

El orden de la representación: teología, ciencias sociales y desplazamiento

ALGEMIRO VERGARA CH.*

RESUMEN

La teología tiene algo que decir de cara al fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia. Su rol no puede ser el de disciplina espectadora que espera el resultado de las investigaciones en las ciencias sociales, para decir una palabra, sino que debe participar en el ejercicio mismo de la investigación. El presente artículo muestra de qué manera, en una perspectiva interdisciplinar, la teología se inserta en el horizonte de la indagación de los imaginarios religiosos de las personas en situación de desplazamiento forzado y hace aportes significativos desde su especificidad.

Palabras clave: Imaginarios, representaciones sociales, mentalidades, perdón, memoria.

Abstract

Theology has something to say about the phenomenon of forced displacement in Colombia. It's role cannot be the one of a mere spectator who waits for the results of the investigations carried out by social sciences to be able to say a word, rather it must share the exercise itself of research. The present article shows how, in an interdisciplinary perspective, theology is

* Psicólogo, Universidad Santo Tomás. Estudios en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a la maestría en Ciencias Sociales, Universidad Distrital. Diplomado en Filosofía, Seminario Juan XIII. Docente Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo elect.: algemiro.vergara@javeriana.edu.co

involved in the act of investigation of the religious imaginaries of people in situation of forced displacement and makes significant contributions from its specificity.

Key words: Imaginaries, social representations, mentalities, forgiveness, memory.

*En la historia, la memoria y el olvido.
En la memoria y el olvido, la vida.
Pero escribir la vida es otra historia.*

Paul Ricoeur

INTRODUCCIÓN

Mucho ha sido escrito sobre el desplazamiento forzoso en Colombia. Las ciencias sociales se han ocupado de este fenómeno social, al abordar ciertos ejes de reflexión: información demográfica de los desplazados (básicamente, información estadística en la que se agrupa a las personas por edades, sexo, región de origen, nivel educativo alcanzado, etc.); impacto en el ámbito de la salud (física y mental), en el sentido de enfermedades y trastornos que emergen; estudios relacionados con los derechos humanos y el derecho internacional humanitario, entre otros. También la teología ha hecho algunos aportes en torno a este hecho que afecta gravemente a nuestro país desde hace ya un buen tiempo.

Sin embargo, al leer detenidamente tales reflexiones, nos encontramos con una serie de categorías y de conceptos que son entendidos de manera diversa, dependiendo de la disciplina social que esté haciendo el ejercicio discursivo. Razón tiene García Canclini (2001: 57) cuando afirma:

Uno de los pocos consensos que existe hoy en los estudios sobre cultura es que no hay consenso. No tenemos un paradigma internacional e interdisciplinariamente aceptado, con un concepto eje y una mínima constelación de conceptos asociados, cuyas articulaciones puedan contrastarse con referentes empíricos en muchas sociedades. Hay diversas maneras de concebir los vínculos entre cultura y sociedad, realidad y representación, acciones y símbolos. Necesitamos, sin embargo, algunas definiciones operativas, aunque sean provisionales e inseguras, para seguir investigando... Todos arbitramos de algún modo en conflictos entre tendencias epistemológicas cuando elegimos nuestro objeto de estudio, ponemos en relación un conjunto de comportamientos con un repertorio de símbolos, y seguimos una ruta para buscar los datos, ordenarlos y justificarlos.

Baste, a modo de ejemplo, la investigación que nos hemos planteado desde una perspectiva teológica, inscribiéndonos en el horizonte de las ciencias sociales. Nos interesan los imaginarios religiosos de personas en situación de desplazamiento forzoso. Pero, en este ámbito discursivo, surgen términos asociados o usados como sinónimos en otros escritos o investigaciones: representaciones sociales, mentalidades, sistemas de creencias, etc. Además, desde ciertas opciones epistemológicas positivistas podría cuestionarse: ¿Esa investigación no es más pertinente para la sociología de la religión o la psicología social? ¿Qué puede hacer la teología ahí, salvo construir un discurso piadoso sobre los desplazados? Es más, desde una visión tradicional de la teología pueden surgir cuestionamientos como los siguientes: ¿Dónde está lo teológico en una investigación sobre imaginarios? ¿Acaso los imaginarios son objeto de la teología?

