas, las que dan su dirección a la vida y la soportan sobre sí, son, pues, experiencias de conversión, experiencias de crucifixión, que fuerzan a la *metanoía*, al cambio de la mente, la acción y el ser. Tales experiencias desgarran, pero para llevar a una integración nueva”<sup>25</sup>.

## **LA MISTAGOGÍA BÍBLICA NARRATIVA DE DOLORES ALEIXANDRE**

Esta religiosa española del Sagrado Corazón, profesora de Sagrada Escritura en la universidad de Comillas de Madrid, interesa aquí por su propuesta de una mirada a la Biblia que acentúa la necesidad de unir Evangelio y vida, tratando de hacer sentir en el acto mismo de lectura que “esa historia es nuestra historia”. Este

<sup>23</sup>. SCHILLEBEECKX E, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1983, p. 23-28.

<sup>24</sup>. SCHILLEBEECKX E, *Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 22.

<sup>25</sup>. SCHILLEBEECKX E, *Los hombres relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, p. 62. Ver también: *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 15- 24

encuentro vivo con la Biblia se da pues a través del método narrativo que contribuye a que el lector empiece a hacer parte del relato que lee.

¿Cuál es pues el método de lectura de la Biblia que propone Dolores Aleixandre? Conviene antes señalar que se trata de una lectura orante, fuertemente apoyada en el conocimiento científico exegético, pero que insiste más en un funcionamiento simbólico que racional. No es tanto el conocimiento bíblico erudito de la Biblia lo que garantiza esta lectura, sino la identificación emotiva o afectiva con los personajes. “Una lectura creyente de la Biblia nos mete de lleno en la trama de la <Historia Sagrada>. Nuestra historia de hoy es *historia sagrada* cuando descubrimos que *algo tienen que ver las historias bíblicas con nuestra historia hoy*”<sup>26</sup>.

En el texto *Esta historia es mi historia*, D. Aleixandre propone un método con los siguientes pasos:

1. Una recreación del texto bíblico de forma narrativa que recoge sirviéndose de una exégesis científica, transforma en relato “recreado” el texto de la Biblia. Algunos de los títulos indican ya el sentido de esta recreación narrativa: *Un pueblo en libertad*, con el que se reelabora el éxodo (p. 18-20); *Un fuego en el recuerdo*, con el que se recrea la experiencia de Lucas y su escritura del evangelio.
2. Este segundo momento siempre es titulado: *Esta historia es mi historia*. Aquí se lleva a cabo un proceso hermenéutica de actualización, en el que con sabiduría bíblica y finura cristiana la autora muestra elementos de la experiencia del hombre y mujer actual que pueden ser leídos a la luz del texto bíblico.
3. Sigue un tercer momento: *Sugerencias de profundización*. Con frecuencia la autora pide al grupo que lea directamente el texto bíblico. Pero hace una serie de sugerencias en torno a problemas concretos suscitados por el texto y por la realidad. Aquí se encuentran propuestas como la del silencio, la de repetir una frase que haya impactado, o partir de experiencias de “desierto”, de “éxodo”, de “curación”, que ha podido vivir cada miembro del grupo. Incluso la autora agrega a veces textos midrasicos que permiten la profundización del texto bíblico o fragmentos de teólogos cuidadosamente seleccionados por su densidad humana.

Si las narrativas bíblicas no se convierten en nuestra propia historia, no se habrá entrado en un proceso real de fe, de conversión, de transformación profunda de la mentalidad, de los deseos, de los afectos. La lectura de la Biblia tal como es propuesta por esta autora, conduce a desear con los deseos de Dios, a experimentar la alegría del Reino que a su vez impele al nuevo creyente a contar esa experiencia. Pero eso que parecería nuevo, en realidad es algo que ya se encuentra al interior de la Biblia misma: “El reemplazo y reinterpretación de antiguos relatos, llegando a transformarlos profundamente, es el secreto de composición de los escritos del Antiguo Testamento. Cada narración entra en un

<sup>26</sup>. ALEIXANDRE D, *Esta historia es mi historia. Narraciones bíblicas vividas hoy*, Madrid, ed. CCS, 2004, p. 10.

**proceso de germinación** que se convierte en un camino que conduce hasta el Nuevo Testamento” (L. Bouyer)<sup>27</sup>.

Los pasos de la lectura no son necesariamente fijos e inflexibles. Lo que cuenta es que de alguna manera se haga una interconexión entre Biblia y vida. Toda la genialidad de Dolores Aleixandre está en encontrar esos mecanismos que ayuden a hacer esa articulación, a darse cuenta de ella, porque en realidad no hay que inventarla sino descubrirla. La narratividad es una vía privilegiada para ello. En otro texto la autora propone estos pasos:

1. Leer el texto.
2. Releer desde la memoria del corazón:
  - 2.1. *A la luz del contexto bíblico.*
  - 2.2. *... descubrir el texto.*
  - 2.3. *... como palabra para hoy.*
3. Dejar resonar la palabra.
4. Entrar en la oración de Jesús.
5. Elegir la vida<sup>28</sup>.

Quien lea los textos de D. Aleixandre se dará cuenta de la solidez de su método, pero a la vez de cierta unción que caracteriza su lenguaje.

Esta corriente narrativo-bíblica interesa aquí, porque de una forma original recoge todo lo que se ha dicho en la teología narrativa sobre el privilegio del relato en la Biblia. En la obra de Dolores Aleixandre quizás no se asiste a una teoría especulativo-teológica sobre las razones del relato bíblico. Pero parece claro, por lo menos a nosotros, que todas esas razones formuladas tanto por exégetas que practican la exégesis narrativa, como por los teólogos que elaboran una “teoría teológica del relato”, son aquí recogidas y transformadas en práctica, como gusta repetir J B Metz al hablar de la “razón anamnética”. Dolores Aleixandre muestra que es posible hacerlo. Su condición femenina abre caminos novedosos que hacen de la teología narrativa no sólo una teoría sino una acción efectiva de transformación en Cristo que permite que la Biblia siga siendo la matriz de nuevas historias de fe en la Iglesia, historias en las que también Dios se muestra actor en la vida cotidiana de los hombres y mujeres de hoy.

## **LA TEOLOGÍA FEMINISTA-NARRATIVA DE ANTONIETA POTENTE: LA TEOLOGÍA COMO BIOGRAFÍA**

Esta teóloga de origen italiano reside en Bolivia desde 1994 y allí comparte su vida con comunidades indígenas, a partir de las cuales viene elaborando sus últimos trabajos teológicos.

---

<sup>27</sup>. Ibidem, p. 16.

