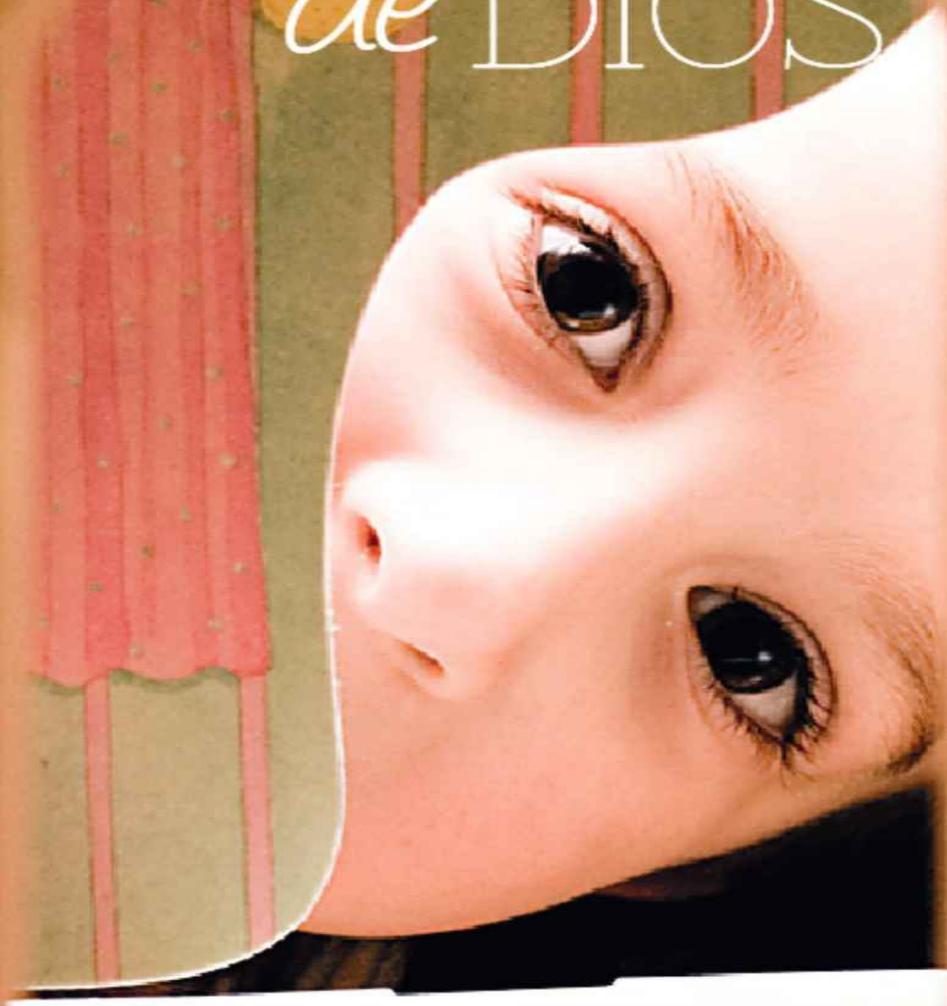


de juegos
que hablan
de DIOS



Hacia una teología desde la niñez latinoamericana

Nicolás Panotto

World Vision
Por la vida

de juegos
que hablan
de DIOS

Hacia una teología desde la niñez latinoamericana

Nicolás Panotto

de juegos
que hablan
de DIOS

Hacia una teología desde la niñez latinoamericana

Nicolás Panotto

A mis padres, Rubén y Ángela, por enseñarme desde niño que la fe es una caminata llena de sorpresas, cimentada en el amor y hecha con cada parte del cuerpo, especialmente la tierna mirada y las suaves caricias de cada mano.

Prefacio

Teología desde la niñez: alegre, atrevida y esperanzadora como ninguna

De esto hace ya más de diez años (2002): el Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud (MJNJ) iba a realizar su primer encuentro continental sobre teología y niñez. Los organizadores decidieron de manera generosa que yo me encargara de una de las conferencias principales y ofreciera una introducción a una teología evangélica sobre lo que en ese entonces llamábamos “el plan de Dios para la niñez”. Yo acepté la invitación, pero sin saber el desafío que representaba. Ese era un tema muy nuevo en esos años y la bibliografía era muy escasa. En fin, aceptada la invitación estaba admitido el desafío. En mis palabras introductorias dije que la teología de la niñez (mi amigo Nicolás diría, la teología desde la niñez) era “una teología en pañales”. Declaración que era cierta: era una teología en la cual muy pocos teólogos y teólogas nos habíamos interesado, aunque algunos biblistas y pastoralistas habían hecho contribuciones desde su área de especialización.

