



La narrativa e historias de vida como interpelación a la praxis teológica. Aproximación a los relatos del conflicto colombiano*

Franklin Buitrago Rojas^a

Universidad Santo Tomás, Colombia

<http://orcid.org/0000-0002-1201-6128>

Johan Andrés Nieto-Bravo

Universidad Santo Tomás, Colombia

<http://orcid.org/0000-0002-8608-8511>

John Jairo Pérez-Vargas

Universidad Santo Tomás, Colombia

<http://orcid.org/0000-0001-9978-3997>

RECIBIDO: 29-09-22. APROBADO: 12-12-22

RESUMEN: La narrativa y el uso de las historias de vida como método de investigación en el campo de las ciencias sociales y humanas viene cobrando vigencia en cuanto se propicia la participación de la voz activa proveniente de los sujetos de investigación. Desde este horizonte de sentido, la investigación cualitativa realizada con métodos narrativos reconoce a los sujetos como coinvestigadores de la propia existencia. Este eclosionar metodológico permite una interpelación a los clásicos quehaceres de las ciencias, entre estas la teología, enriqueciendo los procesos de indagación y construcción de conocimiento emergentes de la ortopraxis teológica.

Desde esta problematización, el presente artículo busca hacer una aproximación a las narrativas y las historias de vida en contextos de “victimidad¹” y conflicto que se extraen del informe final de la Jurisdicción Especial para la Paz, JEP. Con ello se propicia una plataforma hermenéutica que interpela el quehacer teológico y establece líneas de acción y reflexión que inciden directamente en las praxis teológicas y eclesiales. La investigación realizada se desarrolla desde un paradigma cualitativo, asumiendo una perspectiva epistemológica hermenéutica que propicia el abordaje narrativo como una forma de constitución de sentido.

El método de análisis de los datos asumido es el de análisis de contenido y construcción de redes semánticas de sentido, apropiado con la ayuda del *software* MAXQDA. En los hallazgos investigativos se evidencia que el uso de los métodos inductivos –como la narrativa y las historias de vida– permite permear los discursos y elaboraciones teológicas, otorgando un fuerte sentido

* Artículo de reflexión.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: franklin.buitrago.op@gmail.com

¹ Esta es una categoría teórica emergente del pensamiento de Ignacio Ellacuría sobre la dimensión personal del sujeto que ha estado en condición de violencia estructural.

y perspectiva de realidad. La relación entre la teología y la narrativa procura la articulación entre la revelación del Dios que salva narrándose y los sujetos que insertan su narrativa en el amplio relato de la salvación.

PALABRAS CLAVE: Narrativas; historias de vida; victimidad; praxis; teología; conflicto.

*Narrative and Life Stories as a Challenge to Theological Praxis.
An Approach to Stories of the Colombian Conflict*

ABSTRACT: Narratives and life stories have become more relevant as research methods in the field of Social and Human Sciences while promoting the participation of the active voices coming from the research subjects themselves. Qualitative research carried out by narrative methods recognizes the subjects as researchers of their existence. This methodological approach interpellates the classic tasks of sciences, including Theology, enriching the processes of inquiry and construction of knowledge emerging from theological orthopraxis.

This article analyzes narratives and life stories of victims in context conflict, extracted from the final report of the Special Jurisdiction for Peace (JEP). A hermeneutic basis is proposed to question theological reflection and establishes guidelines for theological and ecclesial praxis. The research developed from a qualitative paradigm follows a hermeneutic epistemological perspective, employing the narrative approach as a way of constituting meaning.

The method for data analysis is the analysis of content and construction of semantic networks using the MAXQDA software. In research, it is evident that using inductive methods such as narrative and life stories permeates theological discourses and elaborations, granting a sense and perspective of reality. The relationship between Theology and narratives provides an articulation between the revelation of God, who saves by narrating Himself, and the subjects, who insert their narratives into the broad story of salvation.

KEY WORDS: Narratives; life stories; victimhood; praxis; Theology; conflict.

CÓMO CITAR:

Buitrago Rojas, Franklin; Nieto-Bravo, Johan; y Pérez-Vargas, John Jairo. “La narrativa e historias de vida como interpelación a la praxis teológica. Aproximación a los relatos del conflicto colombiano”. *Theologica Xaveriana* vol. 73 (2023): 1-30. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.nhvipt>

Introducción

“Narratividad” es un escenario epistemológico desde el cual se constituye la identidad del sujeto. En el campo de la teología es comprendida como una praxis que suscita la interlocución entre el pueblo de Dios y la revelación; esto permite tejer una trama de sentido entre el Dios que se narra y el ser humano que responde desde el relato de la fe. Esta práctica teológica tiene una perlocución, en cuanto la economía de la salvación habla de la participación de Dios en la historia y de su transformación, propiciando una respuesta vinculante de la humanidad al adquirir un rol activo en la redención.

El saber enunciado desde la narratividad rompe los paradigmas mecanicistas de una teología especulativa que pretende explicar la historia del sufrimiento humano a partir de la deducción teórica, silenciando con ello la voz de los sujetos mismos. La conciencia de victimidad emerge de una interlocución narrativa entre el Dios que se comunica como Palabra encarnada y el sujeto que responde desde el relato constituyente de su propia identidad.

Desde esta perspectiva, el testimonio de fe narrado es un lugar teológico desde el cual se relata la vida cristiana y comprenden los contextos sociales. De manera especial este escenario posibilita el reconocimiento de la victimidad como enunciación kerigmática de la Pascua e itinerario de salvación que reclama justicia social al ser parte constitutiva de la realización del Reino.

De esta manera, la praxis narrativa permite a la teología aproximarse a las víctimas y sus memorias desde una hermenéutica resiliente y comprometida con la transformación. La esperanza se consolida como fruto de la resurrección que necesariamente está vinculado al escándalo de la cruz; esta se ha narrado en las fuentes de la revelación y hoy se sigue comunicando por medio de la voz de los sujetos sufrientes, quienes son un evocador grito de la pasión del Señor que resuena en la historia.

La presente investigación teológica se ha aproximado a las narrativas de las víctimas del conflicto colombiano, con el objetivo de estructurar perspectivas de análisis que problematizan la epistemología propia de los estudios narrativos y el quehacer teológico en contextos de conflicto. Desde este horizonte de sentido se ha propiciado establecer un escenario de análisis sobre la victimidad que parte de las voces de los sujetos recogidas en el Informe de la Comisión de la Verdad y entran en diálogo con la reflexión teológica. Esto se ha desarrollado a partir de una investigación cualitativa que asume la hermenéutica como perspectiva epistemológica que se aproxima a relatos documentados del conflicto colombiano.

Los relatos son tomados de las diversas realidades de violencia y conflicto que ha atravesado Colombia, donde el gobierno del presidente Juan Manuel Santos adelantó

un periodo de diálogos con combatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, que contó con diversas etapas, para las que inicialmente se propuso abordar cinco puntos, a saber: “(1) Política de desarrollo agrario integral; (2) participación política; 3) fin del conflicto; 4) solución al problema de las drogas ilícitas; 5) víctimas y verdad”².

En el marco de estos diálogos y posterior a la firma del acuerdo de paz, en 2016, se constituyó la Jurisdicción Especial para la Paz, JEP, en virtud del Acto Legislativo 01 de 2017, que especifica que dicha Jurisdicción tiene como objetivos los siguientes:

...satisfacer el derecho de las víctimas a la justicia; ofrecer verdad a la sociedad colombiana; proteger los derechos de las víctimas; contribuir al logro de una paz estable y duradera; y adoptar decisiones que otorguen plena seguridad jurídica a quienes participaron de manera directa o indirecta en el conflicto armado interno mediante la comisión de las mencionadas conductas.³

La apuesta por el esclarecimiento de la verdad como parte constitutiva de la reparación y no repetición permitió que las víctimas del conflicto pudieran narrar los horrores de la guerra. Con ello se articularon las vivencias en el marco de una secuencia narrativa que proporciona estructuras de sentido vinculantes con la experiencia religiosa. De esta manera, la narración vital del creyente entra en interlocución con una teología que asume el lenguaje narrativo como plataforma de praxis reflexiva contracultural, donde emergen categorías como justicia, esperanza y paz; estas pueden ser abordadas desde una proximidad con el Dios que acoge a las víctimas, quienes realizan un tránsito del calvario al *εγερω* pascual, en donde la dignidad del sujeto se levanta a la altura del corazón de Cristo.

Las narrativas y la historia de vida como instrumento de elaboraciones teológicas

La revitalización de la narratividad se consolida como respuesta a la incidencia del positivismo lógico proveniente del racionalismo instrumental, en cuanto ofrece una nueva praxis a las ciencias humanas y sociales, desde la cual se interrelaciona el relato y la temporalidad como dos pilares constitutivos de la identidad del sujeto⁴. La teología

² Pino y Castaño, “Estudios sobre opinión pública y proceso de paz entre el Estado Colombiano y las Farc-EP”, 28.

