

Hermenéutica Bíblica en contextos de conflicto armado. El caso colombiano.

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, "*Hermenéutica Bíblica en contextos de conflicto armado. El caso colombiano.*" *SIWÔ': Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos* 16, no. 2 (2023): 1-29.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/30>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/pZc>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

HERMENÉUTICA BÍBLICA EN CONTEXTOS DE CONFLICTO ARMADO. EL CASO COLOMBIANO¹

Biblical Hermeneutics In Contexts Of Armed Conflict. The Colombian Case

A hermenêutica bíblica em contextos de conflito armado. O caso colombiano

Juan Alberto Casas Ramírez

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá, Colombia

jcasas.smsj@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-4650-5456>

Resumen

La matriz religiosa, de corte cristiana y mayoritariamente católica, con la creciente emergencia de grupos evangélicos de tradición pentecostal y neopentecostal, ha jugado un papel fundamental en el desarrollo del conflicto armado en Colombia. Por una parte, llegó a propiciar discursos de inspiración bíblica que legitimaban o toleraban la violencia con el fin de defender y mantener estructuras sociales y culturales tradicionalistas; de otra, ha sido impulsora o mediadora de acciones que buscan la paz, la reconciliación y la reparación de las víctimas. En este último sentido, los procesos de lectura bíblica realizados con comunidades afectadas y victimizadas, en contextos de conflicto armado, han sido fuente para la construcción colectiva de la memoria histórica de los acontecimientos, medio de resignificación sanadora del propio trauma, lugar existencial de acogida y apertura a la diversidad y a la pluralidad, generadores de estrategias de reparación, no repetición y rehabilitación personal y comunitaria.

Palabras clave: conflicto armado colombiano; fundamentalismo; hermenéutica bíblica latinoamericana; lectura contextual de la Biblia; violencia y religión

¹ Artículo vinculado al proyecto de investigación “Prácticas de lectura bíblica en cinco experiencias eclesiales de base en Popayán, Cali y Bogotá en torno a las manifestaciones sociales de 2019 a 2021”. Una primera versión del documento actual fue presentada y discutida en el marco de las XXXI Jornadas de la Asociación Bíblica Española.

Abstract

The religious framework, Christian and mostly Catholic, with the growing emergence of Evangelical groups of Pentecostal and Neo-Pentecostal tradition, has played a fundamental role in the development of the armed conflict in Colombia. On the one hand, it came to promote biblically inspired discourses that legitimized or tolerated violence in order to defend and maintain traditionalist social and cultural structures; on the other, it has been a promoter or mediator of actions that seek peace, reconciliation and reparations for victims. In the latter sense, the processes of biblical reading carried out with affected and victimized communities in contexts of armed conflict have been a source for the collective construction of the historical memory of the facts, a way of healing and resignification of the trauma itself, an existential place of acceptance and openness to diversity and plurality, generators of strategies of reparation, non-repetition and personal and community rehabilitation.

Key words: Colombian armed conflict; contextual Reading of the Bible; fundamentalism; Latin American Biblical Hermeneutics; violence and religion

Resumo

A matriz religiosa, cristã e majoritariamente católica, com a crescente emergência de grupos evangélicos de tradição pentecostal e neopentecostal, tem desempenhado um papel fundamental no desenvolvimento do conflito armado na Colômbia. Por um lado, promoveu discursos de inspiração bíblica que legitimavam ou toleravam a violência para defender e manter estruturas sociais e culturais tradicionalistas; por outro lado, foi promotor ou mediador de ações que visavam a paz, a reconciliação e a reparação das vítimas. Neste último sentido, os processos de leitura bíblica realizados com as comunidades afetadas e vitimadas em contextos de conflito armado têm sido fonte de construção colectiva da memória histórica dos acontecimentos, meio de cura ressignificação do próprio trauma, lugar existencial de acolhimento e abertura à diversidade e pluralidade, e geradores de estratégias de reparação, não repetição e reabilitação pessoal e comunitária.

Palavras-chave: conflito armado colombiano; fundamentalismo; hermenêutica bíblica latino-americana; leitura contextual da Bíblia; violência e religião

1. Marco contextual: El conflicto armado colombiano y la fe religiosa de sus actores

De acuerdo con las estadísticas del conflicto armado en Colombia del *Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2012)*, “entre los años de 1958 y 2012 el conflicto armado causó

la muerte de 218 094 personas”. No obstante, de acuerdo con la información más reciente, suministrada por la *Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (Comisión de la Verdad, 2022)*, la suma sería de 450 664 personas que perdieron la vida a causa del conflicto armado entre 1985 y 2018; si se tiene

en cuenta el subregistro, la estimación del universo de homicidios asciende de 800 000 (Comisión de la Verdad, 2022) a 1 093 294 víctimas, de acuerdo con el “Registro Único de Víctimas” (República de Colombia, 2023). Asimismo, 121 768 personas fueron desaparecidas forzosamente entre 1985 y 2016; pero el subregistro eleva la estimación del universo a 210 000 desaparecidos. De otra parte, 50 770 personas fueron víctimas de secuestro y toma de rehenes entre 1990 y 2018; con el subregistro potencial el universo de víctimas podría ser de 80 000. Igualmente, de 1990 hasta 2017 se presentaron 16 238 casos de reclutamiento de niños, niñas y adolescentes; teniendo en cuenta el potencial subregistro, el universo puede ser de 30 000 víctimas.

De 1985 a 2012 se reportaron 1982 casos de masacres con 11 751 víctimas. En ese mismo periodo hubo 1754 víctimas de violencia sexual, y 5 712 506 víctimas de desplazamientos forzados (CNMH, 2012). La *Jurisdicción Especial para la Paz* (JEP, 2021) estableció que, por lo menos, 6402 personas fueron asesinadas extrajudicialmente para ser presentadas como bajas en combate en todo el territorio nacional entre 2002 y 2008. Todo esto, sin contar con la serie de asesinatos selectivos de líderes sociales, la estigmatización y represión violenta, por parte de las fuerzas del Estado hacia la manifestación popular y la persecución a los

líderes políticos de oposición, acontecidos después de la firma de los acuerdos de paz con las Farc en el 2016.

El fenómeno de la violencia en Colombia ha sido ampliamente estudiado desde la academia a partir de sus dimensiones políticas, económicas, jurídicas, sociológicas, ambientalistas, antropológicas, psicológicas, entre otras. No obstante, son todavía escasos los abordajes a partir de su dimensión religiosa (Plata-Quezada y Vega-Rincón, 2015). En efecto, la matriz religiosa, de corte cristiano y mayoritariamente católica, con la creciente emergencia de grupos evangélicos de tradición pentecostal y neopentecostal, ha jugado un papel importante, ya sea “como elemento conservador del *statu quo*, de intransigencia y propiciador de intolerancia, violencia y guerra”, así como componente impulsor del “cambio social, la búsqueda de la paz, la resistencia al conflicto armado” (Plata-Quezada y Vega-Rincón, 2015, p. 125), la construcción de puentes para la reconciliación y la reanimación de la esperanza.

Y es que una buena parte de los diferentes actores del conflicto, aún a pesar de sus desavenencias y rivalidades, tiene en común un trasfondo religioso cristiano profundamente arraigado: tan creyentes eran los sicarios que, antes de asesinar a su víctima, hacían bendecir las balas frente a la imagen de la

virgen (Pérez-Sepúlveda, 2013), como los integrantes de grupos guerrilleros que creían que su lucha armada era motivada por los ideales de la justicia social evangélica²; igualmente piadosos son los soldados de las fuerzas del Estado, cuyas armas son bendecidas en actos solemnes para que garanticen la legítima defensa de la nación, la tradición, la autoridad y la propiedad privada (valores socialmente sacralizados); y creyentes han sido algunos patrones, empresarios y banqueros, “de misa y rosario diarios”, pero que se han resistido a ofrecer contratos o salarios justos y tratos dignos al personal de sus entidades, han extorsionado a las autoridades del Estado para que legislen a su favor y, en el peor de los casos, como han confirmado varios estudios recientes, han llegado a subvencionar grupos paramilitares para intimidar a los sindicatos, desplazar a los campesinos, a la población indígena y afrodescendiente, todo ello con el fin de defender y acrecentar sus propiedades e intereses (Morales-Correa, 2020; JEP, 2023). Tan creyentes, también, como las gentes de las poblaciones bombardeadas, secuestradas, extorsionadas, abusadas y victimizadas en cualquier sentido.

2 Más allá de la perspectiva pre-juiciada, según la cual todos los integrantes de las guerrillas, por estar inspirados en doctrinas de corte comunista, debían ser ateos (La Rosa, 2000, pp. 258-259).

Resulta paradójico que los integrantes creyentes de “cada bando” han llegado a convencerse de que su lucha es la única legítima, que Dios está de su parte, como elegidos privilegiados y, por tanto, en contra de quienes no están en sus círculos de afinidades (De Roux, 1983, p. 137).