<sup>28</sup>. Este último paso está siempre en blanco en el texto: para que el lector lo llene. Una razón fundamental está a la base: “la lectura orante tiene siempre consecuencias en la propia vida y su <vocación> es irla transformando y haciéndola más filial y más fraterna, es decir, más parecida a la de Jesús”, ALEIXANDRE D., *Contar a Jesús. Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, Ed. CCS, 2002, p. 8.

Juan Bautista Metz había dicho, y lo ha vuelto a reiterar en su último texto publicado en español *Memoria passionis*, que la teología debe superar el abismo entre discurso y vida hasta el punto que hacer teología se convierta prácticamente en la elaboración de una autobiografía. Es en ese horizonte preciso que se ubica A. Potente. En una ponencia presentada en la Asamblea de Hermanas Dominicas Internacionales, en Calaruega, España, en Mayo de 2004, expresaba lo siguiente al tratar el tema favorito del espíritu dominicano, la predicación<sup>29</sup>: “No se trata de hablar de un tema, sino, más bien, de hablar de nosotras, de algo que nos pertenece, que hace parte de nuestra vida... se trata de beber de nuestro propio pozo, el pozo de nuestra vida”<sup>30</sup>. Y, fiel a la tradición dominicana por la vía de santa Catalina de Siena, esta autora subraya: “Para nosotras las mujeres, la teología y la predicación se cultivan en el *conocimiento de sí*... En Catalina es muy claro; desde allí nace nuestro quehacer teológico, el acercamiento al misterio; desde allí nace también nuestra predicación, como opción por la vida, en esta historia habitada por las más intensa biodiversidad humana y cósmica”<sup>31</sup>. La teología narrativa se vuelve aquí una “metodología de acercamiento a la vida, que Catalina traduce como *Vida eterna*. En la historia de fe de las mujeres, el misterio suscita eso: la osadía del acercamiento al misterio”<sup>32</sup>.

Junto con esta categoría de un quehacer teológico “desde la vida”, aparece otra noción importante en el discurso teológico de A. Potente: la noción de “historia inédita”<sup>33</sup>. Esta historia deja reconocer sus trazos en la historia oficial, pero no se confunde con ella. Hacer teología es escucharla, es abrir las antenas para percibirla, dejando esquemas y preconceptos que la ocultan<sup>34</sup>. Esta historia inédita está ligada a la vida cotidiana donde se da el acceso al misterio<sup>35</sup>. A. Potente la define como “un tejido de mil colores, entrelazado lentamente por las manos de muchas y muchos. Es una trama muy difícil de desentrañar; y de la que hoy sólo podemos reconocer el conjunto, como juego de la diferencia”<sup>36</sup>. “Lo inédito es

<sup>29</sup>. El tema preciso era “Mujeres, teología y predicación”.

<sup>30</sup>. Se puede encontrar el texto en esta página Web:

[http://op.org/dsi/Espano/PREDICACION/Preac.%20Cal.%20AP\\_sp.htm](http://op.org/dsi/Espano/PREDICACION/Preac.%20Cal.%20AP_sp.htm).

Más adelante se puede leer: “Para nosotras, el quehacer teológico y la predicación, no son simplemente actitudes intelectuales, sino gestos místicos. Podríamos decir que expresan nuestra mística, es decir la posibilidad de acercarnos a la vida”.

<sup>31</sup>. Ibidem.

<sup>32</sup>. Ibidem. “Dentro de cada narración, si es narración de la vida, la “teología” ya está; probablemente no se trata de hacer teología sobre la vida sino aprender un lenguaje que casi siempre es “otro” y diferente, y tan diferente que –la mayoría de las veces– es silencioso. En este sentido se trata de hacer una verdadera semiótica de la vida que se desliza sencillamente bajo nuestras miradas: más que palabras, son visiones... Tímidos intentos, atrevidos acercamientos; rostros, gestos, silencios, sensaciones, gozos y dolores, ausencias y presencias... Gestos individuales y comunitarios, gestos que son exclusivamente de quienes los expresan y los diseñan en el aire de la cotidianeidad más intensa”, Consultado en la página WEB el 28 de Junio de 2008:

[http://www.alboan.org/javier2006/pdf\\_cs/potente\\_america.pdf](http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/potente_america.pdf)

<sup>33</sup>. “Lo inédito: una desobediencia necesaria”. “Inédito es lo que nos permite prescindir de la oficialidad, de lo ya sistematizado que hace que se reconozca exclusivamente una parte de la humanidad digna de hacer o tener cultura. Inédito es un lenguaje de nueva humana y social, que está en nuestra historia y pide entrar o llevar su cosmovisión, su economía, su sentir alternativo”, POTENTE A, *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura y de religión*, Montevideo, ed. Doble Clic, 2001, p. 23.

<sup>34</sup>. “Nos gustaría... leer la historia desde una postura místico-política; encontrar dónde subyacen sus sabidurías, quién las guarda, cómo volver a recobrarlas y cómo sintonizan con comprensiones y sabidurías todavía desconocidas, alimentadas de la utopía subyacente de las dinámicas culturales y también de las dinámicas de la misma sociedad postmoderna”, POTENTE A, “Evangelio, misión inculturación: intento hermenéutico”, en: AA VV, *Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe*, Bogotá, Indo-American Press – Amerindia, 2006, p. 398.

<sup>35</sup>. “El quehacer teológico es también presencia, sentir dentro y con... Somos descendientes de ciertas cosmovisiones, de ciertos aprendizajes en comunidad; tenemos madres y padres en la fe; somos historias, rituales, rasgos, sabores, vida y más vida... El quehacer teológico nace de las entrañas de los pueblos y también de sus geografías, sus tierras, cerros, planicies, lagos, volcanes, desiertos, y por eso es difícil hacer teología por otros, otras”. ([http://www.alboan.org/javier2006/pdf\\_cs/potente\\_america.pdf](http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/potente_america.pdf)).

<sup>36</sup>. POTENTE A, *Un categoría tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura y de religión*, Op. Cit., p. 11.

propio de los países y de los continentes que han sufrido una larga historia de injusticia”<sup>37</sup>

Desde su experiencia como misionera, Antonieta Potente propone un “encuentro” con la “sabiduría de los pueblos narradores pero no escritores”. Su teología es una metodología que permita dicho encuentro, pero aceptando no poner nombres a los pueblos, sino preguntándoles, como Moisés a Dios, ¿Cuál es tu nombre? Porque esos pueblos ya los tienen y la misión será otra cosa distinta a nominarlos, es decir, a decirles quiénes son. Hay más bien que “recorrer los caminos que la historia no oficial no ha reconocido y encontrarse con lo inédito”<sup>38</sup>. La historia inédita exige romper comportamientos de la historia oficial, que no ha aceptado la diferencia, que la ha violentado, que rechaza lo alternativo.