³ Congreso de la República, Acto Legislativo 01 de 2017, “por medio del cual se crea un título de disposiciones transitorias de la Constitución para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera y se dictan otras disposiciones”, Art. 5.

⁴ Ricoeur, *Tiempo y narración*, 155.

asume la praxis narrativa como una ruta de acceso a la subjetividad que por una parte posibilita la autocomprensión⁵, y por la otra, estructura un horizonte ético sobre el actuar del sujeto que se narra⁶.

La práctica narrativa presente en el quehacer teológico se constituye en plataforma desde la cual se genera una tensión entre el sujeto cognoscente y la revelación conocida⁷; de esta manera se teje una trama narrativa entre el Verbo revelado, la metacognición y la experiencia vital del pueblo de Dios. El reto trazado para el teólogo, en *Gaudim et spes*, consiste en que aquel tenga la capacidad de comunicar la revelación a los hombres de su época, a fin de alcanzar un pleno conocimiento de la fe desde la diversidad de ramas del saber⁸.

Definir una teología narrativa es un ejercicio complejo, en cuanto su campo de impacto se ha dado en los diferentes ámbitos teológicos: moral, sistemático, bíblico y espiritual⁹. Por tal motivo, no puede ser vista como tratado, sino como práctica transversal que proporciona una plataforma hermenéutica y argumentativa a la reflexión-acción de la teología misma.

La comprensión de la práctica teológica requiere un ejercicio de tránsito permanente entre el hacer, el reflexionar y la transformación, tanto del sujeto como del conocimiento que se construye. Estos estadios posibilitan que la narrativa asuma una estructura dinámica, pues “se asocia a la reflexión teológica, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la ‘naturaleza del relato’. De allí que existe una ‘necesidad de narrar la salvación’ (aspecto informativo del relato), y de narrar en vista de la salvación (aspecto performativo)”¹⁰.

La narrativa tiene entonces tres momentos de constitución que pueden ser abordados desde Austin como los componentes de la acción en el discurso. El primero es la locución donde se expresa el relato tal cual es de manera oral, gráfica o escrita; en este se devela el contenido narrado a los sentidos del receptor. En segundo lugar se encuentra la ilocución, que contiene la intencionalidad escondida tras el relato. Finalmente, la perlocución, entendida como el efecto generado en los sujetos, el contexto y el conocimiento que participan de la trama narrativa¹¹.

⁵ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, xxviii.

⁶ MacIntyre, *Tras la virtud*, 254.

⁷ Ellingsen. *The Integrity of Biblical Narrative. Story in Theology and Proclamation*, 54.

⁸ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)” 62.

⁹ Navone, “Narrative Theology and its Uses: A Survey”, 222.

¹⁰ Pontificia Comisión Bíblica, “L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)” I, B. 2.

¹¹ Austin, *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University*, 80.

Toda narrativa que afecta la existencia de un sujeto contiene una invitación a la praxis, es decir, a la acción frente al relato¹². De esta manera, la narrativa de la revelación habla de la proximidad del Reino de Dios en medio de la historia del hombre, la cual se ve irremediabilmente transformada, pues “las parábolas de Jesús sobre el Reino de Dios son los acontecimientos donde el núcleo debe ‘inflamarse’ en el mismo que escucha. Finalmente, es donde el discurso se transforma en concreto para el que escucha”¹³.

La acción narrativa genera una interlocución entre el acontecimiento revelado y el sujeto que lo recibe. De esta manera se consolida un sistema de relación en el cual Dios salva narrándose al hombre y este último constituye su identidad a partir del relato de fe que es respuesta a la salvación. Por lo anterior se comprende que “Dios viene en el lenguaje. ¡Viene en la Palabra!”¹⁴ y que la respuesta del hombre desde la conciencia de su historicidad se traduce en actos concretos de fe, pues nunca ha estado el hombre más cerca de su propia identidad que cuando Dios mismo se ha hecho enteramente humano.

La narrativa es entonces un escenario en donde se gesta la economía de la salvación; allí Dios se hace partícipe de la historia y posibilita su transformación, no por un acto exógeno y milagroso, sino por la praxis de los sujetos que tejen la historia misma y por ende se hacen sujetos activos de la redención.

Existe entonces una inteligencia en la historia que se expresa por medio de la verdad narrativa que hace experimentable lo que Dios revela¹⁵, donde el acontecer de los hechos pone en las manos de la humanidad el protagonismo para involucrarse existencialmente frente al devenir del tiempo con la certeza de una verdad que habla y un potencial crítico que proporciona una plataforma para la propia libertad.

Desde este horizonte de sentido, la narrativa como praxis teológica ofrece un concepto de verdad que nace en la concreción personal y rompe con ello los paradigmas positivistas que hablan de verdades mecánicas y abstractas. La incidencia perlocutiva del oficio teológico es la de articular la relación entre salvación e historia, al generar una trama narrativa en la que el relato de la revelación hable al devenir del sujeto. De allí

¹² Weinrich, *Teología narrativa*, 213.

¹³ Jünger, “Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als & itrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie”, 112.

¹⁴ *Ibid.*, 114.

¹⁵ Jünger, *Dieu, mystère du monde: fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme II*, 136.

que Metz afirme que la teología sistemática debe problematizar la relación diferencial entre la salvación y la vida histórica, la cual expresa una independencia no excluyente¹⁶.

El reto se encuentra en romper la dicotomía entre teología como argumentación y narrativa como predicación. Esta ha generado una dialéctica netamente especulativa que pretende explicar la historia humana del sufrimiento desde las categorías de la salvación; sin embargo, para Metz surge el siguiente interrogante: “¿Estará la teología sustrayendo de antemano el hombre al sufrimiento de la no identidad propio de la existencia histórica?”¹⁷

Se trata entonces de estructurar una propuesta de lectura que trascienda la mirada especulativa “en cuanto los relatos de conversión y éxodo no son mero ropaje dramático de una teología pura preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta teología”¹⁸.

Desde el punto de vista de la teología moderna, tanto protestante como católica¹⁹, se reevalúa la comprensión clásica de Dios como impassible, necesaria en su momento para situar al Dios cristiano frente a los dioses paganos²⁰. Para este pensamiento existe una implicación entre el sufrimiento humano y la teodicea trinitaria, la cual no puede ser planteada desde la fe de un Dios teísta que origina y se aleja de lo originado; por el contrario, su fundamentación se encuentra en la revelación trinitaria que se implica en el sufrimiento²¹. De allí que, para estos teóricos, sea una sola la historia de salvación y la historia del sufrimiento humano²².

Frente a esta postura que acentúa la teología especulativa surge la necesidad de generar una separación no excluyente entre la historia de la salvación y la historia humana del sufrimiento, “pues ello conduciría o bien a una eternización del sufrimiento en Dios, de tipo gnóstico dualista, o a una interpretación que reduciría la realidad del sufrimiento a su concepto”²³; por ello, el centro de la discusión gira alrededor de la forma como se expresa tanto la salvación como el complejo mundo de la historia de los sujetos sufrientes.

¹⁶ Metz, “Breve apología a la narración”, 227.

¹⁷ *Ibid.*, 231.

¹⁸ Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, 66.

¹⁹ Von Balthasar, *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, 40.

²⁰ Gavriyunk, *The Suffering of the Impassible God*, 29.

²¹ Thiede, *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, 56.

²² Moltman, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. Verdad e imagen*, 15.

²³ Metz, “Breve apología a la narración”, 233.

Desde tal perspectiva es necesaria la emergencia de dos relatos correlacionales pero autónomos: por un lado, la narrativa de la salvación de Cristo que trasciende el discurso especulativo; por el otro, la narración de la historia sufriente de la humanidad que parte de la no-identidad²⁴ y transita hacia la constitución de la identidad narrativa.

La praxis teológica narrativa permite la consolidación de una trama. Allí, tanto los relatos de la revelación como de los sujetos que transitan en la historia pueden generar interlocuciones reales al superar los monólogos interpretativos y abrir la puerta a la constitución de una identidad. Así se pone de manifiesto la salvación de Dios en la historia del hombre, sin que este último se vea reducido en lo que le es propio, la conciencia de su victimidad.

Se consolidan dos lugares de desarrollo propios en el abordaje investigativo: por un lado, el testimonio narrativo y por el otro la historia de vida. Ambos responden a intencionalidades diferenciales, para ser puestas al servicio de un mismo fin, que es la constitución de sentido y saber.

El testimonio narrativo encuentra su centralidad en el sujeto que se relata y asume la primera persona sin ningún condicionamiento exógeno²⁵. De esta manera toma una relevancia política que empodera al propiciar resiliencia y transformación. Por su parte, la historia de vida se narra como progresión dialógica de distintos actores, con la característica central de que esta no se encuentra cerrada, sino tiene una apertura permanente y orgánica²⁶, en cuanto posee –igual que el sujeto y su desarrollo humano– una vitalidad que se abre a la trascendencia.