Es así como el conflicto ha propiciado y sustentado una polarización en todos los órdenes de realidad, a partir de la cual, y con el trasfondo de esquemas religiosos, unos cuantos se auto-consideran como los “ciudadanos de bien”, aquellos que son “buenos” porque no hacen daño a nadie. Y si llegan a ejercer algún tipo de lucha política e incluso armada lo hacen por el bien y la purificación de la sociedad. En contraposición, quienes no hacen parte de los “buenos”, por descarte, serán contados entre los “malvados”, aquellos que piensan y actúan distinto, que no se acomodan a los estándares tradicionales y por eso protestan; son criminales por naturaleza y deben ser excluidos, silenciados o exterminados. Como es natural, cada uno pensará que está en el bando de “los buenos”, que Dios está de su parte y que “los malvados” son los otros, proscritos también por parte de Dios. Siguiendo un típico marco apocalíptico rígido, aquí no hay espacio para el arrepentimiento o la conversión; la única opción es la eliminación de la contraparte.

Y en medio de ambos bandos está el pueblo empobrecido y victimizado,

frecuentemente estigmatizado porque se cree que si ha pasado por lo que ha pasado es porque “algo habrá hecho”, por lo que la voluntad de Dios vendría a estar detrás de su sufrimiento y a legitimar su crucifixión. De este modo, las víctimas no solo se pueden sentir abandonadas por las autoridades o la sociedad en general. También pueden pensar que Dios mismo las ha abandonado. (Casas-Ramírez, 2020a, pp. 138-139)

Con todo, no puede desconocerse el protagonismo, el liderazgo y la mediación institucional de varias iglesias que, especialmente desde las periferias, han apostado por la búsqueda de la paz, el cese al fuego, la reivindicación de las víctimas y la protección de los más desfavorecidos. Es una apuesta desde la fe que, en muchos casos, ha significado la estigmatización, la amenaza, la persecución, la tortura, el exilio y hasta la muerte para sus líderes, pastores, religiosos y miembros de las comunidades; como bien lo señala Sánchez-Gómez (2018, p. 6), los actores armados...

...solo podrían implantar sus designios estratégicos de control territorial si previamente eran exitosos en los planes de fragmentación o liquidación de los cimientos de los diversos órdenes comunitarios, afianzados, entre muchos otros factores, en los lazos de fe. En este sentido, las comunidades de fe o tradiciones espirituales eran un

estorbo a la implantación o expansión de los proyectos guerreros.

Por su parte, Naranjo-Mesa (2020) en su intervención ante la Comisión de la Verdad sobre la posición de las iglesias frente al conflicto armado en Colombia indicó que,

Desde la iglesia católica y desde algunas iglesias protestantes como los menonitas, los luteranos y otras, son muchos los testimonios de un trabajo por la paz (...). Los obispos de varias regiones de Colombia, especialmente de la Costa Pacífica, Urabá, Inírida y los territorios amazónicos han denunciado el abandono del estado, el asesinato impune de líderes sociales y la presencia también impune de grupos paramilitares dedicados al narcotráfico en sus regiones. Desde el secretariado nacional de pastoral social y desde las pastorales sociales en todo el país es cada vez más clara la conciencia de que el trabajo por la paz es constitutivo del ser de la iglesia.

Asimismo, Espitia-Fajardo (2017, p. 272) documenta que,

En el noveno informe de la serie titulada *Un Llamado Profético*, producido por el Programa de Memoria Histórica e Incidencia Política de la Asociación Cristiana Menonita para Justicia, Paz y Acción No-violenta (Justapaz) y la Comisión de Paz del Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL), se analizan y recopilan casos ocurridos en

2013 que se convierten en testimonio de los impactos del conflicto armado en las iglesias cristianas evangélicas. En el periodo de investigación, comprendido entre el 1 de enero y el 31 de diciembre de 2013, registraron 27 casos de violaciones a los derechos humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario en contra de pastores, pastoras, líderes, lideresas y personas pertenecientes a las iglesias cristianas evangélicas (...). Muchos pastores, pastoras, sacerdotes, líderes y lideresas religiosas han sido asesinados no por el hecho en sí mismo de ser religiosos, sino por las implicaciones éticas y políticas que son desencadenadas por su fe y espiritualidad. Los grupos armados, al eliminar a los líderes religiosos, asestan un golpe profundo contra la comunidad en general. El temor reemplaza la confianza y los proyectos e iniciativas que se estaban gestando, fácilmente se ven truncados.

Pero, también en las iglesias se han dado posturas tanto individuales como colectivas e institucionales en las que se ha querido justificar la violencia, ya sea porque la institucionalidad se llegó a identificar con un partido político en particular, como el conservatismo, y animó la persecución contra liberales y comunistas (Flórez-Suárez, 2021, p. 199; Arias, 2003, pp. 110-113); ya sea, porque se asumió una ingenua posición neutral o apolítica que, en realidad, terminó siendo cómplice silenciosa de la

injusticia³. Al respecto, señala Naranjo-Mesa (2020):

No puede desconocerse la complacencia, complicidad y/o silencio de otro sector de la iglesia ante el uso de la violencia por parte del estado y específicamente por parte del paramilitarismo. El racismo, la discriminación, el arribismo también han hecho carrera en la iglesia (...). En la posición del episcopado o de amplios sectores de él no puede desconocerse el interés en los contratos y apoyos económicos que la iglesia recibe del estado; para muchos pastores el oponerse al estado significa la pérdida de estos apoyos (...). La posición de la Conferencia Episcopal de Colombia ante el plebiscito por la paz significó una gran decepción nacional e internacional puesto que en la práctica significó un NO en el plebiscito y una alianza con sectores pro paramilitares provenientes de algunas sectas protestantes. Para muchos analistas y para no pocos cristianos, la posición de muchos obispos ante los crímenes de estado y ante sus múltiples nexos con grupos mafiosos; ante el paramilitarismo y ante el proceso de paz y los incumplimientos en su implementación, ha estado lejos de ser una posición profética o evangélica

3 Es paradójico que mientras desde los púlpitos se condenaba el avance de la cultura secular, que quería reducir la expresión de la fe a ámbitos puramente individuales y privados, desde esos mismos púlpitos se insistía en que la religión no se puede inmiscuir en la política, reforzando el esquema secularista que tanto se criticaba.

y más bien se ha juzgado como una posición timorata, acrítica y miope.

2. Papel de las interpretaciones bíblicas en la legitimación religiosa del conflicto

En América Latina y el Caribe, no solo en Colombia, las diversas lecturas e interpretaciones de la Biblia han sido determinantes como mecanismos ideológicos para promover tanto la violencia, como su superación⁴. Como parte del proyecto colonizador (siglos XV-XVI), en el adoctrinamiento cultural y religioso de los pueblos aborígenes y afrodescendientes la Biblia jugó un papel importante: fue usada para legitimar la superioridad étnica y moral de los invasores católicos y su derecho divino a tomar posesión de los territorios saqueados, a través de un plan de cristianización, que implicaba la condena y el olvido de las tradiciones, sensibilidades y espiritualidades de los convertidos. Se desmitificaba lo autóctono mediante la imposición del mito ajeno. Por ello, “el primer encuentro en realidad ha sido un desencuentro, donde

la Biblia no era sinónimo de «vida en abundancia»” (Caero-Bustillos, 2022, p. 365). De otro lado, aunque de manera excepcional, la Biblia fue inspiradora para la defensa de las comunidades indígenas y afrodescendientes por parte de algunos evangelizadores, hoy considerados como “Padres de la iglesia latinoamericana: Bartolomé de las Casas, Pedro Claver, Antonio de Montesinos, Domingo de Santo Tomás y Juan del Valle” (Mena, 2010, p. 12).

En el caso particular de Colombia, la intolerancia y la violencia fueron incoadas por lecturas bíblicas como las que se enuncian a continuación:

La subordinación y el sometimiento incuestionable a las autoridades civiles y religiosas y a sus disposiciones, no pocas veces arbitrarias, llegó a legitimarse religiosamente (y divinamente), desde textos como Rm 13,1-7; Tt 3,1 y 1Pe 2,13-14. Historiadores como De Roux (1983, pp. 144-145) mostraron cómo la institución eclesiástica colombiana, en los años 40 y 50 del siglo XX, inspirada en dichos textos, reprochaba cualquier intento de subversión del orden público. Se identifica el...

... mantenimiento del orden con la defensa de los derechos de Dios, de la Iglesia, de la Civilización, de la Patria. A la base de esta mentalidad está la concepción de un Dios que desde la eternidad ha establecido

4 Al afirmar que son “mecanismos ideológicos” se parte del presupuesto de que “en cuanto conjunto de creencias que describen y explican el mundo, todo posicionamiento [interpretativo de la realidad] implica una ideología” aun cuando los grupos más conservadores no admitan que lo que ellos profesan como la “única, universal e inmutable verdad” sea también una construcción ideológica (Prada, Torres, Sánchez, Ramírez y Suárez, 2017, p. 116).

leyes constitutivas del orden del mundo, al que gobierna mediante su imperturbable Providencia, frente a la cual la docilidad más o menos pasiva de los seres humanos garantiza la estabilidad social y la autoridad.