En este orden de ideas, estaríamos hablando de un conocimiento fragmentado, simplificado y parcelado (Morin, 1992), en el que la teología es simple espectadora de los discursos sobre los fenómenos sociales, para valerse de ellos y entonces sí hacer una reflexión desde lo “hallado” o “encontrado” por las demás ciencias sociales. Por eso, nuestra opción investigativa ha sido la de construir un discurso interdisciplinar, lo cual implica que no es una investigación sociológica, psicológica, teológica, histórica o política de manera exclusiva, sino que la producción que vamos haciendo tiene en cuenta todos esos componentes desde narrativas transversales que atraviesan y se dejan atravesar por los saberes puestos en juego. La mirada teológica nos impulsa a investigar el desplazamiento forzoso no simplemente como fenómeno social, sino como dinámica en donde están puestas en juego rivalidades, alteridades y rostros concretos que nos llevan a hacer un análisis distinto, al modo de lo que Kundera (1987: 12) plantea respecto de la novela moderna, que “no examina la realidad sino la existencia. Y la existencia no es lo que ha ocurrido, la existencia es el campo de las posibilidades humanas, todo aquello de lo cual es capaz. (...) Tanto el personaje como su mundo [los otros] deben entenderse, por tanto, como posibilidades.”

REPRESENTACIONES Y DESPLAZADOS FORZADOS

Lo que nos interesa, entonces, son las personas concretas, pero éstas no se entienden en sí mismas desde un pensamiento ecológico, sino desde una perspectiva de acción. El otro que se aparece, que se impone, siguiendo la

línea de pensamiento levinasiana, emerge en un contexto, a través de unas acciones, de un discurso y de unas imágenes construidas e instituidas. Por ello, en el ejercicio investigativo y reflexivo que hacemos hay dos objetos de representación en relación dialéctica: los desplazados y la religión. Y es que

De acuerdo con Moscovici, las representaciones sociales cumplen dos roles principales:

a) Hacer convencionales los objetos, personas y eventos que encontramos. Les otorgan una forma definitiva, las localizan en una categoría y gradualmente las establecen como modelo de cierto tipo, distinto y compartido por un grupo de personas.

b) Prescribir, en el sentido de que se nos imponen con una fuerza irresistible. Esta fuerza es una combinación de una estructura que se nos presenta antes de que empecemos a pensar y sobre una tradición que nos marca qué debemos pensar. (Rodríguez Salazar, 2003: 56-57)

De acuerdo con la forma en que sean representados estos objetos¹ (entiéndase por objeto no una cosa, sino una realidad concretada en el lenguaje, para darle existencia) y con las imágenes que circulen sobre ellos, se van instituyendo órdenes de discurso, de praxis y de regulaciones que tendrán efectos sobre las personas. Para el caso de nuestra investigación la cita de Castillejo (2002: 189) nos ilustra lo dicho:

Pero, ¿de qué estamos hablando? ¿De desplazados, de refugiados, de reubicados, de reinsertados, de campesinos, migrantes, colonos, albergados, invasores, habitantes de la noche, deambulantes, errantes o finalmente asilados? Todos estos términos son utilizados indiscriminadamente por los articulistas sin que mínimamente atisben las diferencias que podrían tener y menos aun a problematizar su posible sentido. De esta manera, alguien que se acerque al asunto desprevenidamente, no puede más que intuir que el desplazado es un foco de todas las *confusiones categoriales* y en tanto esto, desestructura las formas simbólicas de organización del mundo. Y esto es propio de los sujetos liminales. No son ni una cosa ni la otra, o lo que puede ser más aterrador, pueden ser todos a la vez: es decir, todas las categorías con sus contenidos sociales. Y en este punto radica su indefinibilidad y su extrañeza.

1. "Se han propuesto cinco características que pueden ayudar al reconocimiento de las condiciones que hacen emerger una representación y con este proceso distinguir qué es un objeto de representación; primero, la marca del grupo, puesto que las representaciones se asocian a un grupo; segundo, un objeto polimorfo, es decir, del cual se puedan suscitar diferentes apreciaciones como objeto; lo que está en juego al intentar apropiarse del objeto, es decir, los riesgos conciernen a razones estructurales o coyunturales; cuarto, la dinámica social producida por el dominio del objeto entre el grupo y otros sociales y quinto, la ortodoxia grupal, esto es, grupos con instancias de control y regulación de la actividad individual." (Rodríguez Cerda, 2003: 91)

Siguiendo la propuesta de Kundera, podemos establecer preguntas como las que siguen: ¿Qué posibilidades de existencia tienen los desplazados de acuerdo al orden de representación que se establece? Los imaginarios que circulan, ¿cómo impactan la existencia concreta de los desplazados? En nuestro caso, aun tocando los demás, nos centraremos en los religiosos, pero no de manera aislada, sino en perspectiva contextual, y no sólo en el contexto inmediato, sino en uno mucho mayor, pero muchas veces ignorado: la globalización. Pues, como afirma Mato (2001: 127-128):

Que la producción social de representaciones sociales de ideas que orientan las prácticas de actores sociales influyentes en el curso de transformaciones sociales resulte de relaciones transnacionales entre actores locales y globales, merece atención por razones tanto teóricas como políticas. Por razones teóricas, porque esta perspectiva de análisis contribuye a mostrar las limitaciones de dos tipos de enfoques frecuentes. En primer lugar, las limitaciones que surgen de estudiar las transformaciones sociales en el marco imaginario de sociedades locales o nacionales que implícitamente se asumen como cerradas, como suele hacerse, según el caso, desde perspectivas antropológicas y sociológicas convencionales. En segundo lugar, las limitaciones de hacerlo desde el reduccionismo monocausal de teorías asociadas a ideas de imposición imperial de los cambios sociales, las cuales, entre otros factores, dejan de lado la importancia de las prácticas de actores locales y nacionales.