El aporte de las narraciones de las víctimas a la elaboración teológica

Desde los primeros tiempos del cristianismo, el anuncio del kerigma se encuentra unido al testimonio de fe expresado por los creyentes a partir de su propia experiencia de vida. El kerigma cristiano tiene una dinámica narrativa y, muchas veces, autobiográfica. Al contar su propia historia de vida, el creyente evoca una alteridad que da coherencia y sentido a su narración. Por eso, el testimonio de fe de los creyentes puede considerarse como un lugar teologal donde Dios se hace presente en su comunicación histórica a los seres humanos.

Piénsese, por ejemplo, en el género literario de vidas de santos, tan importante en la tradición eclesial. La experiencia de fe vivida por aquellos cristianos considerados

²⁴ *Ibíd.*, 232.

²⁵ Nieto-Bravo, *Desarrollo con rostro humano desde las prácticas educativas populares*, 38.

²⁶ Ferratori, “Las historias de vida como método”, 106.

ejemplares, y narrada por ellos mismos o por sus hagiógrafos, ha servido de base, por ejemplo, para la elaboración de la teología espiritual.

Teólogos contemporáneos como Christoph Theobald²⁷ y Étienne Grieu²⁸ consideran que la reflexión teológica actual debe servirse más ampliamente de los relatos de vida y de los testimonios de fe de los creyentes (no solo de los declarados santos), para comprender y analizar las condiciones y dinámicas en las que se desarrolla la vida cristiana en el mundo. Los testimonios de los creyentes, en variados contextos y situaciones, revisten interés para la reflexión teológica sistemática, moral o pastoral. Dichos testimonios tienen una fuerza expresiva que no posee formulaciones más teóricas de la fe.

Muchas veces, las personas expresan mejor sus convicciones y valores fundamentales al relatar sus experiencias vitales que al formular sus creencias en enunciados doctrinales²⁹. En los relatos de vida de los creyentes se expresan dimensiones fundamentales de la vida de fe, tales como su manera de comprender la realidad y la presencia de Dios en medio de ella, los valores que guían sus tomas de decisiones o los referentes de sentido que orientan sus maneras de actuar y de entrar en relación.

Étienne Grieu, uno de los pioneros en el uso de relatos autobiográficos en la teología, sostiene que los métodos narrativos pueden servir al teólogo como medio eficaz para acceder a los contextos humanos donde se quiere anunciar el Evangelio. Ejemplo de esto son varias investigaciones teológicas desarrolladas sobre el mundo de los jóvenes³⁰, el Pentecostalismo como manifestación religiosa en medios populares³¹, o el itinerario de vida cristiana de personas comprometidas activamente en comunidades eclesiales³².

En el contexto colombiano pueden señalarse algunos trabajos teológicos elaborados a partir de relatos de vida de personas en situaciones de victimidad como,

²⁷ Theobald, *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*, 589-600.

²⁸ Grieu, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, 41-58.

²⁹ *Ibid.*, 17-18.

³⁰ Routhier, *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*, 10-12; Lefebvre, *Cultures et spiritualités des jeunes*, 9.

³¹ Grieu, "L'essor des Eglises évangéliques, un révélateur", 480-488.

³² Grieu, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, 15-17.

por ejemplo, testimonios de maternidad en niñas habitantes de calle³³, víctimas de desplazamiento forzado³⁴ y comunidades en contextos de conflicto armado³⁵.

Todos estos trabajos, a la vez que exploran la experiencia de fe de los creyentes en contextos particulares, también buscan promover y orientar la acción pastoral en tales contextos. Luiggi Pellegrino propone el uso de las historias de vida como recurso en la implementación del método ver-juzgar-actuar en la planificación pastoral³⁶. También Grieu afirma que el análisis de relatos de vida resulta útil en la formación de agentes pastorales porque invita a una “variación imaginativa” a partir del testimonio de quienes han hecho un camino maduro en la fe. En estos cristianos se revelan “la vías por las cuales el Evangelio llega hasta nuestros contemporáneos y los pone en camino”³⁷.

En las narrativas y relatos de vida que resultan más afines al quehacer teológico están las de los marginados y las víctimas. La “opción por los pobres”³⁸, como ha sido denominada de manera clásica por las teologías de la liberación, ocupa un lugar central en la trama de la narrativa bíblica donde se revela el Dios de Jesucristo. Por ello, para el anuncio del kerigma cristiano, el testimonio de quienes –desde la condición de ser víctimas comprenden su experiencia desde la cruz y la resurrección– tiene un valor central y paradigmático.

Cabe reconocer que la palabra *víctima* puede referirse a multitud de situaciones y experiencias humanas. Ella tiene un campo semántico tan amplio como las situaciones de sufrimiento y marginalidad presentes en nuestras sociedades³⁹. No es lo mismo ser víctima de una guerra que ser víctima de matoneo escolar o de abuso sexual. El significado de la condición de víctima cobra sentido en contextos histórico-culturales específicos y responde a historias de vida particulares. Las víctimas desarrollan nuevas formas de estar en la realidad a partir de percibirse como sujetos afectados por una

³³ Machuca, “Una construcción de teología narrativa desde la experiencia de maternidad en las niñas de la calle”, 17-34.

³⁴ Buitrago, *La acción de Dios frente al sufrimiento humano*, 63-74.

³⁵ Arango Alzate; Ariza Collante; Moya Prieto; y Prieto Ruiz, “Reconstrucción de comunidades en contextos de conflicto armado: líneas teológico-pastorales en perspectiva no violenta”, 331-367.

³⁶ Pellegrino, “Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar”, 113-133.

³⁷ Grieu, “Una teología práctica a partir de relatos de vida”, 20-25.

³⁸ Gutiérrez, *Pobres y opción fundamental. *Mysterium liberationis**, 303-322.

³⁹ Para ver la amplitud semántica de la palabra “víctima” y su correspondiente uso en teología, se puede ver la obra colectiva de Angulo, *Teología desde las víctimas*, 9-15.

historia de sufrimiento. Al tiempo, “la identidad [de la víctima] no es estática; antes bien, es dinámica y abierta en el marco estructural de su realidad histórica”⁴⁰.

Reconocerse como víctima implica entonces una autoidentificación que es dinámica. Las víctimas se reconocen como tales y, desde dicha condición, reclaman justicia y reparación. Por esta razón, el relato de lo que han padecido es tan importante para ellas. A partir de la propia narrativa cobra sentido la condición de *víctima* que, eventualmente, puede llegar a ser asumida como un elemento de la identidad de la persona. Con frecuencia, a partir del relato, la víctima crea lazos de empatía y apoyo con otros que han sido víctimas de situaciones semejantes.

En algunos casos, la condición de víctima puede ser afirmada públicamente en un reclamo reivindicatorio (como en un proceso judicial), pero en muchos otros puede ser llevada en silencio por miedo a la estigmatización y al rechazo. Los esfuerzos de recuperación de la memoria histórica en Colombia, en el marco de un proceso de paz, responden a esta necesidad sentida por las víctimas de una visibilidad donde puedan expresar sus relatos, con miras a una reparación y reconstrucción del tejido social⁴¹.

A fin de comprender esto en un sentido pragmático y concreto se propone en la tercera sección de este artículo una referencia de modo particular a las víctimas del conflicto armado colombiano, desde los testimonios y relatos recogidos por el *Informe final* de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, dado a conocer en junio de 2022.

Este documento, que recoge la dolorosa historia de la violencia en Colombia, es un elemento fundamental para comprender la realidad del país y proyectar vías alternativas de construcción de sociedad. El *Informe* recoge los relatos de actores y víctimas del conflicto, lo que lo hace de fácil acceso para muchas otras personas que han sido afectadas en diversa medida por situaciones similares de conflicto armado y violencia. De este modo, la vida “presentada bajo su forma narrativa permite a los lectores proyectar su propio mundo interior, sus preguntas y búsquedas de sentido”⁴².

El filósofo Charles Taylor afirma que los relatos pueden constituirse en horizontes de sentido en los que oyentes y lectores pueden situarse a sí mismos⁴³. Esto es, quizás, aún más verdadero para los relatos de las víctimas. Ello explicaría, por ejemplo, la popularidad que tienen en el mundo editorial y cinematográfico las narraciones

⁴⁰ Santamaría-Rodríguez, “La victimidad como ‘lugar teológico’. Apropriación teologal desde Ignacio Ellacuría”, 5.

⁴¹ Comisión de la Verdad, *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 2: *Hallazgos y recomendaciones*, 23-27.

⁴² Grieu, “Méthodes biographiques et théologie pratique”, 125-143.

⁴³ Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, 79-85.

de víctimas de catástrofes como las grandes guerras del siglo pasado, los campos de concentración, los genocidios, las migraciones forzadas, entre otros. En las narraciones de las víctimas se encuentran con frecuencia tanto sus preguntas desgarradoras ante el sinsentido de la violencia y de la muerte, como su esfuerzo por hallar una lógica que brinde un mínimo de coherencia a experiencias tan abrumadoras y contradictorias. Muchas veces las historias de vida de los sobrevivientes se convierten en fuente de resiliencia para otras personas que afrontan situaciones semejantes.