Además de la violencia bipartidista, desde finales del siglo XIX hubo manifestaciones de discriminación, rechazo y violencia en contra de aquellas expresiones religiosas que no estuviesen afiliadas con la institucionalidad hegemónica católica. **Sánchez-Gómez (2018, pp. 6-7)** habla de persecuciones que se remontan a los años 50, “años aciagos de intolerancia que se tradujeron en asesinatos, vejámenes públicos, lapidaciones de viviendas, incineración de biblias, iglesias y escuelas, y destierro de miembros de emergentes comunidades de fe, que empezaban a romper el monopolio de la Iglesia católica”. Como bien lo señala **Carballo (2017, pp. 12 y 15)**,

El libro de Apocalipsis o Revelación inspiraba muchos de los escritos, tanto en el discurso anti-protestante, como en el discurso anticatólico. La pregunta que estaba en juego era ¿quién sería la mujer vestida de escarlata sentada sobre la bestia que vio el apóstol Juan? (...). Así, mientras que para un buen número de los protestantes de origen inglés y norteamericano la Iglesia católica era la prostituta descrita por Juan, para los católicos ultramontanos tal meretriz se venía

configurando en la historia de manera más contundente, desde la Reforma protestante, el liberalismo, el racionalismo, la masonería y los demás movimientos no católicos nacidos en la modernidad.

Se entendió que la sumisión irreflexiva de las mujeres a los esquemas e imposiciones patriarcales hacía parte del orden natural establecido por Dios y plasmado en los códigos domésticos registrados, principalmente, en las cartas deuterocanónicas y tritopaulinas como Ef 5, 21-24; Col 3,18; 1Tim 2,9-15 e introducidos también en 1Pe 3,1-2 o 1Cor 14, 34-35.

Según las cifras de la **OMS (2021)**, “una de cada tres mujeres ha sufrido violencia física y/o sexual”, teniendo como agresor más frecuente a la propia pareja. En el caso colombiano, un alto porcentaje de hogares en que ocurrió la agresión está afiliado a tradiciones cristianas que enarbolan este tipo de textos como paradigma vigente de la vida doméstica. Es así como, desde ciertas lecturas de Mc 8,34, muchas mujeres interpretaron que ser discípulas de Jesús implicaba, de acuerdo con **Reid (2009, pp. 47-48)**,

cargar con la cruz con él, soportar todo tipo de sufrimiento, incluido el que procede del abuso y la injusticia. En el marco de las teologías de la expiación, muchas mujeres han interiorizado el mensaje de que

son pecadoras e indignas de cualquier cosa buena en esta vida (...). En íntima conexión con esto, se las educa para que acepten todo tipo de sufrimiento, incluido el que procede del abuso emocional, verbal y físico, sobre todo a manos de sus maridos. Así es como se piensa que una mujer debe cargar con la cruz junto a Jesús.

En este sentido, Vargas, Onofrio y Bautista (2022, p. 36) sostienen que,

No es una novedad que los sistemas patriarcales encuentran mucho de su material base en las interpretaciones de textos sacados de la Biblia. Es una práctica difundida de manera amplia en la cultura, el tomar lo que “la Biblia dice”, incluyendo, muchas veces, material de tradiciones cristianas que no están en la Biblia, dándoles un carácter de universalidad y englobando lo que se concibe como natural o biológicamente establecido por Dios. A raíz de esta creencia, es característico de la Violencia Espiritual y el Abuso Religioso que se enfatice en la inferioridad y subordinación de las mujeres respecto de los hombres, propia de las culturas patriarcales del mediterráneo, que escribieron los textos bíblicos, justificando su sometimiento como algo divinamente diseñado.

De acuerdo con Ara (2019), del *Centro de Memoria Histórica*,

En Colombia, la violencia contra personas LGBTI retoma las violencias culturales y estructurales a las que se ven enfrentadas de manera cotidiana. En el marco del conflicto, esta población ha padecido amenazas, violencia sexual, asesinatos selectivos, desplazamientos forzados y una eliminación simbólica de su identidad para sobrevivir. En el Registro Único de Víctimas hay reconocidas 2150 personas víctimas, de los sectores LGBTI.

En efecto, desde el discurso religioso, se condenó todo comportamiento que se apartase de lo sexualmente heteronormativo, considerándolo como antinatural e indeseable, a partir de textos como Lv 18,22; 20,13; Rm 1,26-27 o 1Cor 6,9-10. En Colombia, una de las causas por las que, en el 2016, se frustró el plebiscito que buscaba reafirmar los acuerdos de paz entre el Estado y la guerrilla de las Farc tuvo que ver con el rol de las iglesias cristianas (incluida la católica) que se quejaban de una supuesta “ideología de género” plasmada en dichos acuerdos y que iría en contravía de estas “palabras divinamente inspiradas” (Semana, 2016; Pacheco-Lozano, 2020, pp. 36-39)⁵.

5 El otro argumento que pesó en el triunfo del No del plebiscito por la paz fue la idea de que los acuerdos promovían la impunidad con respecto a los actos violentos cometidos por la guerrilla (Miranda, 2016). Tal comprensión, además de desconocer la lógica y los mecanismos de la justicia transicional, expresa un arraigo cultural en una perspectiva retributiva de la justicia que pretende legitimar un deseo popular de venganza

Incluso, la estigmatización moralizante hacia la población no binaria se ha visto sutilmente manifestada con frases tales como “Dios odia el pecado, pero ama al pecador” o “yo tampoco te condeno... pero vete y no peques más” (esta última, en alusión a Jn 8,11) (Bernal-López y Patiño, 2020, p. 5; Aguiló, 2009).

Como respuesta a las políticas internacionales que promueven la minería en el “sur global”, el extractivismo desbordado, ejercido por organizaciones delincuenciales y por las grandes empresas locales y multinacionales, ha sido uno de los factores que, además de incidir en la contaminación de los recursos naturales, agrava la violencia y la confrontación armada (Polanía-Reyes y Henao, 2022). A partir de expresiones como las de Gn 1,28 o 2,10-12 se insinuó que la explotación desmesurada de la tierra, sus criaturas,

mediante la punición hacia los victimarios (sin tener en cuenta los derechos de las víctimas a la verdad y a la reparación). Valdría la pena indagar por el rol o la influencia de ciertas comprensiones sobre la justificación mediante las obras, de inspiración católica y arraigadas en la predicación misionera posttridentina en esta mentalidad retributiva que niega cualquier tipo de amnistia hacia los victimarios (tales comprensiones no se siguen, sin embargo, de lo promulgado en el “Decreto sobre la justificación”, Sesión VI del 13 de enero de 1547, del Concilio de Trento); a diferencia de una comprensión inspirada más en la perspectiva de la justificación por la gracia mediante la fe, de inspiración paulina, y que llevaría a apostar, en el plano político, por una propuesta de justicia restaurativa que contempla, incluso, la posibilidad de exención de un castigo a los perpetradores por su disposición a narrar la verdad de los hechos y a reparar a las víctimas.

vegetación y minerales hacen parte del plan de Dios sobre la creación. Así, por ejemplo, en el 2013, en la región colombiana de Santander, en que se estaba desarrollando una fuerte resistencia contra la explotación minera de oro en los páramos que surten de agua a la región, se llevó a cabo una serie de conferencias con el título de “cristianismo y minería” con la participación de empresarios e industriales del país. El pastor moderador de la mesa redonda recurría a estas citas bíblicas para animar al dominio tecnificado sobre la tierra, a favor del progreso y la prosperidad (Aguilar-García, 2019, pp. 9-10).

Desde Mt 5, 1-12; Lc 16,19-31 o Mc 14,7 se enseñó que, quienes padecen la desigualdad, la pobreza, la enfermedad, el sufrimiento, la persecución, la exclusión o la injusticia deberían sentirse bienaventurados y esperanzados en que “en la otra vida” llegasen a alcanzar la felicidad que se les negó en la presente. Y si alguno intentase expresar su inconformidad, denuncia o indignación, sería invitado a practicar las virtudes de la prudencia y la mansedumbre poniendo la otra mejilla, perdonando 70 veces 7 (sin derecho a reparación, pero con la obligación de olvidar la injuria) y completando estoicamente en su carne lo que falta de las tribulaciones de Cristo; todo ello, a partir de lecturas descontextualizadas de pasajes como Mt 5,4-6; Lc 6,27-35;

Mt 18,21-22 o Col 1,24. De este modo se estableció una

teología abusiva que glorifica el sufrimiento y perpetúa la victimización al convencer a quienes están oprimidos/as para que sufran la violencia voluntariamente (...). Las ideas de víctima inocente y de la redención como sufrimiento libremente elegido, potencian que las sociedades capitalistas y militaristas convencan a la gente para que acepte el sufrimiento, la guerra y la muerte como nobles ideales por los que muchos han muerto y por los que sigue mereciendo la pena morir. (Reid, 2009, pp. 41-42)