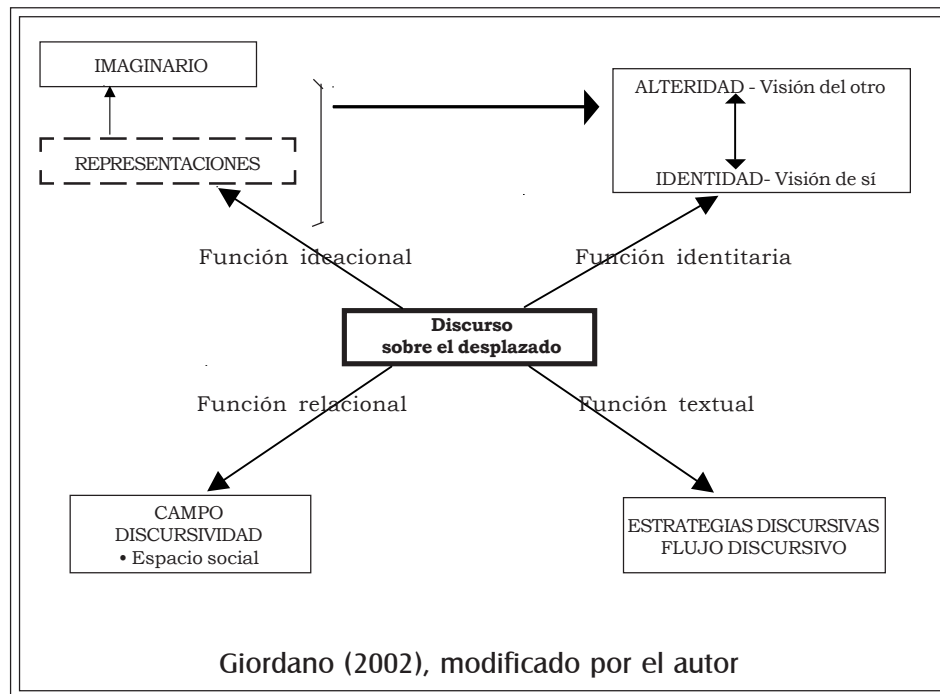
IMAGINARIOS Y CONCEPTOS AFINES

A partir de lo anterior, podemos ahora precisar el uso de las expresiones *representaciones sociales* e *imaginarios*, que han aparecido a lo largo de este escrito. No las vamos a asumir como sinónimos, sino como categorías complementarias, que se pueden distinguir, pero no separar. En efecto, como nos recuerda Giordano (2002: 1):

Todas las disciplinas sustentan, explícita o implícitamente la cuestión de la realidad vs. representación: la cuestión de abordar un sistema imaginario está en concebir la descripción/explicación de una realidad a partir de un juego de representaciones, que se sintetizan en la noción de "visión del mundo". Este juego de representaciones, desde el punto de vista antropológico se deriva en la existencia de dos imágenes sobre el mundo y sobre los objetos/sujetos de ese mundo: una *imagen de sí mismo*, que construye la noción de *identidad* y una *imagen del otro*, que constituye la noción de *alteridad*. En este juego de representaciones, las imágenes que un grupo construye sobre otro no sólo están sujetas a contextos específicos de producción, sino que en un mismo contexto se pueden presentar como complejas y contradictorias, dado que las mismas se ubican en un *universo de sentido*. Desde los aportes de la psicología y sociología, se puede comprender este sentido que se otorga al mundo o a un grupo

como la aprehensión de ese "otro" que se organiza en *esquemas tipificadores* de esa "realidad representada" o de esa "percepción de lo real": estos esquemas son la manera en que una representación se institucionaliza socialmente.

Presentando la idea anterior, de manera esquemática, quedaría así:



Como podemos ver, en el discurso que se narra sobre los desplazados hay un entramado que lo sostiene, lo constriñe, lo limita, lo posibilita y lo construye. Dicha trama acontece en un campo de discursividad (Bourdieu, 1983), es decir, en un espacio social específico con un interjuego de agentes que ocupan posiciones específicas de poder desde las que hablan y son acogidos dichos discursos. Los juegos de los agentes son las estrategias discursivas que despliegan para hacerse oír, buscando crear vínculos de alianza y coalición con otros agentes (función relacional), para que lo que dicen sea tenido en cuenta y asumido como realidad (función textual). Es desde esta dinámica como se construyen las identidades tanto de los agentes mismos como de los otros, es decir, la visión de sí (identidad) como la de los otros (alteridad), en una dinámica que permite emerger las representaciones sociales hasta constituirse, en su conjunto, en un imaginario instituyente para esa realidad colectiva.