El tiempo ha pasado y, aunque sigue siendo una teología sin el reconocimiento y difusión correspondientes (como la teología feminista, la indígena, la afrolatinoamericana y la ecológica, entre otras), se ha ido ganando, poco a poco, un espacio de atención. Las publicaciones latinoamericanas ya pueden llenar un estante (no tan largo) de cualquier biblioteca personal, también muchas instituciones teológicas han incluido el tema dentro de sus diseños educativos y, quizá lo más importante, ha crecido el interés de parte de quienes trabajan con la niñez, sea en el campo de la educación, el acompañamiento pastoral o el trabajo social, en fundamentar de manera teológica sus acciones ministeriales. Estamos, entonces, frente a una teología que “ha dejado sus pañales” y ya comienza a caminar, aunque “con vestidos de talla pequeña” porque aún es niña.

En ese proceso de desarrollo, este libro de Nicolás Panotto representa un salto cualitativo en nuestras maneras de hacer teología desde la niñez. Lo digo no sólo por la amistad y admiración que le tengo a él, sino en mi calidad de testigo de excepción de ese trascurrir teológico de la niñez en nuestro continente.

Los textos de Panotto nos convocan a entrar en un diálogo teológico más interdisciplinario que el que hemos hecho hasta ahora.

En su libro la fe dialoga «de tú a tú» con la filosofía, la poesía y las ciencias sociales, entre otros saberes (y sabores). Además, ese diálogo acontece en territorios de frontera entre la Iglesia y la sociedad. No es, como muchas, una teología para que la Iglesia converse con la Iglesia; tampoco una que desatiende las prioridades de la Iglesia para consagrarse al debate público fuera de ella. El autor de nuestro libro se pasea con suma comodidad entre los pasillos de la comunidad cristiana, los balcones de la universidad y las calles de nuestros pueblos. En estos lugares siempre dice su palabra y entabla puentes necesarios para que la fe sea más relevante a la vida social y al acontecer cultural y político. Esta pluralidad de intereses era necesaria en la naciente teología de (y desde) la niñez en América Latina. Este provocador diálogo interdisciplinario es una de las contribuciones que hace el libro a la teología de la niñez en América Latina y el Caribe.

Pero hay otros aportes de parte de Nicolás, como su profundidad conceptual que nos anima a hacer teología de la niñez con el mismo o superior rigor al que se han hecho las otras “grandes teologías” en nuestro suelo. No por tratar con niños y niñas, esta teología debe ser considerada inferior a otras en su talante conceptual y metodológico. Y Nicolás lo logra con creces. Y una contribución más (para no hacer tan extenso este prefacio): el libro hace teología armonizando las temáticas de mayor interés práctico para las iglesias como son, en el primer capítulo la eclesiología, en el segundo la espiritualidad (¡no puede ser más urgente el tema!), la hermenéutica en el tercero y la epistemología en el cuarto. ¿Práctica la epistemología? Sí, cuando lleguen a este capítulo final sabrán por qué lo digo.

De parte del MJNJ y de World Vision agradezco inmensamente este trabajo disciplinado, riguroso y apasionado de Nicolás. Con estos capítulos, ahora puestos al servicio de las iglesias, universidades, centros teológicos y organizaciones cristianas de servicio social, se inicia una nueva etapa de nuestra alegre, atrevida, juguetona y esperanzadora teología desde la niñez en América Latina y El Caribe.

Harold Segura

Director de Relaciones Eclesiásticas - World Vision - América Latina y el Caribe

Introducción

Una de las tantas imágenes que nos evoca la niñez es precisamente la del proceso. Cuando adultos, muchas veces nos ofuscamos más en la angustia por el paso del tiempo antes que en los procesos vitales atravesados en el devenir del día a día. Cuando compartimos con niños y niñas, nos asombramos de sus cambios repentinos, del poder de su imaginación, de la manera de construir un juego en los espacios y con los elementos menos pensados, de la forma de mezclar ideas, discursos y conceptos de las maneras más sorprendentes y originales. En la adultez, solemos perdernos estas ricas dinámicas tras la rutina —donde la eficacia y la producción nos presionan a seguir al pie de la letra las agendas y estructuras enseñadas—, el temor a la innovación por la seguridad de la costumbre, la imposibilidad de descentrarnos de nuestros lugares tras la dureza de opiniones que se enraízan muchas veces sólo por el óxido crecido en la falta de movimiento.