Así, esta corriente de la teología cristiana se configuró como una superestructura ideológica que posibilitó, naturalizó y sacralizó el abuso, la violencia y la explotación amparada en una comprensión “oracular” y absoluta del dogma, de la autoridad eclesiástica y de la Biblia. Se creyó, sobre esta última, que por ser tenida como inspirada, era, en sí misma un “texto revelado”, cuya autoridad e inerrancia (ya fuese de esta, de su interpretación o hasta de su intérprete) solo admitía la obediencia y la sumisión, eximiendo a los creyentes de cualquier intento de crítica, discernimiento, disenso o contestación. Llegó a convertirse en un instrumento de abuso religioso. Al respecto, Vargas, Onofrio y Bautista (2022, p. 84) afirman que,

Al igual que en la Violencia Espiritual, una de las herramientas más usadas en el ejercicio del Abuso Religioso es la Biblia. Esta se impone como la palabra de Dios literal, sin errores y con interpretaciones unívocas. Al catalogar las escrituras religiosas como infalibles, se entra en un complejo terreno donde tanto el texto original (del que también hemos perdido rastro por sus múltiples traducciones) como las miles de interpretaciones hechas de estas, no pueden ser cuestionadas —y por ende tampoco sus intérpretes— de forma que adquieren un valor especial que mantienen las estructuras de poder inamovibles y refuerzan el establecimiento de relaciones que se sostienen en la obediencia incondicional y la prohibición de cuestionar o controvertir las enseñanzas entregadas por los “líderes autorizados para enseñar la fe”. Es característico en el Abuso Religioso el uso de interpretaciones arbitrarias o descontextualizadas de los textos. Aunque hay tantas formas de entender el texto y una variedad de interpretaciones y temas a explorar, los líderes priorizan enseñanzas sobre la auto negación, el dar generosamente y sin cuestionamiento, la paz a cualquier precio entendida como ausencia de conflictos, la unidad de la Iglesia, la disciplina y la obediencia que no cuestiona.

3. La hermenéutica bíblica y la interpretación teológica del conflicto

3.1 Carácter contextual e intencional de toda interpretación bíblica

El contexto descrito pone en evidencia la seria responsabilidad de la exégesis bíblica, no solo para esclarecer el sentido de un texto escriturístico, a partir de su marco sociohistórico de producción, su estructura literaria interna o las relaciones intertextuales que se pueden establecer con otras obras de su entorno cultural; sino también para involucrarse y acompañar los procesos de relectura de dichos textos en las comunidades creyentes que se acercan a ellos. Esto implica la necesaria superación de la dicotomía epistemológica entre exégesis y hermenéutica, que considera que la exégesis se limita a la interpretación científica, aséptica y neutral de los textos bíblicos, mientras que, la hermenéutica se concentra en los procesos de “actualización pastoral” o relectura de estos, para las comunidades creyentes contemporáneas (Reyes-Archila, 1997, p. 34).

Si detrás de todo conocimiento subyace un interés (Habermas, 2023), y si las precompresiones (prejuicios y preconceptos configurados por medio de las experiencias, de la cultura y de la educación) condicionan los modos

como comprendemos la realidad (Gadamer, 2002, pp. 65-66), es indispensable reconocer que cualquier ejercicio exegético ya implica, de por sí, una postura hermenéutica. La exégesis, aunque lo ha pretendido, no es, ni nunca ha sido, neutra ni objetiva (en el sentido estricto del término). Los ambientes geográficos, étnicos, políticos, económicos, ideológicos, de género, etarios, entre otros muchos, inevitablemente condicionan la interpretación debido a la tensión que se genera entre textos y lectores en cada acto de lectura (Casas-Ramírez y López-López, 2023, pp. 274-275). En otras palabras, la hermenéutica precede, subyace y sucede a la exégesis, lo que requiere la toma de consciencia sobre los presupuestos ideológico-doctrinales, los intereses particulares-eclesiales, los lugares existenciales de lectura y las apuestas sociopolíticas de quien interpreta los textos. De acuerdo con esta perspectiva, la exégesis clásica, de origen eurocéntrico, estaría en mora de reconocer que el mundo racionalista ilustrado, blanco, adultocéntrico, elitista y patriarcal en que surgió ha condicionado sus modos de proceder y sus interpretaciones.

En efecto, toda lectura se realiza desde un “lugar” (social, económico, étnico, de género), por lo que tiene un trasfondo ideológico que condiciona (sesga) los modos de ver (los métodos) y de interpretar (las hermenéuticas) e

impacta el ámbito político, económico, cultural y religioso de quien interpreta y de quienes acceden a la interpretación, ya sea para mantener o legitimar un *statu quo* o para criticarlo y transformarlo. De ahí que, como afirmó el biblista José Severino Croatto, “toda exégesis es eiségesis. Una y otra son inseparables en el acto de la producción del sentido que es la lectura” (Croatto, 1985, p. 61).

Por lo anterior, y contrario a lo que comúnmente se opina, la exégesis no implica, en sí misma, una superación de los fundamentalismos, sino que esta puede llegar a constituirse en una forma más sutil de fundamentalismo en cuanto que, habiendo partido de la constatación de que hay lecturas descontextualizadas de los relatos bíblicos, afirma que el relato no quiere decir *X* (entendiendo por *X* una lectura literalista, tradicional y hasta fundamentalista del texto), para concluir que el relato lo que quiere decir, desde su trasfondo co-textual literario, desde su trasfondo filológico y desde su trasfondo contextual e intertextual sociocultural es *Y* (entendiendo por *Y* la relectura científica y exegética del texto). Sin embargo, se corre el riesgo de asumir *Y* cayendo en la misma actitud fundamentalista de la cual se quiere tomar distancia: “esto es lo que realmente dice el texto y esto es lo que estamos llamados a asumir en la praxis creyente cotidiana”. En este caso, no se trata ya

de un fundamentalismo literalista ingenuo, sino de un fundamentalismo ilustrado, erudito y exegéticamente fundamentado (aunque igualmente ingenuo, porque asume que su rigor metódico garantiza su objetividad), que puede ser más peligroso, porque, además de la autoridad sacralizada del texto, recurre a la autoridad del análisis científico que confluyó en el sentido dado al texto. Entonces, ¿cómo asumir la autoridad de la Biblia, incluso en el caso de que lo encontrado exegéticamente en ella resulta excluyente, violento y opresor? ¿Endilgamos a estos hallazgos el argumento puramente cultural mientras que lo inclusivo, abierto y liberador, eso sí sería Palabra de Dios? ¿No sigue siendo esto una “lectura amañada” de los textos?

En tal sentido, no es preciso ni justo afirmar que la Biblia propicia la violencia, pero tampoco que toda ella promueve la no violencia (Crosan, 2016; Scholz y Andinach, 2016; Kelley, 2016). Tales generalizaciones imponen una única mirada ideológica sobre los textos. Lo central aquí es tener claridad sobre la gran mayoría de matices y posturas posibles optando intencionalmente por aquellos que impulsan prácticas no violentas y leyendo críticamente aquellos que pueden dar lugar a discursos legitimadores de la guerra, la agresión, la discriminación o el sufrimiento.

Por ejemplo, no es posible acoger una interpretación bíblica de la cruz como más válida o adecuada que otra para nuestros tiempos. De hecho, las interpretaciones (metáforas), si bien, fueron satisfactorias y convincentes, en sus contextos de origen, resultan problemáticas para nuestros días. No solo porque suponen la imagen de un Dios que acepta la muerte como medio de redención, expiación, salvación, reconciliación, satisfacción o paradigma de entrega; no solo porque suponen una concepción ontologizada, teleologizada y escatologizada de la historia, según la cual los acontecimientos (incluso violentos, como la cruz), hacen parte de un supuesto plan de Dios o de su deseo de poner a prueba la fidelidad de sus criaturas –comprensión común en el judaísmo del segundo Templo, pero cuestionable hoy–, sino porque, en últimas, pretenden justificar lo injustificable y encontrar un sentido al sinsentido (así sea como reacción teo-psico-terapéutica a una disonancia cognitiva): la muerte violenta de un ser humano. Cualquier intento por explicarla –aunque catártico– no deja de esconder cierta dosis de complicidad con la violencia y alguna tendencia a reforzar los mecanismos de impunidad respecto a los victimarios. Siendo una lectura desde las víctimas, puede atentar contra la verdad de la memoria que se pretende recuperar; además que puede legitimar o justificar teológicamente otras cruces (realidades de

opresión, sufrimiento, violencia o abuso experimentadas por personas vinculadas a la tradición religiosa del cristianismo). Ninguna cruz es justificable. Ningún seguimiento genuino de Jesús hoy puede implicar cargar con cruces. Mientras el cristianismo no caiga en la cuenta de esto, seguirá siendo “predicador de la muerte lenta” (Nietzsche, 1992, pp. 62-64; 91-94) así, al final, en esa mistificación histórica, se hable de tumbas vacías o de cuerpos resucitados. En consecuencia, para la teología, es imperativo desenmascarar cualquier intento por teologizar, romantizar, mistificar o espiritualizar ontológicamente a la cruz. Detrás no deja de esconderse cierta dosis de sadismo, masoquismo o justificación de la violencia. Ello implica volver a la argumentación paulina sobre la cruz, pero para invertirla: toda cruz es un escándalo, y ver en ella una demostración del poder de Dios no deja de ser una necedad (en contraposición a 1Cor 1,17-25).