Entre los elementos expresados por los relatos de las víctimas aparecen con frecuencia sus convicciones y cuestionamientos de carácter religioso. Como explica Edward Schillebeeckx, la pregunta por el fundamento último de la existencia aparece de modo más evidente cuando las personas se ven confrontadas a experiencias límite: aquellas que amenazan la propia supervivencia o el entorno habitual, aquellas donde la realidad opone resistencia al sujeto. Las experiencias de “crucifixión”, en las que lo humano se ve amenazado, exigen del hombre una nueva integración de su experiencia⁴⁴.

Se perfilan, de este modo, las claves desde las que una teología cristiana puede escuchar e interpretar los relatos de las víctimas del conflicto armado. En su cristología desde las víctimas, Jon Sobrino propone unos principios hermenéuticos para una teología cristiana desde las víctimas⁴⁵. Dichos principios se basan en el testimonio de la fe bíblica que permite esperar el triunfo de la vida sobre la muerte. La fe abre la posibilidad de una comunión con Dios más allá de la muerte y permite certeza del triunfo escatológico de ese mismo Dios sobre la injusticia.

La fe en la resurrección invita, además, a dar un paso más allá del escándalo suscitado por la experiencia de la cruz, para buscar rehacer la esperanza de las víctimas en el presente. Interpretar los relatos de las víctimas desde estos principios hermenéuticos cristianos permite que las afirmaciones cristológicas y soteriológicas no permanezcan en un plano metafísico y ahistórico sino que, por el contrario, se hagan concretas en la vida de los creyentes y susciten praxis solidarias⁴⁶.

El testimonio de fe de las víctimas brinda a la fe cristiana mayor pertinencia y sentido liberador. El teólogo no puede olvidar que vive en un mundo donde millones de personas se reconocen como víctimas y se sienten abandonadas y olvidadas, no solo por los que detentan el poder político o económico, sino abandonadas incluso por Dios. En su célebre obra, *El Dios crucificado*, Jürgen Moltmann recuerda que el Crucificado, con su grito hacia Dios, *lama sabactani* (;Por qué me has abandonado?)

⁴⁴ Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, 62-63.

⁴⁵ Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 59.

⁴⁶ *Ibid.*, 59-85.

es precisamente el que puede hacerse cercano a las víctimas en su dolor de sentirse abandonadas por Dios⁴⁷. En este mismo sentido, Guido Vergauwen afirma que “el relato [cristiano] cuenta el recuerdo peligroso de la muerte y de la resurrección de Jesús como una promesa hecha a los vivos y a los muertos, como fundamento de nuestra esperanza”⁴⁸.

Elaborar una reflexión desde los relatos de las víctimas implica para la teología una *opción por los pobres, por los pueblos crucificados*, es decir, asumir “un lugar, un desde dónde y un hacia dónde, un para qué y un para quién”; una “perspectiva parcial, concreta e interesada: las víctimas de este mundo”⁴⁹. En su trabajo teológico, Jon Sobrino recoge la propuesta de Ignacio Ellacuría al referirse a los pobres como un “lugar teológico”⁵⁰ particularmente apto para la vivencia de la fe en Jesús y su seguimiento; un lugar apto, en consecuencia, para la reflexión teológica que busca la contemplación de la presencia de Dios en la historia a partir del signo de los tiempos concretos que son los pobres⁵¹.

Johann Metz también ha explorado las relaciones entre la teología narrativa y los relatos de las víctimas, a los que él llama “memoria provocadora” de la pasión del Señor. Afirma que una teología política debe tener tres categorías de base: el recuerdo, la narración y la solidaridad. Así mismo, Metz señala que el *Logos* de la cruz y de la resurrección tiene en sí una estructura narrativa. Esa estructura invita continuamente a traer a la memoria los terrores pasados y las esperanzas pasadas, ya que “en los hechos personales que reviven en la memoria individual se insinúan las angustias y anhelos de la humanidad, lo general en lo particular”⁵².

Para el cristiano, los relatos de las víctimas de nuestro tiempo deben ser leídos desde ese *Logos* cristiano designado por la cruz y la resurrección, en el cual cobran sentido tanto los terrores y las angustias como las esperanzas y los anhelos.

El interés por la memoria en la teología política también está unido, en la teología de Metz, a la pregunta por la justicia; si la historia la escriben los vencedores

⁴⁷ Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. Verdad e imagen*, 313.

⁴⁸ Vergauwen, “Revelación y narración”, 597.

⁴⁹ Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 15.

⁵⁰ Ellacuría, *Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina*, 150.

⁵¹ En este sentido, se puede profundizar la reflexión en torno a la categoría “victimidad” en Ignacio Ellacuría desarrollada por Santamaría-Rodríguez, “La victimidad como ‘lugar teológico’. Apropiación teológica desde Ignacio Ellacuría”, 482.

⁵² Metz, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, 191.

y los poderosos, una teología que hace opción por los pobres debe escuchar a aquellos cuya voz generalmente no es escuchada⁵³. Las víctimas de nuestro mundo tienen, por su propia experiencia, una autoridad que debe ser oída. Ellas manifiestan el “recuerdo peligroso” del sufrimiento de nuestro mundo. En un ambiente de amnesia cultural frente al sufrimiento, por parte de la historia oficial escrita por los vencedores, las víctimas muestran la “no-identidad del mundo”. Por eso, el “recuerdo peligroso” que las víctimas mantienen vivo nos previene frente a toda justificación del sufrimiento.

El teólogo norteamericano David Tracy reconoce que la opción por los pobres no solo implica reflexionar sobre ellos o sobre las causas de su situación sino escuchar lo que los pobres tienen para decirnos. Las voces de los pobres deben ser escuchadas, en primer lugar, “por diferentes que sean e incluso desprovistas de urbanidad deben ser escuchadas [...] Gracias a sus interpretaciones y a sus acciones, nosotros podemos leer los textos de la Escritura con una mirada nueva y liberarnos así de nuestras interpretaciones idealistas”⁵⁴.

Digamos finalmente que –como reconoce Metz– asumir la perspectiva de las víctimas no siempre es fácil para quienes no tienen la condición de víctimas. Tal es el caso de muchos de los teólogos profesionales y pastores. Por eso, el objetivo del teólogo profesional al escuchar los relatos de las víctimas es más bien buscar un *entrelazamiento de horizontes* “entre la fe de las víctimas, campesinos, hombres y mujeres sencillos, y la de líderes religiosos, pastores y pensadores más estudiados”⁵⁵.

Acercarse a la experiencia de las víctimas reclama del teólogo el respeto de quien pisa un terreno sagrado donde los recursos de la teorización son limitados y donde la verdad sale al paso bajo los aspectos más dolorosos y contradictorios de la realidad humana. En esto, precisamente, los relatos de las víctimas nos acercan de nuevo al escándalo de la cruz desde el que la resurrección cobra su sentido más auténtico.

Narrativa de las víctimas desde las historias de vida del conflicto colombiano

Bajo la fundamentación teórica de los anteriores apartados, el presente busca hacer una aproximación que permita evidenciar concreciones en torno de la praxis teológica en la escucha atenta y analítica de los relatos de víctimas del conflicto colombiano. Con ello se ofrecen perspectivas de análisis que evidencian la concretización de las metateorías y epistemes en torno de la narratividad y la victimidad, y de esa manera,

⁵³ Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 12.

⁵⁴ Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 104.

⁵⁵ Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, 20.

opciones de análisis y prospectivas de acción y reflexión que contribuyen al quehacer teológico remitido a contextos de conflicto.

Para eso se propone una aproximación a narrativas constituidas por víctimas que se sustraen del *Informe final* de la Comisión de la Verdad. Este consta de once volúmenes, en los que se busca reconstruir la verdad subyacente a los eventos de conflicto y violencia desde diversas perspectivas y enfoques. De manera particular se propone situar un análisis de contenido que versa en el volumen titulado *Cuando los pájaros no cantaban*⁵⁶, el cual responde a un ejercicio testimonial del conflicto armado; su pretensión es la de visibilizar las voces de los que fueron víctimas, como una manera de reconocer sentimientos, experiencias, lugares y tiempos que subyacen al conflicto.

Se selecciona este volumen pues su contenido narrativo es alto y permite dar cuenta de rasgos propios de análisis teológico que se pueden apreciar desde una serie de recurrencias y códigos. Bajo los mismos se puede percibir cómo la teología está en la posibilidad de aprovechar y nutrirse de los insumos narrativos en procura de sus desarrollos, para proponer así uno que transite por elaboraciones inductivas⁵⁷. Es de aclarar que este apartado enuncia algunos de los elementos y traza con ello perspectivas y posibilidades de acción y reflexión que se podrán profundizar de manera detallada en otra oportunidad.

A nivel metodológico se debe indicar que la propuesta de este tercer acápite está amparada en el paradigma cualitativo que sitúa posibilidades de comprensión de los fenómenos desde abordajes expresados en torno de las cualidades que se evidencian en rasgos de análisis social⁵⁸. La estrategia empleada es la del análisis de contenido, que busca decantar las tramas discursivas tejidas en torno de documentos, para obtener objetividad y sistematización de los datos que se pueden identificar en el texto por medio de frecuencias y recurrencias⁵⁹.