Además de lo anterior, también podemos observar en el esquema que representar es un fenómeno complejo que incluye no sólo imágenes sino también discursos porque

Si bien la representación es un término que desde la filosofía escolástica mantuvo una asimilación a la idea de conocimiento, esto es, a la imagen de las cosas o al significado de lo que las ideas representaban, es preciso fijar la atención hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando Schelling, Fichte y Kant dieron la pauta para involucrar al concepto como una categoría cognoscitiva que, sin renunciar a su parte ontológica, esto es, a la representación del ser de las cosas, permitía profundizar en las relaciones entre la razón, el pensamiento, la realidad y el tipo de representaciones y sistemas de representaciones que se generan en el proceso de explicación de la existencia del mundo. (Ruiz Guadalajara, 2003: 19)

En este sentido, también los discursos forman parte del orden de la representación, dado que

Las representaciones sociales se organizan narrativamente, siendo el pensamiento narrativo el que trata sobre la intención humana y la acción, así como las vicisitudes y consecuencias que marcan su curso. Mediante las narraciones es posible considerar como significativas las pertenencias grupales e institucionales que el hablante “espontáneamente” vincula a un objeto social particular. Significa a un acceso a las representaciones en concordancia con las prácticas cotidianas y sus contextos. (Rodríguez Cerda, 2003: 75)

Es por esta circunstancia narrativa por la que nuestra investigación maneja técnicas etnográficas, porque nos permite articular de manera notable discursos, imágenes, contextos, etc, con perspectivas hermenéuticas y teológicas. Como anotamos en nuestro documento de investigación (Yfantais, 2002: 6):

En el escenario social “funciona” o se realiza el lenguaje, o se ponen de manifiesto los lenguajes porque se hacen vivos. Es un escenario privilegiado para aprender a conocer cómo funcionan, cómo se formalizan y otorgan sentidos a las prácticas cotidianas, cómo revelan la experiencia humana en su estructura interna: es esta la tarea de toda actividad científica que, de algún modo, siempre es filosofía del lenguaje. Pero, aún más, es el escenario objeto de la hermenéutica o de la interpretación del devenir de las tradiciones culturales que portan los sentidos y significaciones de los múltiples lenguajes. El ejercicio de comprensión de la realidad como actividad social, entonces, pasa necesariamente por recoger las “hablas” vivas y por establecer diálogos de éstas con los discursos formales de las disciplinas científicas, indagando sus puntos de encuentro y desencuentro significativo, es decir, identificando en qué medida logran decir “algo” para quienes dialogan; en esta tarea ha aportado decisivamente la investigación cualitativa, particularmente la etnografía.

Pero, ¿qué son las representaciones sociales? Podríamos dar muchas definiciones, debido a que es una expresión que se menciona habitualmen-

te en el campo de las ciencias sociales. Pero, para nuestro caso, concreto, vamos a tomar la aproximación de Mato (2001: 133):

He definido la idea de “representaciones sociales” –de manera operativa y sin pretensiones generalizadoras– como formulaciones sintéticas de sentido, descriptibles y diferenciables, producidas por actores sociales como formas de interpretación y simbolización de aspectos clave de su experiencia social. En tanto unidades de sentido, las representaciones sociales “organizan” la percepción e interpretación de la experiencia, del mismo modo en que lo hacen por ejemplo las categorías analíticas en las formulaciones teóricas (así, en mi concepción, las categorías analíticas constituyen un cierto tipo de “representaciones”). Podemos pensar en las representaciones sociales como las palabras o imágenes “clave” dentro de los discursos de los actores sociales: son aquellas unidades que dentro de éstos condensan sentido. De este modo, orientan y otorgan sentido a las prácticas sociales que esos actores desarrollan en relación con ellas, y son modificadas a través de tales prácticas.

Tomamos esta definición por ser coherente con el esquema ya esbozado y porque tiene en cuenta la dinámica social compleja en la cual emergen las representaciones, despojándola de connotaciones metafísicas o de entidades propias que sobrepasan a los sujetos y desde las cuales éstos no pueden hacer mayor cosa para transformarlas. Sin embargo, tenemos que hacer notar que estamos hablando de representaciones sociales y no de mentalidades, aunque suelen confundirse, dada su proximidad. Como recuerda Jodelet (2003: 105):

La historia de las mentalidades y la psicología de las representaciones sociales designan a menudo sus objetos de manera similar o corresponden a funcionamientos cercanos, sobre todo en el ámbito de las ideas. En los dos casos, se habla de actitudes, maneras de pensar, marcos mentales, mecanismos intelectuales, representaciones, percepciones, imágenes, nociones, visiones, concepciones del mundo, modelos, valores, etcétera. Común también, poner el acento sobre el aspecto colectivo compartido por estos fenómenos y el medio enfocado. Pero, se diferencia en que su acento no está en el inconsciente colectivo (las representaciones), ni en visiones de largo plazo, cuasi inmutables.