Por tal motivo, se ha adquirido mayor conciencia sobre el peligro de caer en una instrumentalización ideológica de la Biblia, por lo que ha surgido la necesidad de realizar lecturas más abarcentes y autocríticas de los textos, al captar en ellos no solo sus luces, sino también sus sombras y contradicciones. Con esta conciencia, una hermenéutica bíblica en medio de una situación de conflicto armado, que reconozca el uso y el abuso de carácter

religioso, moral, político y económico que han propiciado ciertas interpretaciones de los textos, y que esté realmente comprometida con el talante profético, desinstalador y liberador del evangelio, asume, de manera consciente e intencional, una parcialidad que toma partido explícito por los victimizados, silenciados e invisibilizados (Tamez, 2007, p. 9). Así, si ciertas aproximaciones a la Biblia están a la base de actitudes y acciones que pueden promover la violencia, creemos que otro tipo de aproximaciones pueden estar a la base de actitudes y acciones que promuevan la resistencia, la resiliencia, la reivindicación de las personas victimizadas, la transformación de las comunidades y la reconciliación entre las partes, en coherencia con lo que creemos puede ser más cercano al Evangelio de Jesús de Nazaret. Esto saliendo al paso, también, de cualquier mecanismo de “ontologización de la víctima”, en que “la persona deja de ser definida por su integridad como sujeto y es reducida a su condición de víctima, dificultando la elaboración y superación del trauma” (Casas-Ramírez, 2020c, p. 115); o a la “autocanonización de la víctima”, en la que un modo de querer ser diferente produce un rechazo de la sociedad, lo cual lleva a la persona a sentirse especialmente cerca del Señor porque ha conseguido que se le persiga. “Se provoca el rechazo para convertirse en el profeta y mártir mal comprendido” (Alison, 1999, p. 243).

En la tarea de acompañamiento a comunidades en situación de vulnerabilidad o victimización en Colombia varios colectivos de teólogos y biblistas han asumido, de modo intencional, una postura hermenéutica sobre la manera de aproximarse a la palabra de Dios:

Según el principio de Encarnación y según el paradigma de la realidad histórica como fuente y lugar de revelación, dicha realidad, leída con ojos de fe, ya constituye en sí una instancia de Palabra de Dios en cuanto *teologúmeno* en que se disciernen, emergen y florecen las semillas del Verbo y los signos del Reinado de Dios. No es en vano que quienes han sido iniciadores de la lectura popular de la Biblia sostengan que la primera Palabra que Dios dirige al ser humano es la vida, antes que la Biblia misma. Así, es posible proponer un diálogo de mutua iluminación entre la realidad histórica, en cuanto Palabra de Dios discernible en el devenir del mundo, y la Biblia, en cuanto Palabra de Dios escrita que aporta los criterios de discernimiento de dicha realidad. Por lo dicho, la Biblia puede ser enriquecida y hasta cuestionada por la realidad, no solo en lo que se refiere a las interpretaciones tradicionales de los textos, sino también a los textos mismos. En otras palabras, también la realidad puede iluminar a la Biblia en cuanto que aquella brinda luces para el descubrimiento, clarificación o problematización de los sentidos que emergen

en el encuentro con el texto. (Casas-Ramírez, 2020c, p. 104)

De este modo, tanto la comprensión del carácter histórico de la revelación, como la toma de conciencia de la reserva de sentido de los textos, desplegada por los contextos de lectura, reiteran el carácter contextual y; por tanto, intencional, de toda interpretación. Por ello, este tipo de hermenéutica...

...asume como punto de partida del proceso interpretativo, ya no el texto bíblico (ni el salón de clase, ni el escritorio o la biblioteca del exégeta), sino los contextos socioculturales y la praxis creyente y comunitaria en que acontece la confrontación con las situaciones de sufrimiento, de miseria y de muerte en los que se discierne el grito de Dios a través de los gritos de los crucificados de la historia. (García-Arenas y Casas-Ramírez, 2021, p. 309)

Al respecto, lo que valida una relectura bíblica no es el recurso a determinado instrumental metodológico de la exégesis académica, sino su capacidad de discernimiento de los signos de Dios en la historia, su habilidad para vincular e incluir a cada integrante de la comunidad (y a quienes aún no lo son), su criticidad frente al entorno social y su potencial transformador de la realidad.

Así, “se establece una auténtica fusión de horizontes entre el texto del pasado (y el contexto histórico al cual intentó responder) y el contexto del presente de la comunidad lectora, generando que tanto el texto como los lectores sean mutuamente transformados” (Casas-Ramírez y López-López, 2023, p. 288). Por ello, la finalidad del encuentro dialógico entre el texto de la vida y el texto de la Biblia no se limita, simplemente, a la clarificación de los sentidos textuales, sino que busca la transformación de la realidad, siendo este un proceso existencial, ético y político, pero, ante todo, un camino de acogida y concreción del proyecto del reinado de Dios, que busca generar y promover “la vida en abundancia, especialmente con los empobrecidos, estigmatizados, victimizados, marginados e invisibilizados de la sociedad” (Casas-Ramírez y López-López, 2023, p. 274).

Lo precedente requiere, por parte del exégeta, una toma de conciencia de la responsabilidad eclesial y el impacto sociocultural de sus interpretaciones y, desde la fe, una actitud permanente de escucha del clamor de Dios, que se hace presente en la realidad histórica, en la línea del *Shemá* deuteronomico. Dicha escucha está imbuida en la compasión, y la compasión puede conducir al compromiso transformador. Y es que, según los relatos bíblicos, el llamado a

la escucha compasiva y comprometida no es simplemente un imperativo unidireccional dirigido por la divinidad al pueblo. En estos relatos, la divinidad es presentada como quien, en primer lugar, toma la iniciativa de escuchar compasivamente el grito del pueblo: “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su gemido en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos” (Ex 3,7). En tal sentido, **Ríos-Parra (2023, pp. 18 y 140)** sostiene:

Hoy se requiere escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres. Sin embargo, la respuesta que mayoritariamente ha recibido ese clamor es el rechazo, la indiferencia y la estigmatización. No obstante, los gritos de los seres humanos que sufren y de la creación que es destruida entran en las frecuencias “auditivas” de Dios: no hay grito que él no escuche y no auxilie (Sal 34,7). Al creyente, por su parte, se le recuerda que vivir la fe cristiana exige una vida centrada en escuchar y atender ese clamor del que sufre, de quien llora, e incluso de escuchar el grito de la creación que, a su manera, también expresa su sufrimiento por el daño irreparable que se le provoca (...). La praxis de Jesús no estuvo encaminada tanto en argumentar qué o quién era Dios, o en categorizar a las personas según sus pecados, sino en intervenir de manera concreta frente al dolor, el sufrimiento y la impotencia humana, y lo hizo no desde

la lejanía o desde una teoría abstracta, sino en la realidad histórica que le tocó vivir y desde su propia vulnerabilidad radical: ¡él también gritó! (Lc 23,43)

3.2 Conciencia de los alcances y límites de la autorreferencialidad de las interpretaciones

Resulta importante tomar conciencia de que una “hermenéutica religiosa autorreferencial”, en la que un grupo religioso proyecta una imagen de Dios ajustada a sus propios patrones ideológicos y siempre actuando de su parte (a diferencia de las tradiciones proféticas veterotestamentarias, autocríticas respecto de su propio sistema religioso), no es exclusiva de sectores fundamentalistas⁶; también caracteriza a los sectores moderados y hasta liberacionistas; y se exagera, de modo particular, en momentos críticos y caóticos de la historia. En efecto, en medio de una situación de crisis y conflicto emerge la pregunta por el sentido trascendente de los hechos desde cada una de las partes involucradas:

6 De acuerdo con Houtart (2001, pp. 75-76), estos “hacen una lectura de los eventos sociales y políticos presentándolos como frutos directos de la acción divina: hablan de castigos divinos y de restablecer un orden divino (...). Poseen una dimensión ética poco elaborada: se trata solamente de obedecer la voluntad de Dios (...). Su representación social es la de un orden social establecido por la divinidad que se debe restaurar, frente a una desacralización resultado de la cultura occidental dominante; ver, también Tamayo (2004, p. 74).