Esa historia inédita necesita otro lenguaje<sup>39</sup>, porque aquí no se trata de verbalizar la racionalidad, porque aquí ni siquiera lo que hay que escribir es la experiencia, aquí a quien hay que dejar hablar es nada más y nada menos que a la vida: “el indecible caudal de gestos, sueños, rituales; el lenguaje aquí es “expresión de la naturaleza, del cuerpo, de las cosas; del perfume: el incienso, la tierra, el alimento”<sup>40</sup>. Es en este acercamiento a la vida o en ese rozar el misterio por medio de la lucha por la dignidad y la justicia, donde aparece una clave hermenéutica que articula “historia inédita” y “narración”. A Potente la define como “la insuficiencia del lenguaje para la teología, y la insuficiencia de los gestos para la misión”. Eso exige (o invita según la autora) a que la teología se sitúe desde la insuficiencia de la palabra, a que se pare de otro modo ante la historia, a que recorra humildemente los senderos de la vida. Dado su estilo poético, difícilmente resumible, vale la pena citar un poco extensamente a la autora:

“Hay gestos que no revelan respuestas, así como hay palabras que no contestan a las preguntas... respuestas que no satisfacen el intelecto, y nos hacen salir del ambiguo juego entre causa y efecto... Es por eso que nuestra teología está obligada a salir de su esquema predeterminado por doctrinas o sistemas culturales. Nuestra teología busca y sintoniza con las búsquedas de los o las protagonistas del relato, de la narración... Nuestra teología solidariza, diríamos, es cómplice con las narradoras o los narradores de cuentos”<sup>41</sup>.

Esta ruptura a la que se ve obligada la teología al enfrentarse con la vida, al tener que aceptar lo que no entra en su sistema racional, este escuchar profundamente a la diferencia es lo propio de la perspectiva de género. Porque a partir de esta perspectiva hacer teología es escuchar la vida, es hablar de cultura, es decir involucrar la difícil vida cotidiana de la gente, de su precariedad económica, social,

---

<sup>37</sup>. Ibidem, p. 48.

<sup>38</sup>. Ibidem, p. 13.

<sup>39</sup>. Este lenguaje de la diferencia es, según la autora, el lenguaje del Espíritu. “No reconocerlo es no reconocerlo a Él y a su diferencia”, ibídem, p. 21.

<sup>40</sup>. Ibidem, 13-14.

<sup>41</sup>. [http://www.alboan.org/javier2006/pdf\\_cs/potente\\_america.pdf](http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/potente_america.pdf)

religiosa... de derecho a un sentir alternativo, a partir de la más difícil lucha por la sobrevivencia”<sup>42</sup>.

Para terminar estas breves pinceladas bien vale una cita de esta sugestiva teóloga: “El debate de género debe reconocer estos mundos alternativos, estos lenguajes inéditos y llevarnos nuevamente a tejer la historia. El imperativo que subyace a todo esto es el hambre y la sed de justicia y de paz de la humanidad y de la creación: no la estéril recuperación de la memoria individualista y egocéntrica, sino el retorno a las relaciones diferentes, que consiste en la irrupción del otro y de los otros en la historia. Como mujer y como teóloga, como persona que siente que la historia no la escriben sólo los seres humanos, sino también Dios, estoy cada día más convencida de que el Dios de la vida es el Dios de la diferencia, el Dios del género... siento que el acontecer histórico no pertenece sólo a la racionalidad, sino también a la poesía, es decir al lenguaje de las cosas y de los acontecimientos, y sé que es urgente reconocer esto para poder comenzar a vivir la diferencia”<sup>43</sup>

## **UNA LECTURA POPULAR-NARRATIVA DE LA BIBLIA EN AMÉRICA LATINA: CARLOS MESTERS**

¿Por qué se ha incluido a este autor entre aquellos que asumen un paradigma narrativo?<sup>44</sup> Son varias las razones que han llevado a insertar aquí a este incansable “obrero de la Biblia” en América latina. En primer lugar, porque la teología narrativa, fiel a la más sana tradición teológica, elabora un discurso arraigado en la Sagrada Escritura. El ejemplo de Bernard Sesboué y de dolores Aleixandre, que toman los relatos bíblicos como “materia prima” para hacer su teología, lo insinuaba<sup>45</sup>. En segundo lugar, porque la teología narrativa arranca de la recuperación del sentido de la narratividad bíblica y trata de responder a este interrogante fundamental: ¿Qué significa para la fe cristiana y para la teología la presencia masiva de relatos en la Sagrada Escritura? ¿Qué imagen de Dios es la que subyace en esta abrumadora cantidad de relatos de fe que consideramos canónicos? ¿Qué significa para la teología que Dios se deje contar?

¿Qué elemento central hay en la lectura popular de la Biblia elaborada por Carlos Mesters? La expresión con que el mismo C. Mesters califica su método de lectura bíblica, puede servir para esbozar aquí un trazo esencial de la teología que elabora este autor: “A partir del Pueblo”<sup>46</sup>; este rasgo justifica la elección de este biblista entre aquellos que asumen un paradigma narrativo. He aquí algunos detalles de esta “exégesis popular” de la Biblia<sup>47</sup>.

<sup>42</sup>. POTENTE A, *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura y de religión*, Op. Cit., p. 23.

<sup>43</sup>. Ibidem, p. 27.

<sup>44</sup>. Esta afirmación la realizó Joao Batista Libanio. Ver su texto: “Diferentes paradigmas en la historia de la teología”, en DOS ANJOS M F (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1999, p. 49.

<sup>45</sup>. Habría que insistir en la importancia de la Sagrada Escritura en la Obra de J. B. Metz, quien por su sensibilidad a la pregunta de la teodicea, se remite constantemente a la Biblia, que él describe como “un paisaje de clamores”. En particular, habría que recordar el puesto de la apocalíptica bíblica en la construcción de la noción de tiempo con final, en oposición a un tiempo nietzscheano sin fin, cíclico y aprisionador.

<sup>46</sup>. MESTERS C, *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, Bogotá, CLAR, 1987.

<sup>47</sup>. Es otra forma de llamarla que emplea el autor en su texto *Flor sin defensa*, Op. Cit., p. 37.