Desde esta perspectiva se hace una selección de códigos que sugieren realidades que aportan insumos a los clásicos discursos y acciones del quehacer teológico. Con esto se propone una perspectiva interpeladora que invite a los lectores a seguir ahondando en las voces de los individuos desde una perspectiva que decante sus representaciones sociales, entendidas como los modos de vivir y comprender una

⁵⁶ Comisión de la Verdad, *Hay futuro si hay verdad. Informe final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 6: *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Tomo testimonial*, 31.

⁵⁷ Palafox, "Propuesta metodológica en la teología pastoral", 3.

⁵⁸ Maxwell, *Diseño de investigación cualitativa*, 14-17.

⁵⁹ Noguero, "El análisis de contenido como método de investigación", 173.

realidad⁶⁰; así mismo, que les muestra lo sugerente que termina siendo una narrativa para el encaminamiento de acciones de orden pastoral, eclesial y teológica⁶¹, que da respuestas y acompañamiento al mundo, para seguir la invitación conciliar de leer los signos de los tiempos⁶².

Los códigos son seleccionados con el uso de *software* por medio del programa maxqda, en el que se identifican las recurrencias y relaciones que se tejen entre las tramas narrativas⁶³. Para ello se toman palabras que emergen de la narración y permiten configurar los códigos que se seleccionan en torno de su relación con ejes de reflexión teológicos y se ordenan en torno de sus recurrencias. De manera posterior se genera un análisis gráfico denominado *cluster* que da cuenta de las agrupaciones en torno de afinidades semánticas. Con ello se evidencian focos de relación que permiten interpretar los sentidos y usos de los códigos en la narración, y así sustentar ejes de reflexión que pueden interpelar la labor teológica.

Aclarado lo anterior, a continuación se presentan los códigos de análisis seleccionados y su recurrencia en el texto:

TABLA 1. CÓDIGOS ANALIZADOS Y RECURRENCIAS

CÓDIGO	RECURRENCIA
Vida	520
Sentir	409
Dios	180
Paz	173
Gracias	67
Espíritu	62
Iglesia	46
Esperanza	34
Justicia	28
Espiritual	27
Testimonio	22
Oración	21

⁶⁰ Escobar Mejía; Quintero Torres; y Moncada Guzmán, “Fenomenología y representaciones sociales como método investigativo para la comprensión teológica de la espiritualidad”, 6-10.

⁶¹ Pérez-Vargas y Nieto-Bravo, “La narrativa como método de investigación teológica en una epistemología hermenéutica”, 15.

⁶² Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)” 44.

⁶³ Nieto-Bravo y Pérez-Vargas, *Investigación narrativa en educación: reflexiones metodológicas*, 133-178.

Virgen	20
Biblia	15
Cristiano	13
Sacerdote	12
Misa	11
Bendecir	11
Símbolo	10

Fuente: Elaboración de los autores.

A partir de los códigos seleccionados se presentan a continuación las relaciones que se dan en torno de su proximidad, reflejando de manera visual los énfasis y tejidos que se generan en el discurso⁶⁴.

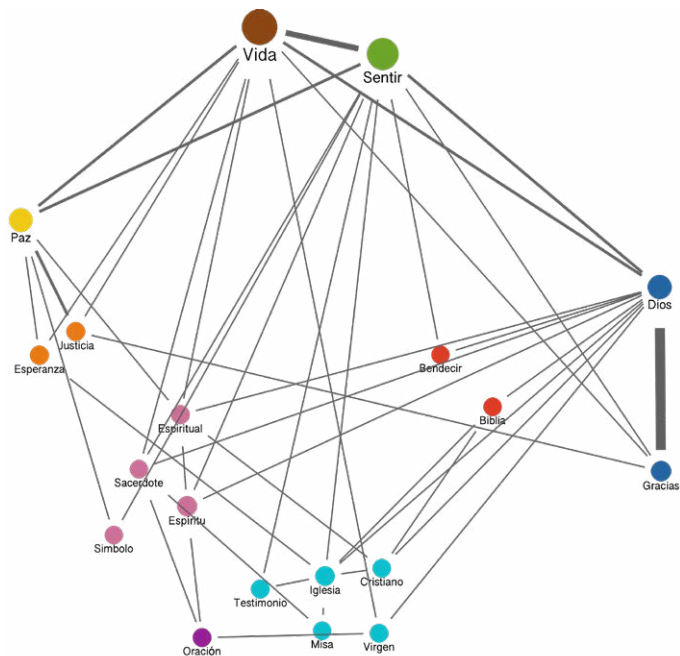


FIGURA 1. CLUSTER GRÁFICO
(elaboración de los autores)

⁶⁴ Estas relaciones se establecen de manera automática por el uso del *software* de análisis de datos MAXQDA; la asociación que hace se da a partir de las proximidades narrativas entre los códigos, de tal manera que cuando se abordan ideas o se desarrollan contenidos que en sus relatos próximos contienen otros códigos se permite configurar una aproximación que determinará las proximidades, recurrencias, distancias y cercanías entre cada códice seleccionado.

Las líneas adquieren un grosor marcado en la medida en que existen más relaciones entre cada uno de los códigos seleccionados. Igualmente, los colores representan las cercanías semánticas formando *clusters* que representan ejes de análisis que parten de los usos relacionales y permiten dar un contexto de desarrollo y de significado a los códigos en función de su proximidad. Para comprender esto se propone a continuación profundizar en algunas de las relaciones que se dan entre estos desde un análisis de contenido que presente algunos ejemplos de sus usos en las narrativas, para poder desglosar sus sentidos e interpelar la labor y comprensión teológica en la cotidianidad, bajo el escenario de la victimidad.

De esta manera, el eje más recurrente en las narrativas es relativo a la vida, expresión bajo la cual se recoge con frecuencia el conjunto de la experiencia de una persona en el pasado y en el presente: “La vida que me ha tocado vivir”; “llevar una mala vida”; “una vida así no vale la pena”. La “vida” de la que hablan las víctimas es mucho más que la existencia biológica, algo que ya es fundamental cuando se trata de relatos de sobrevivientes de la violencia; la “vida” alude al conjunto de la experiencia humana. “Vida” en el lenguaje de muchas de estas víctimas es una categoría “existencial”, es decir, el escenario donde se juega el sentido de las experiencias personales y donde se teje la relación con Dios.

Otra observación recurrente en estos relatos consiste en que donde hay vida humana hay conflicto⁶⁵. Bajo esta perspectiva es normal entender que la referencia a la vida ocupa un lugar preponderante en cuanto ella es la que está en juego y la que se reivindica en los momentos de superación del conflicto. Algunos ejemplos de su uso son los siguientes: “Así no funciona la vida”; “hacer una nueva vida”; “que me dé la vida”; “se me arruinó la vida”; “yo estoy viva, pero estoy muerta en vida”; “eso le cambia la vida por completo”.

En el campo teológico, la vida evoca la realidad humana que es interpelada por la revelación y por tanto el lugar por excelencia en donde se comprende el misterio, de manera tal que sin vida no hay misterio⁶⁶. En efecto, este escenario es imprescindible en la labor teológica, pues si la teología no permea la vida, se puede afirmar que es una elaboración desconectada de la realidad y de las necesidades humanas, y por ende, del misterio revelado. Así las cosas, el quehacer teológico, en consecuencia con las narrativas, debería tener como centro de acción y reflexión la vida, tanto personal como comunitaria, para evocar rutas de acción que integren las realidades humanas.

⁶⁵ Sánchez Fernández; Pérez de Guzmán; Rebolledo Gámez; y Rodríguez Casado, “La cultura de paz y conflictos: implicaciones socioeducativas”, 240.

⁶⁶ Gutiérrez, *El Dios de la vida*, 6.

Al continuar con el análisis de contenido se evidencia que en el código referido a la vida hay una cercanía preponderante con el sentir, el cual se constituye en el segundo código con mayor recurrencia; en este el sentir se ancla a las emociones y sentimientos, lo que se puede evidenciar en las siguientes afirmaciones: “En los testimonios se hablaba de la vida arraigada al espacio; de quienes lo vivían, se lo apropiaban y lo sentían...” “¡Dios mío, Dios mío, quítame este dolor que estoy sintiendo tan grande!” “Sentí el rugido de la muerte”. “La paz es completa cuando se siente que la madre tierra está sana donde tú vives”.

Llama la atención que bajo la expresión “sentir”, numerosas víctimas caracterizan su percepción y relación con la realidad que las rodea, los eventos y experiencias que les acaecen. Podríamos decir que, para muchas de estas personas, lo que pasa en la “vida” no se “piensa” ni se “comprende”; ante todo “se siente”. Este “sentir” pasa con frecuencia por expresiones psicósomáticas: el miedo, la tristeza o la alegría son descritos aludiendo a sensaciones corpóreas o anímicas muy concretas. Es un sentir encarnado.