“¿dónde está Dios?, ¿cuál es su voluntad sobre la historia?, ¿por qué permite que suceda lo que sucede?” (Casas-Ramírez, 2012). Se tiene, de este modo, un mismo acontecimiento, pero leído e interpretado teológicamente de diversas maneras, dependiendo de a qué lado de los hechos se encuentre quien realiza la interpretación: los vencedores o los vencidos⁷. Para estos últimos,

7 En este punto podríamos establecer relaciones analógicas entre el modo como se interpreta religiosamente la realidad conflictual contemporánea y, por ejemplo, el modo como se interpretó religiosamente la realidad conflictual con ocasión de la revuelta judía de los años 66 a 74 e.c., en el paso de la primera a la segunda generación cristiana, por parte de cada uno de los grupos involucrados: Por una parte, el triunfo de los rebeldes judíos en el 66 contra los refuerzos romanos bajo las órdenes de Cestio, gobernador de Siria, en el puerto de Bet-Jorón, donde Judas Macabeo había ganado una importante batalla dos siglos antes, se convierte, para los rebeldes, en un signo de la inminente victoria y de que *Dios estaba de su parte* (White, 2009, p. 279). En el año 68 “los esenios de Qumrán marcharon contra los ejércitos romanos creyendo que ésta era la «guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»” (White, 2009, p. 280); *Dios también estaría de su parte* (de no ser porque al final fueron masacrados y su enclave incendiado). En el año 69, el asesinato de Nerón y de los tres emperadores siguientes, Galba, Oton y Vitelio, generando una guerra civil en el corazón del Imperio, pudo haberse interpretado por parte de los rebeldes judíos, liderados por Simón bar Giorá, “como un signo de que *Dios estaba interviniendo a su favor*” (White, 2009, p. 281). A finales de mayo del año 70, con la destrucción de las murallas exteriores de Jerusalén, Josefo, ya pasado al bando de los romanos, “dice que fue llamado para intervenir desde fuera de las murallas implorando al pueblo que desistiera de su intento y afirmando que *Dios se había puesto de parte de los romanos*” (White, 2009, p. 282; Ver Josefo, 1999, 5.362-412). Las obras judías de carácter apocalíptico que empezaron a aparecer unas décadas

subyace una cuestión de hermenéutica histórica o de “lectura de los signos de los tiempos”, que busca dar sentido a una situación de trauma y propiciar no solo la supervivencia, sino también la reinvencción, ya sea en forma de adaptación o de resistencia, en medio de la nueva situación.

En estos casos es un elemento común el recurso a la narrativa (tanto bíblica como autobiográfica) para hacer frente a la experiencia traumática y

después de la catástrofe, como el libro *cuarto de Esdras, los libros segundo y tercer de Baruc y el Apocalipsis de Abrahán*, muestran una intensa esperanza de que “*Dios liberaría finalmente a Judea de los romanos*; (...) que, al igual que en el pasado, Dios podía utilizar a las naciones extranjeras para castigar a Israel, pero al final éstas serían castigadas por su idolatría e Israel sería restaurado” (White, 2009, pp. 287-288). El movimiento de renovación liderado por Yohanan ben Zakkai y que devendría en el surgimiento del judaísmo rabínico sería, también, una respuesta al trauma generado por los acontecimientos y a la disonancia cognitiva surgida por la *pregunta en torno al papel de Dios ante la destrucción material y cultural del Pueblo de las promesas*. Por su parte, en la leyenda de la huida a Pella, Eusebio de Cesarea transmite una interpretación de la *destrucción como “un castigo divino contra los judíos por haber matado a Jesús, a Santiago y a otros más*. Una línea de interpretación que llegaría a convertirse posteriormente en un elemento relevante para la polémica cristiana antijudía” (White, 2009, p. 293) Por otro lado, como sostiene Guijarro-Oporto (2019, p. 321), es posible que los destinatarios de un evangelio como el de Marcos, también “estaban sufriendo los efectos de la guerra judía [y el relato] reacciona frente a esta situación redefiniendo la identidad grupal de los creyentes en Jesús para proponer un nuevo proyecto social a partir de una recuperación creativa de la memoria de Jesús” y del modo como *Dios en él reivindica al justo victimizado*.

comunicar un nuevo mensaje (CNMH, 2013). Así, el hecho de releer la vida y de releer los textos, de manera colectiva (incluso, desde diferentes tradiciones cristianas), teniendo como trasfondo histórico común una experiencia de trauma, pero, también una esperanza de restauración ha permitido establecer una “hermenéutica de la hospitalidad” que, en palabras de, De Wit (2022, p.387), “no considera la diferencia como obstáculo, como deficiencia o defecto, sino como fuente de crecimiento (...). Es también una lucha contra la no escucha, contra el fanatismo religioso que siempre va acompañado del analfabetismo literario”.

Con este fin, varios grupos lectores han asumido los movimientos de la “hermenéutica de la evaluación crítica” y de la “hermenéutica de la imaginación creativa”, propuestos por Schüssler-Fiorenza (2004, p. 234). El primero, a diferencia del “paradigma doctrinal de interpretación que lee la Biblia en busca de orientación y edificación y acepta obedientemente sus enseñanzas sobre la sumisión (...), pretende enjuiciar las tendencias opresoras y las posibilidades liberadoras inscritas en los textos bíblicos, su función en las luchas contemporáneas por la liberación”. Esta apuesta insiste en que las religiones bíblicas deben dejar de proclamar textos opresivos como “palabra de Dios”, puesto que al hacerlo no se hace sino anunciar a

Dios como legitimador de la opresión (Schüssler-Fiorenza, 2004, p. 235). Por su parte, el movimiento de la “hermenéutica de la imaginación creativa”,

intenta generar visiones utópicas todavía no realizadas, «soñar» un mundo diferente caracterizado por la justicia y el bienestar (...). La imaginación es un espacio de memoria y posibilidad en el que ciertas situaciones pueden ser vividas de nuevo y ciertos deseos cobran cuerpo otra vez. Gracias a nuestras capacidades imaginativas, podemos ponernos en la piel de otras personas, sentir empatía por sus sentimientos y participar en sus deliberaciones y luchas (...). Gracias a la imaginación, tenemos la oportunidad de contar la historia de manera diferente, de verla a una luz distinta. Gracias a la imaginación, somos capaces de concebir cambios, de anticipar cómo podría ser transformada nuestra situación (...). La hermenéutica de la imaginación recrea los textos bíblicos, reformula las visiones religiosas y encomia a quienes han hecho posible el cambio. (Schüssler-Fiorenza, 2004, pp. 236 y 238)

4. Experiencias de lecturas bíblicas con comunidades sobrevivientes del conflicto en Colombia

El conflicto armado en Colombia tiene múltiples causas y factores, pero a la base se encuentra una realidad de

agudización de la pauperización de los sectores periféricos de la sociedad, agravada por el continuo despojo de tierras, el abandono estatal y la polarización política. Leyendo la Biblia, a la luz de esta realidad, se encuentra que,

la pobreza es para la Biblia un estado escandaloso, atentatorio de la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios (...). Los profetas denunciarán todo tipo de abuso, toda forma de mantener a los pobres en esa situación, o de crear nuevos pobres; ellos condenan el comercio fraudulento y la explotación, el acaparamiento de tierras; la justicia venal; la violencia de las clases dominantes, la esclavitud, los impuestos injustos, los funcionarios abusadores. En el NT también se condena la opresión de los ricos, en particular en Lucas y en la Epístola de Santiago. Y no se trata solo de una denuncia de la pobreza. La Biblia nos habla de medidas concretas para impedir que la pobreza se instale en el pueblo de Dios. En el Levítico y el Deuteronomio encontramos una minuciosa legislación orientada a impedir la acumulación de la riqueza y la consiguiente explotación. Se dirá, por ejemplo, que cada siete años las tierras serán dejadas en descanso “para que coman los pobres de tu pueblo”. En el séptimo año los esclavos recobrarán su libertad y se condonarán las deudas. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el

advenimiento del Reino de Dios, reino de amor y de justicia. (Naranjo-Mesa, 2020)

Leyendo la realidad y la Biblia con las comunidades se ha empezado por cuestionar la imagen de “un dios que justifica o necesita de víctimas inocentes para un bien mejor” (Gil-Arbiol, 2016, p. 268), como, desde algunas tradiciones, se ha entendido la cruz en términos de expiación vicaria. Escuchando el fuerte grito de las vidas de los degollados debajo del altar, en Ap 6,10: “¿Hasta cuándo, soberano Señor, santo y verdadero, ¿vas a juzgar a los habitantes de la tierra y a vengar nuestra sangre?”, se ha entendido que se debe seguir escuchando el grito de las víctimas como un símbolo de su memoria, como una expresión de la necesidad de justicia social y como garantía que evita la reincidencia de las acciones violentas. Se ha tomado conciencia que la venganza de Dios no consiste en la violenta destrucción de los opresores, ni tampoco crea en las víctimas falsas esperanzas sobre el final de todo conflicto. Su venganza...

...consiste en traer justicia a los oprimidos, habitando en medio de ellos, enjugando las lágrimas de sus ojos y consolándoles. Por tanto, el papel creyente no puede reducirse simplemente a la oposición hacia los opresores (porque ellos también son seres humanos, hijos de Dios), sino en contra de la opresión misma

(de la que los opresores también son víctimas), estando con los oprimidos, brindándoles consolación y mostrándoles que Dios está habiendo en medio de ellos, enjugando sus lágrimas. (Casas-Ramírez, 2020b, pp. 62-63)

Leyendo la realidad y la Biblia con sobrevivientes de la guerra, ellos y ellas han hecho suyo el relato de la viuda insistente ante el juez injusto (Lc 18,1-14) reconociéndose en las mujeres que perdieron o que tuvieron que enterrar a sus maridos e hijos y claman por justicia ante las autoridades civiles, muchas veces cómplices de los asesinatos, sin recibir alguna respuesta.