Lo primero que cabe destacar es la concepción de revelación que subyace en la obra de Mesters. Al preguntarse “¿Qué significa decir que la Biblia es la Palabra inspirada de Dios?<sup>48</sup>”, su respuesta es la siguiente: la Biblia es “el libro del recorrido del pueblo”; “La Biblia no cayó hecha desde el cielo. Surgió de la tierra, de la vida del pueblo de Dios. Surgió como fruto de la inspiración divina y del esfuerzo humano<sup>49</sup>”. C. Mesters insiste en el hecho de que muchos de los escritores inspirados ni siquiera supieron que estaban escribiendo “la Biblia”, sólo querían prestar un servicio a la comunidad que vivía de la fe y de la justicia que esta exigía. La Biblia nace pues de la vida de una comunidad que adquiriera gradualmente conciencia de la importancia de conservar las palabras de algunos de sus hermanos miembros que la construyeron, que la edificaron, que la fundaron. La inspiración divina no se dio pues alejada de la vida comunitaria, separada de la vida del pueblo; no provocó una parcelación de la existencia, sino que hizo que toda la historia del pueblo de Dios fuera leída en función de la búsqueda lenta y procesual de lo que era la voluntad divina. La “inspiración” envía aquí a la comunidad creyente, no a un asunto privado, sino a un proceso ciertamente personal, pero que lo es en la medida en que está articulado a la vida del Pueblo.

Esta cuestión es fundamental porque constituye “el punto de Arquímedes” del problema que está a la base de muchas resistencias que ha sufrido la teología latinoamericana. En una tesis estupenda sobre Mesters, el verbita<sup>50</sup> alemán Ralf Huning afirma que lo que sostiene la propuesta de una lectura popular es el paradigma “comunicativo-teórico-participativo” de comprensión de la revelación o “visión comunicativo-dialógica de la revelación<sup>51</sup>”. Ese es el horizonte introducido por la *Dei Verbum* y comporta varios elementos: 1. Una relación dialéctica entre texto y lector como principio fundamental. (No hay revelación sin recepción humana). 2. “La autorevelación de Dios en la historia no puede ser reducida a una facticidad histórica, como verdad propositiva, sino que remite a la permanente revelación en la creación y en la historia. Pero la medida de la comprensión de la Palabra de Dios referida a la actualidad es la revelación en la historia; por eso la verdad divina tiene que ser alcanzada por el sujeto cognoscente según el patrón histórico y cultural de su comprender<sup>52</sup>”; 3. Pero la revelación no se reduce a lo “creíble disponible” sino que siempre lo rebasa. 4. Hay una estrecha relación recíproca entre comprensión individual y fe comunitaria<sup>53</sup>

---

<sup>48</sup>. Ibidem, p. 14.

<sup>49</sup>. Ibidem, p. 14.

<sup>50</sup>. O “Misionero del Verbo Divino”.

<sup>51</sup>. Este paradigma es diferente al de una comprensión “instructivo-teórica” de la revelación. Aquí, “la tarea del trabajo bíblico científico es elaborar, de manera objetiva, a través del análisis científico, un contenido doctrinal, la verdad de Dios absoluta y por encima de los tiempos. La tarea de los lectores populares sería, en ese caso, sólo la aplicación a su propia vida de esas proposiciones objetivas de las verdades”. HUNING Ralf, *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de lectura bíblica*, Estella, Verbo Divino, col. Monografías n° 4, 2007, p. 119-120.

<sup>52</sup>. Ibidem, p. 120.

<sup>53</sup>. Ibidem, p. 120. Cabe anotar que una eclesiología acompaña a este horizonte: La eclesiología del Pueblo de Dios, según la cual, “todos los miembros de la Iglesia están llamados a ser sujeto ministerial de la interpretación, del conocimiento y del testimonio de la palabra de Dios”, ibidem, 120.

Esta concepción significa para C. Mesters que si no hay revelación desde la vida, si Dios no “habla desde abajo”, el pueblo no puede leer la Biblia. Una comprensión de la revelación de carácter barthiano (Por lo menos del primer K. Barth: Dios el totalmente otro) no permitiría esta lectura popular<sup>54</sup>. Es supremamente parlante que un autor alemán, pero que al mismo tiempo ha vivido en América Latina haciendo pastoral bíblica en Nicaragua, diga que la crítica protestante que recibe C. Mesters en Alemania, sea el fruto de una situación contextual que vale la pena transcribir textualmente:

“Esta crítica refleja muy claramente la precomprensión de B. Weber<sup>55</sup>, marcada contextualmente, y me parece, por ello, como ejemplar de asunción de la teoría de la lectura de Mesters en mi contexto alemán. A diferencia de las personas de las comunidades de base en Brasil, la mayoría de las personas en Alemania no cuentan con la acción de Dios en su vida cotidiana; hablar de la revelación de Dios en nuestra historia es algo que cae fácilmente bajo sospecha de fundamentalismo. De aquí que Weber emplee la Biblia sólo para interpretar las experiencias humanas y como medio para formación de la comunidad; un sentido espiritual de la Biblia no es tenido en cuenta por él. Pero esto no corresponde a la autocomprensión de la Biblia, ni a la precomprensión eclesial de ella como Sagrada Escritura”<sup>56</sup>.

Así pues, la lectura popular de la Biblia de C. Mesters acentúa la “vida como lugar teológico” (*Locus theologicus*) y la experiencia del pueblo, su sabiduría como fuente de conocimiento de Dios. No se puede decir que Mesters formule un exclusivista o excluyente conocimiento de la Sagrada Escritura a partir de los parámetros de nuestra cultura. En efecto, la experiencia de fe tiene una doble polaridad, análoga al dogma cristológico de la encarnación (Dios y hombre) y al de la Revelación bíblica, que es *Palabra de Dios en palabra humana*<sup>57</sup>. Incluso, el mismo Mesters reconoce la dificultad, por causa del pecado, de leer en la historia la acción de Dios. Por eso está la Biblia. Aunque la vida sea un lugar de revelación, sin la Biblia, ese espacio queda a oscuras<sup>58</sup>, y esa Biblia hay que leerla con seriedad, con rigor, siendo severos y exigentes para “nunca manipular el texto a favor de las propias ideas”<sup>59</sup>.

Que baste ahora una presentación esquemática de los pasos que propone Mesters para los círculos bíblicos. Esta presentación sintética permitirá finalmente subrayar otro rasgo distintivo de esta teología, incluida aquí dentro del parámetro

<sup>54</sup>. R. Huning señala que esa es justamente la crítica que le hace el teólogo protestante E Hahn a Mesters. Para este autor el error de Mesters sería hacer una teología que “parte, no de la realidad de Dios presente en su Palabra, sino de la reflexión de la realidad del mundo y de la experiencia de fe”, *Ibidem*, p. 326. La revelación sólo es accesible en la Palabra y no en la vida. Nótese que la teología narrativa dice que lo que capta el lector es el proceso histórico de esa revelación, que lo hace exclamar, esa historia es mi historia. Esa es su manera de comprender el principio de la DV 12, según el cual “La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita”.