El “sentir” también está unido al “sentido”, es decir, otorga una dimensión de comprensión anclada a la vida. En esencia, los sujetos son seres sintientes y no se puede pensar la vida humana al margen de los sentidos, pues estos hacen parte de la misma condición humana⁶⁷. En efecto, para los discursos y elaboraciones teológicas, el sentido no es un tema ajeno en cuanto la revelación y el misterio son elementos dadores de sentido. Basta con revisar las intencionalidades de aproximación bíblica cuyo centro es la búsqueda de sentido⁶⁸, y con ello comprender el mensaje divino. El sentido es parte fundamental del discurso y actuar teológico, pues si este no está presente en la elaboración teológica habrá una carencia o un vacío que le resta lugar a su episteme y praxis.

Ahora bien, este sentido teológico sirve no solo para garantizar conexiones lógicas, argumentales y coherenciales, sino también para dar respuesta a las búsquedas y necesidades humanas, de tal manera que en la teología el ser humano sienta una filiación y un pretexto para sus búsquedas de sentido. En este orden de ideas, las acciones pastorales han de integrar en su quehacer este escenario del cual no se puede prescindir y en el cual encuentran buena parte de su riqueza; para ello las narraciones serán un insumo importante como posibilidad de encuadrar las perspectivas de acción y así dotar de sentido la vida que en condiciones de violencia estructural se ven afectadas.

Como parte de los *clusters* formados en las narrativas se encuentra una triada de códigos. Estos resultan dicentes en el marco de un proceso de superación del conflicto

⁶⁷ Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina*, 10

⁶⁸ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (1965)” 12.

y son los referidos a la paz, la justicia y la esperanza, que reivindican una perspectiva de sentido en torno del presente y del futuro. En efecto, la justicia encarna esa “estructura básica de toda sociedad”⁶⁹, y su operancia efectiva es la que puede garantizar tanto la estabilidad de las naciones como de la convivencia humana⁷⁰. Muchas de estas víctimas anhelan justicia ante la violencia que han padecido y esperan paz que permita un futuro mejor. En este caso, en un escenario donde hay justicia, se puede hablar de que puede haber esperanza y por consiguiente paz.

Así, la paz no se comprende sin justicia ni esperanza, ni estas sin las otras. De hecho, algunos relatos, aunque independientes, dejan entrever esta mutua relación: “Estoy esperando que todos esos muertos hayan sido las semillas para crear una Colombia donde haya justicia social, donde vivamos en armonía, donde los sueños de nuestros muertos y de nuestros mártires se hagan realidad”. “Para eso hay armonía, paz y tranquilidad...” “Teníamos como una esperanza...” “La paz la construimos entre todos”. “La guerra divide y la paz junta”. “Hay que seguir construyendo desde la esperanza”.

A partir de las posibilidades de vinculación y reflexión teológica, la esperanza cumple un papel esencial, pues permite a la persona rehacer su camino bajo el ideal de una filiación que no necesariamente encuentra su fundamento en las condiciones terrenales y se acerca a la fe, la cual “sobrepasa estas realidades, pero no para refugiarse en el ámbito celestial, en lo utópico”⁷¹. De este modo, lo real del conflicto expresado en las narrativas permite inferir unas opciones que posibilitan sobrellevar la condición de conflictividad y de víctima.

Hay otro *cluster* que se caracteriza por su carga semántica y recurrencias: es el que se refiere a los códigos de Dios y gracias. Este *cluster* se explica en parte desde dos perspectivas: la primera evoca lo propio de la piedad religiosa que se vive en el territorio nacional; y la otra reivindica lo particular del lenguaje y las expresiones populares, las cuales son parte de las manifestaciones explícitas de las riquezas teológicas que permiten situar un quehacer teológico⁷².

Entre las expresiones se pueden destacar las siguientes: “Gracias al Señor”. “Le doy gracias a Dios”. “Gracias a Dios”. Dios aparece también en muchos de estos relatos como aquel a quien se dirigen los deseos, los anhelos, las esperanzas: “Dios quiera...”

⁶⁹ Rawls, *Teoría de la justicia*, 20.

⁷⁰ Pérez-Vargas; Nieto-Bravo; y Olasolo Alonso, “La perspectiva del horizonte ético, prático y simbólico”, 566.

⁷¹ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 25.

⁷² Valenzuela Osorio, “Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología”, 40.

“Dios no lo quiera...” “Solo espero que mi Dios...” Dios es evocado como el que libra, ilumina, permite, asiste. Su acción se percibe como salvadora.

Estas expresiones –en la forma como se enuncian– evocan usos cotidianos sin mayor sentido, acudiendo a lo común del lenguaje; pero en otras ocasiones evidencian una fuerza semántica que otorga sentido a lo mencionado. Estos gestos los explica el teólogo latinoamericano Gustavo Gutiérrez como rasgos que permiten “la contemplación (en el sentido fuerte y orante del término) del beneplácito, de la bondad, del amor del Padre que hace que los simples, los insignificantes, sean los preferidos”⁷³, de manera que, a pesar del sufrimiento o las condiciones de adversidad, el ser humano puede reconocer espacios en los cuales la bondad o la gracia de Dios se hace presente y funge como una contrafuerza a las dinámicas de maldad o sufrimiento humano. Con ello se refleja también parte de la esperanza que sostiene al ser humano.

En otro sentido que permite enmarcar el uso del lenguaje teológico y religioso en las narrativas se encuentra un *cluster* que agrupa referencias a la Biblia y bendición; este refiere en parte el uso de expresiones populares, igual que lo analizado en los códigos anteriores. Esto se expresa en alusiones como las que siguen: “Dios lo bendiga” o “bendito sea Dios”, en cuanto el uso de la Escritura está abocado a referencias contextuales de prácticas o acercamientos religiosos. “Busqué mi Biblia, coloqué el rosario y encendí el cirio”. “Vamos a llevarla arriba, para leerle la Biblia”. “Uno con el anhelo y deseo de aprender de las cosas de Dios, de la Palabra, de la Biblia, de los fundamentos cristianos...”

Estas alusiones y su contenido dinámico empiezan a abocar prácticas asociadas a la espiritualidad, la religiosidad y la vivencia de la misma; al respecto hay un *cluster* que evoca una alianza de códigos entre Espíritu, espiritual, sacerdote y símbolo, conectados muy cercanamente del código de la oración. Las referencias a los sacerdotes son para su reconocimiento como agentes activos e involucrados en varias de las experiencias de la cotidianidad y búsquedas espirituales de las víctimas; “Ha habido varios sacerdotes que han conocido mi historia y se han sumado a las oraciones...”. “Pero recuerdo las palabras de los sacerdotes que han estado al lado mío, que han orado por mí”.

La referencia al espíritu y a lo espiritual no se comprende solo desde una dimensión cristiana; acá se debe reconocer que en la diversidad colombiana hay una gran riqueza cultural y religiosa⁷⁴, sobre todo enriquecida desde lo ancestral indígena. Esto se puede reconocer en las siguientes expresiones: “Tengo un tío que habla

⁷³ Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, 16.

⁷⁴ Pérez-Vargas; Moncada Guzmán; y Hoyos Ortiz, “Representaciones sociales y narrativas sobre la educación religiosa escolar”, 97.

con espíritus [...] que hace cosas espirituales desde la tradición afro”. “Pero de ese Dios habla Tachi Nave, que tiene poder espiritual”. “Los árboles tienen un espíritu”. “La alianza se ha dado con los espíritus de la selva”. “El llamado del indígena es a no pecar contra los espíritus”. “Para hacer sus casas, primero deben pedir un permiso de esos espíritus”. “En el territorio se incluye el mundo espiritual”. Bajo estas narraciones y en atención a las diversidades culturales,

...la espiritualidad puede ser entendida como la praxis natural del cultivo de la interioridad humana [...] fundamentados en las construcciones de sentido de vida, horizonte que manifiesta la epifanía de la apertura humana a la comprensión de sus distintas realidades.⁷⁵

En tal comprensión se puede entender la espiritualidad y las nociones al espíritu como expresiones de las raíces que imprimen sentido a las realidades percibidas y representadas por el ser humano. Frente a este tema de la representación se comprende cómo, desde lo espiritual, emerge con fuerza el código símbolo, el cual se emplea en algunos relatos del siguiente modo: “En la medida en que la muerte o el maltrato fracturaba la integridad física, también se afectaba lo simbólico de esas materialidades”. “Se trata de violencias que no solo se dieron en el orden de lo material, sino en dimensiones simbólicas y afectivas”. “Yo digo que me entreguen las cenizas o algo simbólico, que me digan ‘no la encontramos, está fallecida’... “Quiero hacer algo simbólico, algo que me permita ir al cementerio a... Pero no, las entidades lo único que hacen es darle la espalda a uno”.