Así mismo, como aparece en el diagrama antes expuesto, tampoco estamos asimilando representaciones sociales a imaginarios, pues consideramos que estos últimos engloban los anteriores, es decir, que los imaginarios sociales están conformados por conjuntos de representaciones. A este respecto asevera Pintos (1995: 8-13):

Los imaginarios sociales serían precisamente aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, y que hacen visible la invisibilidad social... Tiene que ver con las “visiones del mundo”, con los

metarrelatos, con las mitologías y las cosmologías, pero no se configura como arquetipo fundante sino como forma transitoria de expresión, como mecanismo indirecto de reproducción social, como sustancia cultural histórica. Tiene que ver también con los “estereotipos” (en cuanto que generan efectos de identificación colectiva), pero van más allá de las simples tipologías descriptivas de roles porque precisamente rompen la linealidad articulando un sentido... En cualquier caso, los imaginarios sociales tienen una función primaria que se podría definir como la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente... Pero los imaginarios sociales adquieren un grado máximo de relevancia (...) cuando llegan a formular las estrategias de intervención en las condiciones materiales de vida de los ciudadanos de una sociedad concreta. Este elemento del imaginario no sólo abarca el campo de la moral y de la política, sino que penetra todo el mundo de lo cotidiano en lo que tiene de “saber de recetas” a través de las cuales se vuelven concretas las “palabras mayores” de los discursos ideológicos.

También Castoriadis (1983) asume que lo imaginario radical está constituido por un magma de significaciones encarnados en la institución de la sociedad y que es mucho más que un montón de representaciones, porque igualmente existe un conjunto de acciones apoyadas en la imaginación-creencia en donde ciertos discursos y acciones de actores sociales pueden desplegarse como encarnando la vanguardia emergente de una época determinada y postulándose como creadores de otra institución-sociedad diferente.

LA IMAGINACIÓN RADICAL DE LA TEOLOGÍA

Es aquí, entonces, en donde el papel de la teología es de capital importancia. De acuerdo con la idea del párrafo anterior, la disciplina teológica está llamada a generar un discurso y una praxis instituyente de otra forma de imaginación radical intentando que el teólogo haga parte de un sujeto social que encarne posibilidades emergentes de cara a una institución-sociedad diferente. Y es que el Evangelio, desde su perspectiva de Reinado de Dios, lo impulsa a la generación de utopías y de nuevas imaginaciones. Como nos recuerdan Castro Hernández y García Durán (2001: 120):

Más allá de las estadísticas, matrices, mapas conceptuales, cifras, estrategias, etc., el teólogo cristiano accede a dicha realidad conceptualizada desde la postura del Evangelio. Ello permite observar en un fenómeno como el desplazamiento, a una masa creciente de personas que han abandonado sus tierras, a un grupo de hermanos víctimas de la violencia que llaman a la solidaridad. Los desplazados son ante todo hijos de Dios, personas concretas cuya realidad nos interpela y compromete. Su clamor se convierte en el clamor divino que anhela

justicia. El conocimiento, por tanto, de la realidad social del desplazado es un conocimiento que interpela y desinstala.

Y, ¿cómo no sentirse interpelado con relatos como los de John Jairo? ¿Cómo no sentir ahí un clamor de justicia, desde el oprimido, que sube hasta lo alto?

La guerra es como lo que yo viví esa noche: ir corriendo con la familia y que estén echando plomo a la casa, y que quemen lo que uno estaba ilusionando. Las noticias mostraban que a los vecinos los masacraron, al mayordomo y su familia y a los obreros, a quienes conocía porque íbamos a trabajar la tierra y porque jugábamos fútbol juntos.

La Red me acogió, pero solicité la ayuda con la Cruz Roja, y como no me conocían, y como habían matado a quienes me conocían, no me ayudó y dijo que yo no era conocido. Acá me tocó empezar de cero, porque mis cosas se quedaron allá. Acá tocó empezar con lo que nos regalaban para quienes llegamos desplazados.

Se supo que fueron las autodefensas, y llegaron diciendo que nosotros éramos colaboradores de la guerrilla. Cuando uno está en el campo y pasa un grupo y le pide agua, o lo que sea, uno debe colaborar, porque si no, lo matan. Es que días atrás había pasado la guerrilla, y nos habían pedido comida, o que les preparáramos comida. Si uno no les hacía caso, lo agredían. Eso era con todos los grupos; pasaban y el otro lo acusaba de colaborar: la guerrilla, los paras y el ejército. Un comandante del ejército nos volcó la comida, la olla del almuerzo.