<sup>55</sup>. Teólogo protestante alemán, B. Weber, que afirma que no se pueden “cargar” las experiencias de las comunidades de base y de sus círculos bíblicos con el término revelación. *Ibidem*, p. 327.

<sup>56</sup>. *Ibidem*, p. 327.

<sup>57</sup>. *Ibidem*, p. 326-329.

<sup>58</sup>. *Flor sin Defensa*, Op. Cit., p. 28.

<sup>59</sup>. *Idem*.

narrativo. Estos pasos se inspiran en Lc 24, 13-35 (los discípulos de Emaús), que Mesters califica como “el primer círculo bíblico”:

- a. *Reflexión sobre la realidad*: Jesús, con mucho tino, hace hablar a ambos discípulos de los problemas de su vida.
- b. *Estudio de la Biblia misma*: Jesús la usa no para enseñarla, sino para interpretar con ella los hechos de la vida. Aquí la Biblia rectifica la visión sobre los hechos que tienen los discípulos<sup>60</sup>.
- c. *Vivencia comunitaria de la fe en la Resurrección*: Jesús no sólo habló, sino que puso gestos de amistad, de compartir. Creo comunidad. Allí se vive la experiencia de la resurrección<sup>61</sup>.

Al describir las características de esta exégesis popular, C. Mesters afirma que una de ellas es la “libertad frente al texto bíblico. Él la describe como una liberación ante la letra del texto a partir de una experiencia de vida. Esa liberación hace que la gente vea acontecimientos de su vida como iguales a los que sucedieron en la Biblia. Los relatos que cita Mesters en su clásico libro *Flor sin defensa* dicen mucho más que cualquier conceptualización, que por necesaria que sea, se queda corta ante esta libertad de espíritu del pueblo. Es que el pueblo, “discutiendo el texto, discute al mismo tiempo su propia realidad, sin hacer mucha distinción ni metodológica ni de contenido. La historia bíblica, sin dejar de ser historia se vuelve símbolo o espejo de la realidad actual, vivida por él en su comunidad. Vida y Biblia se entremezclan. Hay una interferencia y una iluminación mutuas”<sup>62</sup>, “La Biblia cuenta los hechos de ayer para revelarnos a Dios en los hechos de hoy”<sup>63</sup>. Se diría desde el enfoque aquí asumido, que la Biblia aparece realmente como el “gran código” capaz de generar una multitud de nuevos relatos<sup>64</sup>.

## LA NARRATIVIDAD TEOLÓGICA EN UN MUNDO SUFRIENTE: OSCAR ALBEIRO ARANGO ALZATE

Oscar Albeiro Arango Alzate es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y realiza sus trabajos con el grupo de investigación teológica *Synetairios*<sup>65</sup>. Los trabajos de este teólogo y su grupo tienen así una raigambre en la vida de las

<sup>60</sup>. Mesters subraya como Jesús busca textos apropiados del AT para iluminar a los discípulos; también afirma cómo Jesús cuestiona falsas interpretaciones del texto. Concluye: “Pues el texto bíblico tiene un sentido cierto que debe respetarse, para evitar que se manipule el texto a favor de las propias ideas, como lo hacían los judíos (cf. Lc 24, 25-27)”, *Flor sin defensa*, Op. Cit., p. 27.

<sup>61</sup>. *Flor sin defensa*, Op. Cit., p. 26-31. Ver también de C. Mesters: *Círculos Bíblicos*, Cuenca, (Ecuador), Edicay: Ediciones Cristianas del Azuay, colección Biblia n° 34, 1992<sup>2</sup>. Hay que subrayar que C. Mesters no se ha limitado a trazar los pasos que las CEB pueden seguir para su lectura popular. También ha elaborado diez puntos (pasos) para orientar la lectura orante, personal y diaria de la vida.

<sup>62</sup>. *Ibidem*, p. 34.

<sup>63</sup>. MESTERS C, *Libro de la Alianza. Ex. 19-24*, Cuenca, Ediciones cristianas del Azuay (EDICAY), colección Biblia n° 24, p. 81.

<sup>64</sup>. Ver algunos de esos relatos en las páginas 35-37. Se podrían agregar algunos otros rasgos que el paradigma narrativo reconoce como suyos en la obra de C. Mesters. Uno solo, en esta nota, muestra por qué no es inexacto ubicar a C. Mesters dentro de la teología narrativa: “La Biblia: despertador de la memoria de la vida” Una lectura popular de la Biblia no es otra cosa que despertar esa memoria de la huella de Dios en la profundidad del alma humana; la lectura popular no es otra cosa que la recuperación de la memoria de la propia dignidad de Hijos de Dios; es “desenterrar del fondo de la memoria de los hombres la nostalgia que allí quedó del primer encuentro, y transformarla en esperanza, dando la garantía de que el reencuentro es posible... El Espíritu de Cristo, al despertar la memoria del pueblo, es el que da vida a la letra y la explicación de la letra”, *Flor sin defensa*, Op. Cit., p. 74-76.

<sup>65</sup>. Etimológicamente: Estar con los otros. El grupo agrega “estar con los otros y las otras que sufren”. Ver el texto producido por este grupo *¿Y dónde están los profetas? Revestidos de poetas en el Alto Sinú*, Bogotá, Universidad Javeriana, col. Fe y Universidad n° 26, 2007, p. 11.

comunidades de esta región colombiana, fuertemente azotada por el conflicto armado y todas sus atroces consecuencias<sup>66</sup>. Allí, en contacto con la gente del Ato Sinú y su sabiduría, en medio de la barbarie de la guerra y la violencia, encuentran profetas y profetizas que saben hablar de Dios a su pueblo, aunque no sean conscientes explícitamente de que lo están haciendo. Según el autor, allí los profetas se “disfrazan de poetas”<sup>67</sup>.

Aquí se encuentra el primer rasgo de ésta propuesta teológico-narrativa: la poesía de un hombre de la región y su sabiduría son acogidas y leídas por este grupo de investigadores *Synetarios* como sacramentos que hacen presente a Dios en el corazón de una de las regiones más golpeadas por la violencia en Colombia en los últimos 10 años. Nuevamente aparece aquí la vida como *locus theologicus*. La labor teológico-narrativa consiste en ir descifrando, a partir de la vida y la palabra del poeta lo que Dios está haciendo desde su misericordia, en medio de una historia que pareciera gritar a los hombres que Dios los abandonó. Aquí “el dicho, el cuento, la historia, la décima, la copla, el verso, la canción, el baile, el porro *empalillao*” son mediaciones humanas por las que habla Dios a este pueblo<sup>68</sup>. Esta lectura-interpretación del texto del poeta Pedronel Rodríguez es hecha con base en una comparación entre el profeta Amós y “El poeta de Callejas”. La figura del profeta Amós sirve para leer la vida y la palabra de este hombre, y para reinterpretar teológicamente la situación del Alto Sinú.