La atención de algunos miembros del grupo fue atraída por la forma como el juez se situaba ante la viuda y se figuraban –acudiendo de nuevo a la imaginación– cómo este le impedía hablar. Luego asociaron la escena al doloroso caso del familiar de uno de los catequistas, cuyos asesinos fueron inmisericordes, como el juez que no escuchaba a la viuda de la narración. “Hace ocho días murió, pidiéndole a otros seres humanos que no lo mataran, que lo dejaran hablar, que no sabía lo que pasaba, que él también debía tener la oportunidad de vivir. Varios relatos de los asistentes coincidieron con el silenciamiento de las víctimas por parte de los victimarios y de las autoridades, quienes les infunden temor para que los crímenes permanezcan en la impunidad. Esta es una actitud completamente contraria a la de Dios, que

sí escucha los ruegos de los suyos. (Arango, Jiménez, López y Vergara, 2013, p. 182)

Leyendo la realidad y la Biblia con las madres y esposas de los desaparecidos, se ha comprendido mejor la angustia de María Magdalena al no hallar el cuerpo de Jesús, según Jn 20,11-18. Tanto ellas, como María, creen que a quien buscan está muerto, ha sido asesinado de forma violenta, pero no encuentran descanso y no pueden procesar el duelo sin saber dónde están los restos de sus seres amados. De la mano de María Magdalena, ellas han tratado de ver y tocar los signos del Resucitado en medio de su dolor (Véliz-Huacalco, 2013).

Leyendo la realidad y la Biblia con mujeres víctimas de violencia, basada en razones de género, se ha entendido que relatos tan traumáticos y desgarradores como la violación de Tamar, en 2Sam 13,1-21, o la violación múltiple y descuartizamiento de la concubina del levita, en Jc 19, además de suscitar la identificación empática entre las mujeres y sus propios relatos como inicio de experiencias de procesamiento del trauma, cumplen, entre otras, la función de memoriales; es decir, de narraciones que hacen memoria de las víctimas inocentes para que hechos tan aberrantes como los descritos no se repitan (Suarez-Medina, Meza-Rueda, Martínez-Morales y Meldivelso, 2015;

López-López, 2022; Casas-Ramírez y López-López, 2023). Estos relatos, así como los del crucificado del Gólgota, marcan una frontera de lo posible: no puede haber más sangre derramada; no puede haber más mujeres violentadas y asesinadas; no puede haber más crucificados.

Leyendo la realidad y la Biblia con asociaciones de familiares de víctimas de la violencia se ha descubierto un motivo teológico del Nuevo Testamento: el potencial que tienen las víctimas de transformar la mirada de los victimarios cuando son puestos unos frente a otros y, más allá de recriminaciones u ofensas, emergen sus relatos y afloran sus dolores. Es el cambio de mirada del centurión frente a la realidad de su víctima crucificada, convirtiéndose en el único en haber reconocido la identidad profunda de Jesús, según Mc 15,39. Es la caída de las escamas de los ojos de Saulo ante las acciones de Ananías, uno de sus perseguidos, quien en lugar de llamarle “enemigo o victimario” le llama “Saúl, hermano” (Hch 9,17). En Colombia se presenciaron dichas transformaciones en los encuentros sostenidos entre los grupos de víctimas y los dirigentes de las Farc durante los diálogos de la Habana. Después de décadas de sufrimiento y odios acumulados el perdón era seguido por lágrimas y abrazos entre ambas partes (Ardila-Arrieta y Arenas, 2014). Y es que la experiencia del perdón como gracia

ha ayudado a entender que la iniciativa en la reconciliación no necesariamente surge de la parte culpable (como en el relato del re-encuentro entre Jacob y Esaú, en Gn 33,1-17), también la parte inocente puede propiciar el reencuentro y el abrazo (como en el extenso relato del reencuentro entre José y sus hermanos) (Angulo-Ordorika, 2016; López-López, 2017).

Conclusión

En un conflicto que ha permeado todos los ámbitos de la cultura y de la sociedad, incluyendo a las estructuras religiosas y sus metarrelatos, todos tenemos cierto grado de responsabilidad, ya sea por el silencio cómplice ante la barbarie, la injusticia o la impunidad; por suponer que el dolor ajeno nada tiene que ver con la propia piel; o, incluso, por asumir y difundir imaginarios religiosos que, de una forma u otra, justifican la violencia y la consideran como parte del “designio misterioso de algún dios”, ya sea para “pagar alguna culpa”, para “completar en la propia carne los dolores de Cristo”, como “prueba de fe”, o como cuota para “ganar la vida eterna” por medio del sufrimiento. Haber asumido que la vida es “un valle de lágrimas en la que, como desterrados, venimos a gemir y a llorar”, ha propiciado el desentendimiento respecto a cualquier intento de transformar la realidad y respecto a la

posibilidad de asumir un compromiso liberador de cualquier violencia. Todos somos “cómplices en mayor o menor grado con la mentira asesina, y todos estamos, de alguna manera, escandalizados por nosotros mismos” (Alison, 1999, p. 226).

En últimas, si en la hermenéutica bíblica subyace una actitud de discernimiento creyente y metódico de la Palabra de Dios, y si entendemos que dicha Palabra no solo se ha hecho texto en la Biblia, sino que, principalmente, se ha hecho carne en Jesús el Cristo y, por extensión, en toda carne, entonces, una hermenéutica bíblica genuina y responsable está llamada a establecer continuamente puentes de interpretación entre los textos de la vida (la historia como lugar de revelación, encarnación y salvación) y los textos de la Biblia (referentes de comprensión y auto-comprensión de las comunidades discipulares). Con este presupuesto, los procesos de lectura bíblica realizados con comunidades afectadas y victimizadas en contextos de conflicto armado han sido fuente para la construcción colectiva de la memoria histórica de los acontecimientos, medio de resignificación sanadora del propio trauma, lugar existencial de acogida y apertura a la diversidad y a la pluralidad, germen de iniciativas de perdón y reconciliación, impulsores de estrategias de reparación, no repetición y rehabilitación personal y comunitaria.

De esta manera, los textos bíblicos actualizan su potencial performativo y los grupos lectores, así como son continuamente interpelados y transformados por la Palabra, la resignifican y desafían para que sea auténtica fuente de vida en abundancia y no más instrumento de manipulación o abuso.

Referencias

- Aguilar-García, E. G. (2019). “El extractivismo en América Latina y su dimensión teológica desde un encare decolonial”. *Praxis. Revista de filosofía* 79, 1-17. <https://doi.org/10.15359/praxis.79.1>
- Aguiló, A. J. (2009, 21 de agosto). “Las raíces ideológicas de la homofobia eclesial [I]”. *Rebelión*. <https://rebellion.org/las-raices-ideologicas-de-la-homofobia-ecclesial-i/>
- Alison, J. (1999). *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Herder.
- Angulo-Ordorika, I. (2016). “Busco a mis hermanos” (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob”. *Proyección* 263, 431-450. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5776160>
- Ara, C. (2019, 28 de junio). “Las personas LGBTI también han sido víctimas del

- Conflicto”. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/las-personas-lgbti-tambien-han-sido-victimas-del-conflicto/>
- Arango, O., Jiménez, G., López, E. y Vergara, J. V. (2013). “Las comunidades, sus contextos, sus lecturas y su interacción”, en *Lectura intercultural de la Biblia en contextos de impunidad en América Latina*, dirigido por H. de Wit y E. López, 127-304. Pontificia Universidad Javeriana.
- Ardila-Arrieta, L y Arenas, N. (2014, 19 de agosto). “El encuentro con las Farc a los ojos de las víctimas”. *Lasillavacia.com*. <https://lasillavacia.com/historia/el-encuentro-con-las-farc-los-ojos-de-las-victimas-48430>
- Arias, R. (2003). *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Ediciones Uniandes; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Bernal-López, J. y Patiño, C. (2020). *Documento de diagnóstico sobre la situación de discriminación de la población LGBTI en Colombia*. Departamento Nacional de Planeación.
- Caero-Bustillos, B. (2022). “La Biblia y la teología india”. *Concilium* 396, 365-385
- Carballo, F. H. (2017). *La meretriz inmaculada: discurso antiprotestante y discurso anticatólico en la Colombia decimonónica*. Universidad del Rosario.
- Casas-Ramírez, J. A. (2012). “«¿Dónde está tu Dios?» Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI”. *Theologica Xaveriana* 62 (174), 343-378. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9328>
- Casas-Ramírez, J. A. (2020a). “El silencio y el conflicto en el evangelio de Marcos. Propuestas de lectura desde el conflicto colombiano”. *Revista Bíblica* 82, 123-142. <https://doi.org/10.47182/rb.82-1-22020217>
- Casas-Ramírez, J. A. (2020b). “La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6,10. En *Perdón, compasión y esperanza*, compilado por E. Eslava, 53- 65. Universidad de la Sabana.
- Casas-Ramírez, J. A. (2020c). “Un joven que corre del huerto a la tumba: lectura de Mc 14,51-52 y 16,57 a la luz del conflicto armado en Colombia”. En *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*, editado por I. Corpas de Posada, 103-117. Fundación Amerindia.