Salimos a Bucaramanga, pero al verme sin apoyo, sin ayuda, sin trabajo, pasamos mucha violencia psicológica: no nos daban trabajo por ser desplazados, porque pensaban que éramos mañosos. Entonces nos vinimos para Barranca, donde conocemos más gente, y hacemos lo que nos sale (Yfantais, 2003a: 1)

Pero el asunto para la teología no es sólo quedarse en la compasión por los desgarradores testimonios de quienes sufren el desplazamiento, sino indagar las narrativas, tanto las de ellos mismos, como las de los otros actores sociales que, de una u otra manera, interactúan e inciden en la dinámica del desplazamiento forzoso y, por tanto, son portadores de unos imaginarios instituidos.

Así, por ejemplo, al tomar como base el testimonio anterior, John Jairo representa la condición de la mayoría de las personas víctimas del desplazamiento: el campesinado. Su referente de significación es el campo, desde donde sale un día huyendo o en el que queda, pero desarraigado y sin identidad. Su trama narrativa está alrededor de ese núcleo que es espacial, pero también imaginado. ¿Qué tipo de campesino es el que sufre esta dinámica? ¿Qué imaginario lo instituye socialmente? Dependiendo del actor social, así

se van construyendo una representación definida y definidora de la relación con dicho campesino. Como nos recuerda Castillejo (2000: 158):

Los discursos que no son en sí mismos políticos, en un sentido tradicional. Lo son en la medida que éstos dibujan o construyen un tipo de sujeto a través de las formas que hay para nombrarlo y representarlo... La inflexión que posibilita esto es, sencillamente, el carácter intrínsecamente político de las formas de representación. Los mecanismos discursivos permiten de una u otra manera una forma de aprehensión del otro. Nombrar, puede ser, en suma, una modalidad de control.

Y más adelante añade:

Las formas de representación del desplazado oscilan entre una forma radical de alteridad centrada en el peligro y la no familiaridad, y otra centrada en el sufrimiento. La segunda lo controla, y con la ayuda de otras ciencias sociales, lo mantiene en observancia vigilante. Ambos discursos, aunque mediados por representaciones diferentes en sus formas radicales –para el uno el otro es un tumor, para el otro un idiota incapacitado–, son complementarios en la medida en que estructuran un espacio intermedio, un lugar de transición donde metáforas y representaciones se sobreponen. En este punto (...) la intención aniquilatoria será suavizada –pero deslegitimizada del todo– por una retórica de la asistencia humanitaria. De otro lado, el discurso de la asistencia será, por las formas políticas sobre las que ha edificado las representaciones del otro, un mecanismo de control cuyos efectos, paradójicamente, guardan relación con este control no evidente. Ambos casos son, para parafrasear a Augé, dos regímenes de representación que complementarios el uno con el otro, configuran (...) “modalidades de exclusión”, en especial aquella que está centrada en la noción de *diferencia*. Administrar las representaciones es establecer los límites “cognitivos” en el espacio social. (Castillejo, 2000: 165)

¿No es este el riesgo del discurso que se hace desde la teología, que ve en el campesino desplazado un idiota incapacitado que mueve a conmiseración y caridad, consistente en brindar alimento y ropa? Y es que, como nos recuerda Salgado Araméndez (2002), el campesino es imaginado de muchas formas: por el tecnócrata, un incapaz y débil, por lo que las políticas que diseña para ellos son las de insertarlos en la lógica global dándoles microcréditos para cultivar la tierra, sin que se mire a un ser humano excluido y marginado por el Estado; el académico ve en el campesino a un ser ligado a la tierra, de manera poética, atrasado e ignorante, por lo que, sin querer, termina coincidiendo con los tecnócratas en que la solución es sacarlos del atraso en que se encuentran. Es más, hasta la guerrilla termina tejiendo una imagen parecida alrededor del campesino, al que supuestamente conoce bien, porque la lucha revolucionaria es de origen campesino.