Este primer rasgo de tipo metodológico, comporta la utilización de técnicas de recolección de datos de tipo sociológico, especialmente la historia de vida o el diario de campo, que vale la pena subrayar. Porque esta propuesta de Oscar A. Arango dialoga de otra manera con las ciencias sociales<sup>69</sup> a la hora de observar la realidad en su terrible y violenta complejidad. Aquí la teología narrativa se lleva a cabo apoyada, por lo menos en una parte de su proceso, en las técnicas etnográficas que permiten tener los insumos necesarios para construir una historia de vida, una autobiografía o sencillamente un relato de la vida cotidiana de la comunidad de Tierra Alta, en la parroquia de San José. Más adelante se acentuará este punto, porque parece que el grupo *Synetarios* no da cuenta de forma explícita y suficiente de las razones epistemológicas de la articulación entre teología y ciencias sociales, aunque su utilización técnica y metodológica sea coherente en su forma de construir discurso teológico-narrativo.

---

<sup>66</sup>. Exactamente el trabajo se realiza en la parroquia de san José, de Tierra Alta, (Departamento de Córdoba, Colombia) administrada por los Padres Jesuitas. Allí, la facultad de teología de la Javeriana, ha realizado desde 1999 un proceso de acompañamiento mediante la “Escuela de Formación de Animadores en Contextos de Conflicto”. Entre otras, el proceso de acompañamiento, forma animadores cristianos, crean CEB y las acompaña en su proceso de consolidación, elabora módulos de formación bíblico-teológica. También tiene entre manos otros tipos de acciones como la implementación de proyectos productivos, radiales, etc.

<sup>67</sup>. Ibidem, p. 20-22. El texto *¿Y dónde están los profetas? Revestidos de poetas en el Alto Sinú*, es justamente un trabajo en torno a la vida y la poesía de un personaje de Tierra Alta, Pedronel Rodríguez, llamado el *Poeta de Callejas*. El grupo entresaca una teología anclada en sus relatos, en su poesía costumbrista y en sus relatos, y muestra en particular cómo se constituye, cuál es el rol y qué significado tiene para la comunidad la presencia de un hombre visto desde la teología como “poeta-profeta-testigo”.

<sup>68</sup>. Ibidem, p. 46.

<sup>69</sup>. Aquí hay un avance con relación a la tradicional mirada sobre la realidad, elaborada con macro-esquemas como la teoría de la dependencia o el de “la lucha de clases”. Aquí se da un acercamiento a la realidad tal como lo permite una historia de vida de un hombre de la región.

¿Qué estructura doctrinal se extra de las narraciones en cuestión? Esta teología narrativa del profesor Arango busca articular academia y experiencia de vida; en ese sentido no quiere ser sólo *intellectus fidei* sino transformarse en *intellectus amoris*. El contacto con el sufrimiento del otro, el contacto con las víctimas, la recuperación de su memoria de dolor es un “descentramiento” y un “confrontamiento” para el teólogo. Porque su encuentro con Dios se da en la medida en que gracias a su acercamiento al dolor se deja conmover o “es movido a misericordia”. Acercarse a Dios es acercarse al fuego del dolor ajeno, decir Dios es “exponerse” a la interpelación de sufrimiento de las víctimas. Así el primer punto es una re-significación del acto teológico que ubica al teólogo en otro plano diferente al de la pura especulación pues su inteligencia “quiere traducirse en amo ante el sufrimiento de la víctima”.

Por eso lo que guía a esta teología narrativa, inspirada fuertemente en el principio-misericordia de J. Sobrino<sup>70</sup>, es la mirada desde la víctima. Eso cambia todo. Pero para mirar desde allí el teólogo parte del hecho que entre las víctimas hay siempre profetas-poetas que saben convertir en decir lo que ven en su vida cotidiana. “Hacer <del decir> un camino hermenéutico. Contando nos interpretamos e interpretando nos hacemos narración. Hacer <del contar> testimonio. Hacer <del contar> palabra de esperanza, justicia y misericordia”<sup>71</sup>. No es el teólogo el que viene a decir cuál es la realidad, el viene a dejarse interpelar por esa la realidad de dolor, y a escuchar cómo la narran los “innominados”. El teólogo aprende en contacto con ellos a escuchar<sup>72</sup> y a contar historias nuevas, a promoverlas, a “hacerlas visibles” en un ambiente social muy informado pero paradójicamente desconocedor de la realidad<sup>73</sup>.

Pero el teólogo tiene su aporte crítico, el teólogo ayuda de forma fundamental e indispensable para que el *ex auditu*, propio de la estructura de la fe cristiana, conserve su rol. Porque el teólogo no sólo escucha historias sino que también cuestiona aquellas que justifican la violencia. El teólogo no es “sólo un espectador que contempla el sufrimiento desde una tribuna sino que baja al camino para reaccionar a favor de la víctima, y ayudar a que el victimario entienda sus dinámicas de muerte que lo enceguecen y no le permiten su conversión. Meterse en el camino de las víctimas para desenmascarar los sistemas sacrificiales productores de sufrimiento injusto”<sup>74</sup>. El teólogo debe así señalar las falsas imágenes de Dios que justifican de alguna manera la violencia. Su experticia no es

<sup>70</sup>. Para comprender la forma en que interpreta el profesor Arango el principio-misericordia de J. Sobrino ver en particular su trabajo *Teología del principio-misericordia*, Bogotá, Universidad Javeriana, colección Fe y Universidad, 2004. Ver también: *Intellectus amoris: Una teología confrontada y descentrada por la misericordia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Colección Fe y Universidad n° 24, 2007: Capítulo 4: “Un paso fundamental: de la misericordia al principio-misericordia”, p. 89-105; “Un samaritano movido a misericordia”, p. 107-126.

<sup>71</sup>. *¿Y dónde están los profetas?...* Op. Cit., p. 115.