Lo simbólico termina siendo una mediación entre el hombre y su mundo circundante, que refleja de un modo u otro el uso del intelecto para la configuración de un universo y un sistema simbólico⁷⁶. De manera particular y referido a este tema, el *Informe final* de la Comisión de la Verdad expresa que los diversos sentidos de la vida se gestan en la comunidad y la alteridad. En este escenario, la violencia —dada su naturaleza— fractura estas relaciones y la misma integridad humana en dimensiones materiales y simbólicas, y en este contexto, la narratividad se constituye en oportunidad para la resignificar las relaciones humanas y la relación consigo mismo⁷⁷.

En efecto, lo desastroso de la guerra genera vacíos constantes que no se reducen a la vida o a la muerte, pues en el trasegar hay impactos en diversas esferas del ser

⁷⁵ Naranjo Higuera y Moncada Guzmán, “Aportes de la educación religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana”, 116.

⁷⁶ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 24.

⁷⁷ Comisión de la Verdad, *Hay futuro si hay verdad. Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 6: *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Tomo testimonial*, 12-13.

humano que trascienden múltiples dimensiones y escenarios cuyo común denominador es dejar vacíos que difícilmente son subsanados. En este sentido, lo simbólico junto con lo espiritual tienen cabida y suponen rasgos de esperanza, soporte y reparación para las víctimas.

Finalmente, hay un *cluster* cuyos códigos refieren un sentido que se enmarca por componentes relacionados a las realidades cristianas. Los mismos hacen referencia a Iglesia, cristiano, testimonio, misa y Virgen, y frente a ellos se debe reconocer que si bien, en principio, Colombia es un Estado social de derecho pluralista⁷⁸, en procura de garantizar la libertad religiosa, todas las confesiones son libres ante la ley⁷⁹. Se presupone con esto que, como Estado, no hay una única filiación religiosa, a diferencia de lo pactado en la anterior Constitución⁸⁰.

A pesar de ello hay una realidad en la cual las raíces cristianas encuentran –en el territorio nacional– un importante número de acentos y filiaciones. De manera particular, frente a la vulnerabilidad, la presencia de la fe parece que se acentúa mucho más, y con ello las expresiones religiosas que gozan de gran trayectoria en el territorio y encuentran en las víctimas expresiones concretas que evocan sus prácticas religiosas particulares. En las narrativas, los usos se dan de las siguientes maneras: “¿Deja ir a Javier con nosotras a la misa?” “Un encuentro con la Virgen, una oración o cualquier objeto que nos proteja...” “No se me ocurrió otra, sino que, como yo le tenía mucha fe a la santísima Virgen del Carmen, apliqué la oración con tres credos y una salve”. “Apliqué la oración de la Virgen del Carmen...” “Y se vino toda la gente encaranada a hacerle la misa...” “Le di cristiana sepultura a mi niño y empecé una lucha”. “Porque si nos vamos a la parte espiritual, a la parte cristiana, Dios dice...” “Matarlo no podía, porque era pecado, y mi mamá era cristiana”. “Yo me volví cristiana ahora que me morí”.

Conclusiones

Esta aproximación a los testimonios de las víctimas del conflicto armado colombiano recogidos en el *Informe* de la Comisión de la Verdad a partir de categorías tomadas del lenguaje común, con eco y acentos que se pueden interpretar desde horizontes religiosos y teológicos, muestran la fecundidad que tiene para la reflexión teológica la escucha de narraciones y relatos de vida.

⁷⁸ República de Colombia, *Constitución política de Colombia*, Art. 1.

⁷⁹ *Ibíd.*, Art. 19.

⁸⁰ Moncada Guzmán y Pérez-Vargas, “Análisis de la educación religiosa escolar desde la normatividad colombiana como aporte a la reflexión educativa en Latinoamérica”, 66.

El ejercicio de construir un relato de vida implica, para una víctima, articular sus vivencias en una secuencia narrativa dotada de sentido. En este ejercicio emerge ya un primer nivel de interpretación de la experiencia. La realidad narrada por sus actores se presenta dotada de un sentido, estructurada en un itinerario de vida y dirigida intencionalmente hacia un futuro.

Desde una perspectiva teológica se puede afirmar que la experiencia vital narrada por las víctimas posee ya un horizonte de significación que, si bien en principio por parte del sujeto narrador no cuenta con una intencionalidad teológica o religiosa, sí permite inferir los acentos que sobre estas áreas recaen, pues la experiencia de fe y religiosa no se puede desligar de la vida misma del ser humano y su expresión dada desde las narrativas y relatos de vida.

Desde esta consideración y en lo propio de las narrativas de las víctimas del conflicto armado colombiano emergen nociones como salvación, condena, gracia y pecado, las cuales aparecen con un sentido anclado en la experiencia vital y espiritual humana. A partir de ahí se puede inferir que las víctimas no están esperando a que la teología les brinde una significación religiosa, pues sus relatos ya están impregnados de elementos de fe implícitos. En consecuencia, la articulación teológica de estas narrativas buscará poner de relieve y hacer evidentes dichos elementos religiosos, y mostrar así sus potencialidades para una experiencia, acompañamientos y comprensiones teológicas.

Se puede decir, al usar una interpretación teológica, que esos elementos de sentido que ya aparecen en las narrativas de las víctimas son como “semillas del Verbo”, donde la propuesta de sentido cristiana encuentra un elemento de correlación. La reflexión de los teólogos, en diálogo con los testimonios de los creyentes, debe ayudar a mostrar el significado de nociones como Reino, cruz, vida, muerte, salvación, pascua, resurrección, en contextos como los vividos por estas personas.

En las narrativas analizadas con la ayuda de los *clusters*, que se forman a partir de los códigos tomados de los relatos de las víctimas del conflicto colombiano, se puede evidenciar cómo la fe expresada en diversas realidades, prácticas y usos del lenguaje manifiestan variadas maneras de plantear la subsistencia, la resistencia, la fortaleza o el consuelo. Sin duda, todos estos elementos constituyen lugares teologizables que deberían alimentar la labor investigativa y la praxis teológica como parte de la formación y elaboración académica, y con ello orientar desde sus sustentos las acciones pastorales, para encaminar los relatos, narrativas e historias de vida a procesos de sanación, superación y consuelo, de cara a las vulnerabilidades y fragilidades de la vida de muchas personas que acuden a la espiritualidad y la vivencia de la fe para depositar allí tal vez lo poco o único que les queda y les importa.

En este escenario, las narrativas y las historias de vida tienen entonces la doble ventaja de servir como puerta de acceso a los medios socioculturales donde se quiere evangelizar, a la vez que manifiestan cómo la fe ya está presente en esos medios gracias a los creyentes que allí viven y expresan sus creencias. De esta manera se puede inferir que la teología y la experiencia religiosa de las personas víctimas del conflicto armado tienen unas raíces que subsisten en la cotidianidad y se exteriorizan desde las evocaciones de las realidades que han vivido, otorgando así pistas de reflexión y comprensión que pueden aportar a la teología en su búsqueda de comprender el misterio operante en la vida.

Por otra parte, sin pretender instrumentalizar los relatos de vida de las víctimas, se puede afirmar el valor que tiene su lectura teológica a la hora de proponer una acción evangelizadora en medio de personas que se encuentren en situaciones similares. Los relatos de vida tienen una fuerza y una autoridad particulares, no solo por la experiencia de sufrimiento que expresan, sino por la centralidad que el cristianismo otorga a las *víctimas de la historia*: los pobres, los marginados, los que han tenido que sobreponerse a diferentes formas de violencia. Las voces de estas personas, asumidas dentro de los lenguajes teológicos, catequéticos, litúrgicos y pastorales, enriquecen la experiencia de las comunidades eclesiales e interpelan al conjunto de la Iglesia sobre su compromiso con las víctimas.

Hacer teología desde las narraciones de las víctimas se constituye también en una opción contracultural en un mundo donde las voces más fuertes y las versiones que más se escuchan suelen ser las de los vencedores. Los discursos oficiales, con frecuencia, esconden o suavizan los reclamos de los olvidados de la historia; pero —afirma Metz— las narraciones de las víctimas tienen la capacidad de resistir a las generalizaciones e idealizaciones propias de otros discursos, porque ellas mantienen el relato de los hechos concretos, con sus contradicciones y discontinuidades. Los relatos de las víctimas, a veces con toda su crudeza, suscitan el escándalo e indignación que impiden cualquier tendencia a idealizar el sufrimiento⁸¹.

Al escuchar la voz de las víctimas del conflicto colombiano es normal que aparezca con fuerza su reclamo de justicia. Las víctimas esperan que su sufrimiento no quede en el silencio y el olvido. Sin embargo, en un contexto donde la impunidad legal es habitual, es común que los anhelos de justicia se dirijan hacia Dios. Un estudio teológico hecho a partir de relatos de personas víctimas de desplazamiento forzado en Colombia concluía que, para muchos de ellos,

⁸¹ Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 57-69.

“Dios se pone de lado de los que se ven amenazados, de las víctimas de la injusticia y de los que se encuentran indefensos ante sus agresores [...] La mayoría de estas personas cree que Dios está de su lado porque él es justo y sabe que son inocentes”⁸². Por eso Dios es la esperanza de las víctimas, el que puede triunfar por encima de la injusticia y del poder violento.