Por ello, la teología, en un escenario como el ahora descrito, tiene el rol irrenunciable de ayudar a imaginar a un campesino desde nuevas posibilidades vitales, porque el otro es un hermano, imagen de Dios. Para ello, debe acudir a nuevas narrativas, no sacadas de la nada, sino desde las mismas voces de los campesinos que han sufrido el desplazamiento violento, sin que sea sólo la de ellos, porque también éstos están atravesados por ciertos imaginarios instituidos, sino de una manera polifónica para construir nuevas imaginaciones radicales, desde un ejercicio que es caro y nuclear tanto a la reflexión teológica como a la experiencia de fe cristiana: la memoria. Y una memoria que no le tenga miedo a encarar a la violencia porque, como nos recuerda Ricoeur (2003: 109):

Lo que debe evocarse (...) es la relación fundamental de la historia con la violencia. No se equivocaba Hobbes al afirmar que la filosofía política tiene su origen en una situación originaria en la que el temor a la muerte violenta empuja al hombre del "estado de naturaleza" a los vínculos de un pacto contractual que le garantizará, ante todo, la seguridad; por otra parte, no existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario. Lo que fue gloria para unos, fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración. Así se almacenaron en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación. Más precisamente, lo que, en la experiencia histórica pasa por paradoja, a saber, *demasiada* memoria aquí, *no suficiente* memoria allí, se deja interpretar bajo las categorías de la resistencia, de la compulsión de repetición, y finalmente se halla sometida a la prueba del difícil trabajo de rememoración. El *exceso de memoria* recuerda particularmente a la *compulsión de repetición*, de la que Freud dice que conduce a sustituir, por el paso al acto, el recuerdo verdadero por el que el presente se reconciliaría: ¡Cuántas violencias por el mundo que sirven como *acting out* "en lugar" del recuerdo! Se puede halar, si se quiere, de memoria-repetición para estas celebraciones fúnebres. Pero es para añadir enseguida que esta memoria-repetición resiste a la crítica y que la memoria-recuerdo es fundamentalmente una memoria crítica. Si esto es así, entonces la *demasiada poca* memoria incumbe a la misma reinterpretación. Lo que unos cultivan con delectación melancólica, y lo que otros rehuyen con mala conciencia, es la misma memoria-repetición. A unos les gusta perderse en ella; los otros temen ser engullidos por ella. Pero unos y otros padecen el mismo *déficit de crítica*. No acceden a lo que Freud llamaba el trabajo de rememoración.

Sin embargo, la memoria que trabaje la teología respecto a la de estos campesinos es la que posibilite la reparación y la realización de justicia, porque en el núcleo de la memoria y de la rememoración cristiana, justamente está la justicia. Al fin y al cabo, como nos recuerda Sobrino, el Resucitado es el crucificado, acto de total injusticia, que nos impulsa justamente a la

búsqueda de la justicia, para que no se repita la acción execrable cometida contra el nazareno.

Este número (...) está dedicado a la resurrección de Jesús como acontecimiento y verdad fundamental para la fe cristiana. Queremos (...) recordar otra verdad no menos fundamental para la fe: que el Resucitado no es otro que Jesús de Nazaret crucificado. No nos mueve a ello ningún *a priori* dolorista, como si no pudiera haber en la fe un momento de gozo y esperanza, ni tampoco ningún *a priori* dialéctico que fuese necesario conceptualmente para la reflexión teológica. Nos mueve más bien una doble honradez, con los relatos del Nuevo Testamento por una parte y con la realidad de millones de hombres y mujeres por otra.

Con lo primero queremos decir que es preciso recordar que el Resucitado es el crucificado, por la sencilla razón de que es verdad y de que así –y no de otra manera– se presenta la resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento. Esta verdad no es además sólo una verdad fáctica de la cual hubiera que tener noticia, como un dato más del misterio pascual, sino una verdad fundamental, en el sentido de que fundamenta la realidad de la resurrección y, de ahí, cualquier interpretación teológica de ella.

Con lo segundo queremos decir que en la humanidad actual –y ciertamente donde escribe el autor– existen muchos hombres y mujeres, pueblos enteros, que están crucificados. Esta situación mayoritaria de la humanidad hace del recuerdo del Crucificado algo connatural y exige ese recuerdo para que la resurrección de Jesús sea Buena Noticia concreta y cristiana, y no abstracta e idealista. Por otra parte, son estos crucificados de la historia los que ofrecen la óptica privilegiada para captar cristianamente la resurrección de Jesús y hacer una presentación cristiana de ella. (Sobrino, 1982: 6)

Estos campesinos despojados de su tierra, desalojados de su territorio, claman justicia y no ser olvidados de la historia, que el ejercicio anamnético se dinamice con su presencia y su existencia, porque no puede haber memoria sin justicia, tal como nos hace notar Ricoeur:

Es la justicia, la que al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, trasforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo... Lo que hay que examinar es la relación del deber de memoria con la idea de justicia. Primer elemento de respuesta: en primer lugar, es preciso recordar que, entre todas las virtudes, la de la justicia es la que, por excelencia y por constitución, se dirige hacia el otro. Se puede decir incluso que la justicia constituye el componente de alteridad de todas las virtudes que ella sustrae al corto-circuito entre sí mismo y sí mismo. El deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí.