<sup>72</sup>. “Una inteligencia histórica hace que la teología descienda desde la cumbre en la cual se ha querido colocar nuevamente. Una cumbre donde la *a-temporalidad* y la *descontextualización* le entregan cierta tranquilidad y aceptación. Una cumbre en la cual se respira un air de cierta *objetividad* y *fidelidad* mientras que en las laderas, los valles y las llanuras de la historia, la realidad de sufrimiento continúa su doloroso ascenso. Descender de la cumbre a los valles de la historia requiere un camino, ese camino puede ser posible si la teología asume como elemento integral de su proceso lo narrativo, para generar una teología narrativa reflexionada y confrontada con el mundo sufriente”, *Intellectus amoris...* Op. Cit., p. 132.

<sup>73</sup>. Un ejemplo de ese aprendizaje narrativo que hace el teólogo se encuentra el texto *¿Y dónde están los profetas?...* p. 120-123.

<sup>74</sup>. *Ibidem*, p. 124.

puesta entre paréntesis sino que se articula con la sabiduría, la vida y la memoria de las víctimas produciéndose en su teología narrativa una articulación radical entre estos elementos<sup>75</sup>.

Par terminar esta breve presentación del profesor Arango, es útil subrayar una evidencia (un supuesto epistemológico dirán quizás otros) presente en sus trabajos teológicos y que, como a todas las evidencias, es mejor evidenciarlas aún más, porque por ser evidentes, curiosamente a veces nadie las ve. Para entender esta teología del Profesor Arango no basta leer sus discursos o sus trabajos. Él mismo ha sido consciente de esto y ha tomado el cuidado de narrar en la introducción de sus libros algunas de las experiencias vividas por su grupo de investigación. Esto es fuertemente indicativo de la dimensión contextual que tiene esta teología narrativa, que por dar un puesto privilegio al relato asume con toda conciencia la particularidad de una región de Colombia, pero que desde esta aldea quiere compartir sus relatos con alcance universal.

### **EXCURSUS: UNA TEOLOGÍA NARRATIVA PARA ÁFRICA: LA PROPUESTA DE LONDI BOKA DI MPASI EN COSTA DE MARFIL**

Unas cortas líneas sobre este teólogo jesuita congolés quizás ayuden a percibir mejor la especificidad de la teología narrativa latinoamericana. El Padre Londi BOKA formula un “ensayo de teología narrativa crítica”. ¿Qué pueden significar en su contexto africano estos términos? Al segundo de los tres tomos<sup>76</sup> consagrados a la construcción de esta propuesta, este teólogo lo titula: Jesucristo el Salvador, ¿Para hacer qué en África?<sup>77</sup> Su pregunta fundamental es pues aclarar cómo puede Cristo, muerto y resucitado, dar respuesta a las preguntas y a las aspiraciones profundas de los africanos. ¿Cuál es la eficacia o el alcance real de la salvación de Jesús? Entonces, ¿En qué medida y por qué razones África, con todo el peso de su pasado, puede fiarse tan tranquilamente en un liberador

<sup>75</sup>. El profesor Arango en su libro *Intellectus amoris* (p. 18-19) considera que su método teológico comporta 4 momentos esenciales:

1. *Partir del mundo de la vida*: Allí se recupera la cotidianidad de la victimización de muchos hombres y mujeres. Aquí entra lo narrativo: El relato entrega elementos valiosos para articular este momento, actúa como punto de partida y permite una valoración descriptiva”
2. *Segundo momento analítico*: Se sitúan, a partir de lo narrativo, las categorías: sacrificio-víctima-mímesis. Aquí intervienen las mediaciones analíticas.
3. *Tercer momento: hermenéutico*: Confronta los conceptos sacrificio-víctima-violencia desde la experiencia recogida en la Biblia desde el principio misericordia.
4. *Cuarto momento: propósito liberador*: Suscitar acciones concretas a favor de la víctima; generar una nueva forma de entender la inteligencia de la fe.

En otro aparte se encuentra de forma más sintética esta presentación de los momentos que pasa un teólogo que practica este modelo de teología narrativa.

1. *Un perenne auditus*: Escucha y entrega la palabra, la historia a los que no la han tenido...
2. *Una continua quaestio*: No como interrogatorio exhaustivo sino un interrogar para interpelar. Un preguntar para construir.
3. *Una permanente constructio*: Aquí la teología desemboca en acción, en espiritualidad, en compromiso, en pastoral transformadora (ibídem, p. 157).

<sup>76</sup>. Estos son sus títulos: 1. *Théologie africaine: Inculturation de la théologie: Pour un christinisme de la 11e heure*, Tome I, Abdijan, (Costa de Marfil), INADES, 2001. 2. *Théologie africaine. Jésuschrist sauveur, pour quoi faire en Afrique? Pour un christinisme de la 11e heure*, Abdijan (Costa de Marfil), INADES, 2003. Sabemos que el P. L. Boka murió en el 2006, y no conocemos si publicó el tercer tomo. En todo caso, por el interés de este artículo, nos detendremos en el segundo volumen.

<sup>77</sup>. BOKA di MPASI Londe sj, *Théologie africaine. Jésuschrist sauveur, pour quoi faire en Afrique?...*, Op. Cit.

rechazado por los suyos y por consiguiente vencido *según todas las apariencias?*<sup>78</sup>

Es el recurso al relato, que “testimonia, como telón de fondo, lo vivido” y que constituye el primero momento de su metodología teológica<sup>79</sup>, lo que da un carácter narrativo a la propuesta del padre Londi Boka. En efecto, su reflexión se apoya en relatos, de muchas personas y en el de su propia experiencia como pastor y docente en varios lugares de África, pero en particular en el Congo<sup>80</sup>. Una razón ya presentada por Pablo VI en la *Evangelii nuntiandii* (41) motiva este proceder: El hombre de hoy cree más a los testigos que a los maestros, pero si escucha a los maestros lo hace porque son testigos. Otra razón es que el relato permite salvaguardar el carácter dinámico y progresivo del tema, que no es ni abstracto ni impersonal<sup>81</sup>. El relato ayuda a esbozar el problema y a traerlo a la conciencia, muestra su carácter real.

Ahora bien, si el relato sirve para “desmenuzar” el problema, para avizorarlo y traerlo a la conciencia desde lo vivido, es necesario problematizar con categorías. Por eso, para cada uno de los “acontecimientos” (*événements*) que el autor relata, hay siempre dos partes bien distintas, que guardando claramente su carácter narrativo, se pueden sin embargo distinguir, como lo hace el P. Boka. Una primera es el hecho, una situación real (un problema que surge en la primera comunión, la situación del Congo durante la II guerra mundial, etc.). Una segunda es el debate que la situación provoca, la crisis. “El acontecimiento describe el lugar del cual el problema emergió; el subrayará los hechos sobresalientes de los cuales el problema esta tejido. La *crisis* esbozará una mirada crítica. Ella se esforzará en situar la continuación argumentativa”<sup>82</sup>. Hay que leer cada uno de los episodios para comprender por qué el subtítulo de una “teología narrativa crítica”. En realidad cada situación levanta una serie de preguntas. Cada situación es un debate en torno a un problema cristológico, pero enzarzado en la vida cotidiana de los niños, de los abuelos, de cada personaje africano que evoca la narración. Es crítica, porque las preguntas que levantan exigen respuestas que cuestionan al cristianismo mismo, a la religión tradicional, a la autoridad.