- Casas-Ramírez, J. A y López-López, E. A. (2023). “Lectura contextual de Jueces 19 en el marco de la Investigación Acción Participativa por parte de dos grupos de mujeres colombianas que viven en condiciones de vulnerabilidad”. *Estudios eclesiásticos* 98 (385), 263-304. <http://dx.doi.org/10.14422/ee.v98.i385.y2023.003>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2012). “Estadísticas del conflicto armado en Colombia”. <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html>
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2013). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Centro Nacional de Memoria Histórica; University of British Columbia.
- Comisión de la Verdad (2022). “Algunas cifras halladas por la Comisión de la Verdad, la JEP y el Grupo de Análisis de Datos en Violaciones de Derechos Humanos (HRDAG)”. <https://www.comisiondelaverdad.co/analitica-de-datos-información-y-recursos#e1>
- Croatto, J. S. (1985). “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”. *Cuadernos de teología* 6 (4), 45-69.
- Crossan, J.D. (2016). *Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano. Luchando con la violencia divina desde el Génesis al Apocalipsis*. PPC.
- De Roux, R. R. (1983). *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980*. Servicio Colombiano de Comunicación Social.
- De Wit, H. (2022). “Lectura intercultural de la Biblia en clave de fraternidad y sororidad. Fratelli Tutti y la hermenéutica de la hospitalidad”, en *La hermandad desde la Biblia. Aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales a propósito de Fratelli Tutti*, editado por J. A. Casas-Ramírez. Verbo Divino.
- Espitia-Fajardo, J. S. (2017). “Fe y espiritualidad. Herramientas para superar el conflicto armado en Colombia” en *Hacia una ética de participación y esperanza. Congreso latinoamericano de ética teológica*, editado por E. Cuda, 267-275. Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez-Suárez, L. E. (2021). “Las incidencias de los obispos en la violencia bipartidista”. En *El episcopado colombiano entre la guerra y la paz. Complicidad*,

- indiferencia y compromiso*, escrito por L. E. Flórez-Suárez, C. J. Beltrán-Acero, D.F. Ospina-Arias y L. H. Peña-Infante, 112-236. Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium.
- Gadamer, H. G. (2002). *Verdad y método*. Vol. 2. Sigueme.
- García-Arenas, P. A. y Casas-Ramírez, J. A. (2021). “Una visión panorámica sobre la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana”, en *80 años de exégesis bíblica en América Latina. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión del 80° aniversario de Revista Bíblica*, editado por E. Ruiz, 303-319. Verbo Divino.
- Gil-Arbiol, C. (2016). “La misericordia desde las víctimas. La mirada de Jesús”. *Lumen* 65, 263-284.
- Guijarro-Oporto, S. (2019). “El Evangelio de Marcos como «relato progresivo». El trauma de la guerra y la propuesta de un nuevo comienzo”. *Revista Bíblica* 81, 315-344. <https://doi.org/10.47182/rb.81.n3-4-201992>
- Habermas, J. (2023). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Houtart, F. (2001). *Mercado y religión*. DEI, 2001.
- Josefo, F. (1999). *La guerra de los judíos. Libros IV-VII*. Gredos.
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). (2021). “Comunicado 019 de 2021”. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/La-JEP-hace-p%C3%BAblica-la-estrategia-de-priorizaci%C3%B3n-dentro-del-Caso-03,-conocido-como-el-de-falsos-positivos.aspx>
- Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) (2023). “Comunicado 050: Balance de la Audiencia única de Verdad de Salvatore Mancuso ante la JEP”. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/balance-de-la-audiencia-unica-de-verdad-de-salvatore-mancuso-ante-la-JEP.aspx>
- Kelley, S. (2016). *Genocide, the Bible and Biblical Scholarship*. Brill.
- La Rosa, M. (2000). *De la derecha a la Izquierda. La Iglesia católica en la Colombia contemporánea*. Planeta.
- López-López, E. (2022). “The Sexual Rights of Women Based on a Contextual Reading of 2 Samuel 13:1-22. A Theological Reflection on Gender-based Violence”, editado por A. Musskopf, E. González y M. Rincón, 138-163. Wipf and Stock Publishers.
- López-López, E. (2017). “Reconciliación y perdón en dos comunidades colombianas

- víctimas de la violencia”, en *El perdón: difícil posibilidad*, editado por A. Niño, A. Buitrago, C. Giraldo y E. López, 109 -118. Universidad Santo Tomás.
- Mena, M. (2010). “Pensamiento bíblico latinoamericano”. Módulo de la especialización en estudios Bíblicos de la Fundación Universitaria Claretiana.
- Miranda, B. (2016). “Las razones por las que el ‘No’ se impuso en el plebiscito en Colombia”. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537629>
- Morales-Correa, J. A. (2020). “Complicidad empresarial con grupos paramilitares: un análisis al caso colombiano”. *Razón crítica* 9, 43-67. <https://doi.org/10.21789/25007807.1626>
- Naranjo-Mesa, J. F. (2020, 29 de septiembre). “Posición de las iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de paz”. Intervención durante el encuentro con la Comisión de la Verdad. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/posicion-de-las-iglesias-frente-al-conflicto-armado-en-colombia-y-ante-la-posibilidad-de-la-paz>
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra*. Planeta; De Agostini.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2021, 8 de marzo). “Violencia contra la mujer”. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>
- Pacheco-Lozano, Andrés. (2020). *Towards a Theology of Reconciliation. A Pilgrimage of Justice and Peace to Heal Broken Relations in Colombia*. Tesis para optar al título de doctorado. Vrije Universiteit Amsterdam.
- Pérez-Sepúlveda, A. (2013). “La virgen de los sicarios: representación antitética de la modernidad colombiana”. *Razón y Palabra* 85, 1-18.
- Plata-Quezada, W. E. y Vega-Rincón, J. J. (2015). “Religión, conflicto armado colombiano y resistencia: un análisis bibliográfico”. *Anuario de historia regional y de las fronteras* 20 (2), 125-155.
- Polanía-Reyes, S. y Henao, H. F. (2022). “The Church in Colombia and Extractives: Pastoral Accompaniment using an Eco-Theology of Peace”. *Catholic Peacebuilding and Mining. Integral Peace, Development and Ecology*, editado por C. Montevecchio y G. Powers, 33-44. Routledge. DOI: 10.4324/9781003094272-3

- Prada, N., Torres, F., Sánchez, M., Ramírez, F. y Suárez, P. (2017). “Todo debate es ideológico. Reflexiones acerca de la ‘ideología de género’”. *Polisemia* 12 (22), 115-125. <https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.12.22.2016.115-125>
- Reid, B. (2009). *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- República de Colombia. (2023). Unidad para las Víctimas. “Registro Único de Víctimas”. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>
- Reyes-Archila, F. (1997). “Hermenéutica y exégesis: un diálogo necesario”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 28, 9-36.
- Ríos-Parra, Ó.F. (2023). *El grito, lugar teológico. Una fundamentación bíblica desde el Evangelio según Lucas*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez-Gómez, G. (2018). “Prólogo: comunidades de fe, hermandades de esperanza”. En *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*, 6-9. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Schüssler-Fiorenza, E. (2004). *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae.
- Scholz, S. y Andiñach, P. (2016). *La Violencia and the Hebrew Bible: The Politics and Histories of Biblical Hermeneutics on the America*. SBL Press.
- Semana. (2016, 6 de octubre). “El rol de las iglesias cristianas en la victoria del ‘No’ en el plebiscito”. <https://www.semana.com/pais/articulo/que-papel-jugaron-las-iglesias-cristianas-en-la-victoria-del-no-en-plebiscito/234621/>
- Suarez-Medina, G. A., Meza-Rueda, J. L., Martínez-Morales, V. M. y Meldivelso, A. (2015). «Una aproximación de los derechos humanos de las mujeres a partir de una lectura hermenéutico-analógica-icónica de la historia de Tamar (2 Samuel 13:1-22)». *Análisis*, 47(87), 247-267. Doi: [10.15332/s0120-8454.2015.0087.02](https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2015.0087.02).
- Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Tamez, E. (2007). “Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, dirigido por A. Levoratti, 5-9. Verbo Divino.
- Vargas, K., Onofrio, A. y Bautista, J. (2022). *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Soulforce.

Véliz-Huaracallo, R. S. (2013). *¿A quién buscas? María Magdalena en ocho lecturas espontáneas de Juan 20,1-18*. Monografía para optar al título de Magister en Teología. Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.12575>

White, M. (2009). *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Verbo Divino.

Datos de la persona autora

Juan Alberto Casas Ramírez es doctor en Teología, Magíster en Teología, licenciado en Ciencias Religiosas de la *Pontificia Universidad Javeriana* (Bogotá, Colombia). Con pasantías de investigación en la *Universidad Libre de Ámsterdam* y en el *Swedish Theological Institute de Jerusalén*. Es profesor asociado y ordinario, de tiempo completo, de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la *Pontificia Universidad Javeriana* de Bogotá, Colombia. Es miembro de la *Society of Biblical Literature* y del grupo de investigación *Didaskalia*