Segundo elemento de respuesta: ha llegado el momento de hacer intervenir un concepto nuevo, el de la deuda, que es importante no remplazar por el de culpabilidad. La idea de deuda es inseparable de la de herencia. Debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos. El deber de memoria no se limita a guardar la huella material escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino

que cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están, pero que estuvieron. Pagar la deuda, diremos, pero también someter la deuda a inventario.

Tercer elemento de respuesta: entre estos otros con los que estamos endeudados, una prioridad moral corresponde a las víctimas. Todorov ponía en guardia anteriormente contra la propensión a proclamarse víctima y reclamar reparación indefinidamente. Tenía razón. La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro, distinto de nosotros. (Ricoeur, 2003: 120-121)

Nuestro papel como teólogos, diremos entonces, es el de identificar imaginarios para deconstruir aquellos de los que debemos posibilitar nuevas imaginaciones radicales, basándonos en la memoria crítica que busca la justicia y el reconocimiento del otro (el campesino que sufre el desplazamiento) y de todos los actores que, al fin y al cabo son nuestros hermanos ya que “que todo lo que hicisteis por uno de estos hermanos míos más humildes, a mí lo hicisteis” (Mt 25:40). Ello implica pensar la inclusión de este prójimo concreto en un mundo cada vez más excluyente, tendiendo a imitar la acción de Jesús, que orientó su existencia hacia los más desposeídos.

Las entrañas conmovidas dan razón de que la vida de Jesús se moviera no en el centro y desde el centro, sino desde la marginalidad, desde todos esos núcleos y personas que el afán de afirmación individual va arrojando a las cunetas de la historia. Es muy de fiar el texto en que Jesús declara que no se siente enviado más que “a las ovejas perdidas de la casa de Israel”(Mt 15,24). Y, probablemente, no debemos buscar en él una pretensión de misión universal ya desde el principio. Sin que ello obste para que luego, la explícita exclusión que hacía la religión judía ante los de fuera, le llevara a poner mil gestos de acogida hacia los paganos, en los que la iglesia primitiva encontraría fundamento para ir ella al mundo entero. Sus entrañas conmovidas pusieron una bomba de largo alcance en el corazón del particularismo judío. Y quizá nos sirvan a nosotros, en momentos en que tanto hablamos de universalismo y de “globalización”: los fatuos imperios de esta Tierra deberían saber que la globalización no consiste en cerrar las propias puertas e imponer los propios productos o la propia cultura. No puede haber verdadera globalización, si no se empieza por “globalizar la propia casa”, y por integrar a todas su ovejas perdidas, antes de pretender conquistar mundos y mercados. (González Faus: 15)

REFERENCIAS

BOURDIEU, PIERRE, *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983.

CASTILLEJO CUELLAR, ALEJANDRO, *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2000.

- CASTORIADIS, CORNELIUS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, "Definiciones en transición", en MATO, DANIEL (COMP.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Clacso, Buenos Aires, 2001, pp. 57-67.
- GIORDANO, MARIANA, *Modelo teórico-metodológico para el abordaje del discurso sobre el indígena chaqueño*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes, 2002 (documento en Acrobat)
- GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, "Memoria subversiva, memoria subyugante", en *Cuadernos Cristianisme i Justícia*, No.104, 2001.
- JODELET, DENISE, "Pensamiento social e historicidad", en *Relaciones*, 93, Vol. XXIV, Invierno 2003, pp. 98-113.
- KUNDERA, MILAN, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987.
- MATO, DANIEL, "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en MATO, DANIEL (COMP.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Clacso, Buenos Aires, 2001, pp. 127-159.
- MORIN, ÉDGAR, *El método, 4. Las ideas*, Cátedra, Madrid, 1992.
- PINTOS, JUAN-LUIS, *Los imaginarios sociales, la nueva construcción de la realidad social*, Sal Terrae, Santander, 1995.
- RICOEUR, PAUL, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- RODRÍGUEZ CERDA, OSCAR, "Las representaciones sociales. Entrelazados de la razón y la cultura", en *Relaciones*, 93, Vol. XXIV, Invierno 2003, pp. 82-95.
- RODRÍGUEZ SALAZAR, TANIA, "El debate de las representaciones sociales en la psicología social", en *Relaciones*, 93, Vol. XXIV, Invierno 2003, pp. 52-80.
- RUIZ GUADALAJARA, JUAN CARLOS, "Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural, a propósito de Chartier y el mundo como representación", en *Relaciones*, 93, Vol. XXIV, Invierno 2003, pp. 18-49.
- SALGADO ARAMÉNDEZ, CARLOS, "Los campesinos imaginados", *Cuadernos Tierra y Justicia* 6, ILSA, Bogotá, 2002.
- SOBRINO, JON, *El Resucitado es el crucificado, lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*, Sal Terrae, marzo, 1982.

YFANTAIS, *Protocolo de investigación*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003 (documento en word).

YFANTAIS, *Entrevista a John Jairo*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2003 (documento en word).