## CONCLUSIONES

---

<sup>78</sup>. Ibidem, p. 16.

<sup>79</sup>. El segundo momento metodológico de esta teología, que el P Londi Boka llama contemplativo (al primero lo llama narrativo), vuelve la mirada a Jesús y a Israel. Se mira el contexto sociocultural y el comportamiento del pueblo hebreo “como punto de observación ejemplar... porque “cada pueblo puede reconocerse en Israel como en un espejo” (ibidem, p. 20). El tercer momento de su método, llamado reflexivo, en donde se da respuesta al problema planteado sobre el fracaso o no de la misión de Cristo. El segundo tomo de su trilogía, del que nos ocupamos aquí, se dedica a la primera parte de este proyecto, y se concentra por tanto en la elaboración narrativa de la problemática soteriológica según la promesa del autor.

<sup>80</sup>. “La solución que será propuesta al término de estas páginas no es el resultado de una especulación pura y simple. Fruto de todo un camino de experiencia, ella ha sido elaborada a lo largo de grandes investigaciones, realizadas bajo el precio de laboriosos re-comienzos. Por esta razón el relato será nuestra principal fuente metodológica”, Ibidem, p. 17.

<sup>81</sup>. Ibidem, p. 17.

<sup>82</sup>. Ibidem, p. 23-24.

Medellín, citando a Pablo sexto, en el numeral uno afirma: “Para conocer a Dios hay que conocer al hombre”. Se sabe que ese giro antropológico que recoge Medellín, es la consecuencia de un giro teológico asumido por el Vaticano II, según el cual la revelación de Dios según Jesucristo se da en la carne de la humanidad, se produce en la historia. La teología narrativa, tanto Europea como Latinoamericana, se ha presentado como un camino concreto de realización de ese cambio de paradigma. Partir del relato es reconocer el carácter irreductible del acontecimiento de salvación. Sin el relato de Belén no hay formulación de la encarnación sostenible.

El esquemático recorrido hecho en este trabajo confirma un rasgo propio de la teología latinoamericana que ahora conviene a matizar: el recurso no sólo a la mediación filosófica, sino a la mediación socio-analítica en la construcción del discurso teológico.

Un rasgo observable en la obra de los autores europeos reseñados, es justamente el papel fundamental que ocupa el diálogo con la filosofía y su intento de mostrar la pertinencia de la propuesta cristiana ante un mundo secularizado en el que Dios parece que ha sido abandonado. Para los teólogos latinoamericanos la fecundidad del paradigma narrativo no radica sólo en la posibilidad de establecer un diálogo con la filosofía, sino en que un tal proyecto se articula más fácilmente con la forma en que la teología latinoamericana de la liberación, impulsada por el Documento de Medellín, ha querido aplicar el giro antropológico asumido por el Vaticano II, según el cual el camino hacia Dios pasa obligatoriamente por el hombre.

El aporte y la especificidad que percibimos en América Latina frente a Europa en particular, es la capacidad que está teniendo la teología latinoamericana de afinar sus instrumentos de análisis de la realidad para acercarse más críticamente a ella. En la teología narrativa hay una oportunidad de replantear y de re-significar el diálogo con las ciencias sociales, ya que estas han venido acentuando el análisis narrativo como camino de comprensión de los fenómenos sociales. Es innegable que estos han cambiado y que hoy no bastan apreciaciones generales para detectar la realidad<sup>83</sup>.

El teólogo latinoamericano, metodista, Julio de Santa Ana, después de precisar la evolución del proceso económico en los últimos 15 años, plantea el desafío en estos términos: “Primero: ¿cómo entender la liberación en este contexto en el que los agentes de opresión son tan difusos, tan poco visibles? Decir que la dominación es impuesta por el capital financiero es una afirmación que no significa mucho, que no contribuye a hacer transparente la situación social y económica,

---

<sup>83</sup>. Esto escribe el teólogo latinoamericano Julio de Santa Ana: “La dominación del capitalismo financiero internacional ha tomado el lugar de la opresión militar. Se trata de un opresor invisible. Es cierto que el Fondo Monetario Internacional (FMI) es el principal instrumento de los dominadores actuales. Contra el FMI van dirigidas la mayoría de las críticas y las protestas por la situación dominante. Sin embargo, los agentes de esta dominación se encuentra detrás del FMI, muchas veces escondidos detrás de las estructuras de las instituciones financieras internacionales”, TAMAYO ACOSTA J J -. BOSCH J, *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Estella, Verbo Divino, 2000, p. 554.

que de por sí misma se caracteriza por su opacidad. La teología se ve confrontada con la necesidad de exigir y desarrollar análisis socio-económicos más profundos que los que producen las ciencias sociales. La distinción (grosera) entre <opresores> y <oprimidos> hoy no es clara. Parece ser mayoría el grupo de <oprimidos> que legitima a los <opresores>. Son multitud los <oprimidos> que experimentan lo que René Girard llama <el deseo mimético> de llegar a ser como quienes tienen el poder, de obtener lo que quienes tienen éxito disponen a su favor... Eso significa que, además de un análisis más profundo de la dominación del capital financiero, es necesario poner al descubierto los mecanismos y procesos que le permiten cautivar la conciencia de los pobres y dividirlos. En este sentido, la teología de la liberación latinoamericana está llamada a renovarse, a situarse a la altura de los tiempos que vivimos”<sup>84</sup>.

La teología narrativa, sin despreciar los procesos de análisis de tipo general, está indicando, de la mano de las ciencias sociales y humanas, que un camino para asumir este desafío es el recurso a la narratividad, que puede ser introducida en un momento de construcción del discurso teológico, aportando todos los beneficios que han sido señalados por los diversos teólogos, en particular los latinoamericanos que comienzan a aventurarse desde hace ya unos años en este terreno.

Dr. José María Siciliani Barraza.  
Universidad de La Salle.  
Facultad de Educación: Licenciatura en Ciencias Religiosas.  
Agosto 19 de 2008.

---

<sup>84</sup>. Ibidem.