Finalmente, los *clusters* muestran una relación cercana entre las categorías justicia, esperanza y paz. Ello recuerda que es imposible hablar de verdad, reparación o reconciliación mientras no se atienda el reclamo de justicia. Dar la palabra a las víctimas de la violencia para que expresen su verdad es ya un ejercicio de reparación. Permitir que esas voces que se dirigen a Dios, pidiendo justicia, interpelen a las comunidades cristianas y muevan a una praxis es una respuesta concreta desde el Evangelio a las preguntas y cuestionamientos de quienes se sienten abandonados en su condición de víctimas.

Bibliografía

- Angulo, Ianire. *Teología desde las víctimas*. Valencia: Tirant Humanidades, 2017.
- Arango Alzate, Oscar Albeiro; Julio César Ariza Collante; Billi Joel Moya Prieto; y Diego Fernando Prieto Ruiz. “Reconstrucción de comunidades en contextos de conflicto armado: Líneas teológico-pastorales en perspectiva no violenta”. *Theologica Xaveriana* 61/172 (2010): 331-367.
- Austin, John. *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University*. Oxford-New York: Clarendon Press, 1962.
- Buitrago Ruiz, Franklin. *La acción de Dios frente al sufrimiento humano*. Bogotá: USTA, 2018.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Congreso de la República. Acto Legislativo 01 de 2017 “por medio del cual se crea un título de disposiciones transitorias de la Constitución para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera y se dictan otras disposiciones”.
- Comisión de la Verdad. *Hay futuro si hay verdad. Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 2: *Hallazgos y recomendaciones*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2022.

⁸² Buitrago Rojas, *La acción de Dios ante el sufrimiento humano*, 174.

- _____. *Hay futuro si hay verdad. Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Tomo 6: *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Tomo testimonial*. Bogotá: Comisión de la Verdad, 2022.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 1 de octubre de 2022).
- _____. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 1 de octubre de 2022).
- Ellacuría, Ignacio. “Los pobres, lugar teológico en América Latina”. *Diakonia* 21 (1981): 41-57.
- Ellingsen, Mark. *The Integrity of Biblical Narrative. Story in Theology and Proclamation*. Minneapolis (MN): Wipf and Stock, 2002.
- Escobar Mejía, José; Fredy Quintero Torres; y Ciro Moncada Guzmán. “Fenomenología y representaciones sociales como método investigativo para la comprensión teológica de la espiritualidad”. *Cuestiones teológicas* 49 (2022): 1-18. <https://doi.org/10.18566/cuetee.v49n111.a03>
- Fals Borda, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: Clacso-Siglo del Hombre Editores, 2009.
- Ferrarotti, Franco. “Las historias de vida como método”. *Acta sociológica* 1/56 (2011): 95-119. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484938e.2011.56.29459>
- Gavrilyunk, Paul. *The Suffering of the Impassible God*. Oxford (U.K.): Oxford University Press, 2004.
- Grieu, Étienne. “L’essor des Eglises évangéliques, un révélateur”. *Christus. Revue de spiritualité* 220 (2008): 480-488.
- _____. “Méthodes biographiques et théologie pratique”. *Didaskalia* XXXIX/2 (2009): 125-143.
- _____. *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*. Paris: Du Cerf, 2007.
- _____. “Una teología práctica a partir de relatos de vida”. *Mensaje* 583 (2009): 20-25.

- Gutiérrez, Gustavo. *El Dios de la vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.
- _____. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. *Pobres y opción fundamental. Mystrium liberationis*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Jüngel, Eberhard. *Dieu, mystère du monde: fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. Tom. II. París: Du Cerf, 1997.
- _____. “Metaphorische Wahrheit. Erwagungen zur theologischen Relevanz der Metapher als & itrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie”. En *Entsprechungen: Gott. München: Wahrheit*, por E. Jüngel, 103-157. París: Du Cerf, 1980.
- Lefebvre, Solange. *Cultures et spiritualités des jeunes*. Montréal: Bellarmin, 2008.
- Machuca, Alba. “Una construcción de teología narrativa desde la experiencia de maternidad en las niñas de la calle”. Trabajo de Maestría en Teología. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2014.
- MacIntyre, Alassdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2009.
- Maxwel, Joseph. *Diseño de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa, 2019.
- Metz, Baptist. “Breve apología de la narración”. *Concilium Revista internacional de teología* 85 (1973): 222-238.
- _____. *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Madrid: Sal Terrae, 2007.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- _____. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. Verdad e imagen*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Moncada Guzmán, Ciro, y John Pérez-Vargas. “Análisis de la educación religiosa escolar desde la normatividad colombiana como aporte a la reflexión educativa en Latinoamérica”. En *Reflexiones alrededor de la Iglesia y la educación en el contexto latinoamericano*, por C. Moncada Guzmán y J. Santamaría-Rodríguez, 60-81. Córdoba: Editorial Comunicarte, 2020.

- Naranjo Higuera, Sonia, y Ciro Moncada Guzmán. “Aportes de la educación religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana”. *Educación y educadores* 22/1 (2019): 103-119. <https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6>
- Navone, John. “Narrative Theology and its Uses: A Survey”. *The Irish Theological Quarterly* 52/3 (1986): 212-230. <https://doi.org/10.1177/002114008605200304>
- Nieto-Bravo, Johan. *Desarrollo con rostro humano desde las prácticas educativas populares*. Bogotá: USTA, 2022.
- Nieto-Bravo, Johan, y John Pérez-Vargas. *Investigación narrativa en educación: reflexiones metodológicas*. Bogotá: USTA, 2022.
- Noguero, Fernando. “El análisis de contenido como método de investigación”. *Revista de educación* 4 (2002): 167-179.
- Palafox, Ernesto. “Propuesta metodológica en la teología pastoral”. *Cuestiones teológicas* 49/111 (2022): 1-12. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a09>
- Pellegrino, Luigi. “Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar”. *Veritas* 36 (2017): 113-133.
- Pérez-Vargas, John; Ciro Moncada Guzmán; y Carlos Hoyos Ortiz. “Representaciones sociales y narrativas sobre la educación religiosa escolar”. *Veritas* 52 (2022): 95-114. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732022000200095>
- Pérez-Vargas, John; Johan Nieto-Bravo; y Héctor Olasolo Alonso. “La perspectiva del horizonte ético, práxico y simbólico”. En *La función de la Corte Penal Internacional: Visiones plurales desde una perspectiva interdisciplinaria*, coordinado por H. Olásolo Alonso, M. Urueña-Sánchez y A. Sánchez Sarmiento, 557-582. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2021.
- Pérez-Vargas, John, y Johan Nieto-Bravo, Johan. “La narrativa como método de investigación teológica en una perspectiva hermenéutica”. *Cuestiones teológicas* 49/111 (2022): 1-19. <http://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a02>
- Pino, José, y Melina Castaño. “Estudios sobre opinión pública y proceso de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP”. *Cultura, educación y sociedad* 11/2 (2020): 27-42. <https://doi.org/10.17981/cultedusoc.11.2.2020.02>
- Pontificia Commissione Biblica. “L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html (consultado el 1 de octubre de 2022).

- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- República de Colombia. *Constitución política de Colombia*. Bogotá: Legis, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores, 2013.
- _____. *Tiempo y narración*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2004.
- Routhier, Gilles. *Itinéraires de croyance de jeunes au Québec*. Québec: Anne Sigier, 2005.
- Sánchez Fernández, Sebastián; Victoria Pérez de Guzmán; Teresa Rebolledo Gámez; y Rocío Rodríguez Casado. “La cultura de paz y conflictos: implicaciones socioeducativas”. *Collectivus* 6/1 (2019): 235-250. <https://doi.org/10.15648/Coll.1.2019.13>
- Santamaría-Rodríguez, Juan Esteban. “La victimidad como ‘lugar teológico’. Apropiación teologal desde Ignacio Ellacuría”. *Theologica Xaveriana* 184 (2017): 481-508. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.vltati>
- Schillebeeckx, Edward. *Los hombres, relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Madrid: Paidós Ibérica, 2006.
- Theobald, Christoph. *Les enjeux de la narrativité pour la théologie*. *Transversalités* 59 (1996): 589-600.
- Thiede, Werner. *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago (IL): Chicago University Press, 1994.
- Valenzuela Osorio, Vicente. “Teología y neurociencias. Una articulación para otra comprensión de la especificidad interna de la teología”. *Estudios eclesiásticos* 94/368 (2019): 235-250. <https://doi.org/10.14422/ee.v94.i368.y2019.002>
- Vergauwen, Guido. “Revelación y narración”. En *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*, editado por C. Izquierdo, 589-603. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993.
- Von Balthasar, Hans. *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*. San Francisco (CA): Ignatius Press, 2000.
- Weinrich, Harald. “Teología narrativa”. *Concilium. Revista internacional de teología* 85 (1973): 210-221.