Estos enunciados no tienen que ver con marcar una frontera entre dos sectores etarios sino más bien señalar la diferenciación entre dos cosmovisiones y lógicas, a partir de las cuales se comprenden la vida, la fe, las relaciones, los cuerpos; en fin, nosotros mismos. Tampoco queremos caer en absolutizaciones románticas. Demás está decir que muchos niños/as como adultos/as no responden a las caracterizaciones que acabamos de mencionar. De todas formas, estos procesos tienen que ver con experiencias compartidas, que son elementales para los procesos vitales en sus más variadas formas, presentes en la misteriosa creación divina que vivenciamos día a día. El lugar del cambio, la transformación, la mutación, son aspectos que atraviesan nuestra vivencia humana, no sólo como una contingencia temporal.

Lo mismo sucede con la teología como campo en constante transformación a partir de las eventualidades, contextos y complejidades desde donde se enuncia. Tal como dice Rubem Alves,

la teología es un juego cuyas reglas son subvertidas constantemente, ¡porque a Dios mismo le gusta jugar y no desea ser encorsetado en murallas fijas! La teología es un camino plagado de sorpresas, de colores, de formas, de fantasías e imaginaciones. La teología dista de ser un cúmulo de discursos racionales y prácticas sistemáticas, ya que su objeto principal —lo divino— es total misterio y trascendencia. La teología vive en esa paradoja de tener los pies sobre la tierra, provocando la aparición de universos fantásticos que transportan lo que vemos y sentimos hacia una dimensión desconocida. Así son, precisamente, las fantasías y los juegos de un niño.

Este libro se presenta como un escenario de muchos juegos —como en una plazoleta, podríamos decir— que se vienen dando en el campo de la reflexión teológica desde la niñez en América Latina durante los últimos años. Cada uno de los artículos fueron ponencias o presentaciones que se debatieron y dialogaron junto a muchas personas, provenientes de distintos espacios y disciplinas, como universidades, organizaciones sociales e iglesias. ¡Uno nunca juega solo! Siempre se hace en grupo, y cuantos más somos, mejor. Por ello, estos esbozos no sólo son resultado del autor sino que representan ideas que han ido cambiando, mutando y profundizándose con el tiempo, a partir de comentarios, críticas y observaciones de personas con mucha experiencia en el trabajo con la niñez en todo el continente.

Por esta razón, hay varios temas que, como verán, se repiten a lo largo del escrito. Esto responde a un movimiento en *espiral*: cada vez que se trata, se amplía a la luz de nuevos descubrimientos, como también de la especificidad del marco desde donde se lo trata (sea la teología, sea la pastoral, sea la espiritualidad). Como dice el filósofo Gilles Deleuze, la diferencia se imprime en la repetición; y no hay repetición sin diferencia. Este proceso pedagógico y hermenéutico de repetición se trasluce en el desarrollo de diversas temáticas que contiene este libro, y que serán centrales para la propuesta teológica que queremos proponer, tales como el juego y el lugar de lo lúdico como praxis socio-cultural, el proceso como marco ontológico de construcción teológica o el adulto-centrismo como un mecanismo

social de violencia contra la niñez como objeto central, y también hacia otras víctimas del patriarcado en nuestras sociedades.

Algunos de los capítulos de este libro fueron publicados en obras colectivas, y —como dijimos— formaron parte de ponencias para reuniones y conferencias. Decidimos compilarlas en un solo manuscrito con el objetivo de delinear ciertos ejes que se entrecruzan en ellos, elementos que forman parte del desarrollo teológico en el campo de la niñez en América Latina, y que creemos importante sistematizar —si eso es posible— para ser profundizados en otras instancias. En el capítulo uno comenzamos con un trabajo más bien de diagnóstico general, donde se introducen algunos de los temas que serán ejes para el resto del trabajo. Se focaliza más bien en un ejercicio exegético, a partir del cual se identifica el silenciamiento de los niños y las niñas, tanto en nuestras iglesias como en nuestras sociedades, como un acto de violencia, que debe revertirse a partir de la inclusión en el apalabramiento de la revelación divina.

Dicho apalabramiento implica una resignificación del lugar desde donde vivimos la fe. Tiene que ver con la experiencia concreta de cada niño y niña, de su persona y su inclusión en la comunidad. Por ello, en el segundo capítulo nos concentramos en el concepto de espiritualidad como un elemento teológico que nos permite analizar y desarrollar esa experiencia primordial de todo creyente desde una perspectiva socio-antropológica, o sea, donde una definición de sujeto como ser-en-comunidad. Aquí, el elemento lúdico —introducido en el capítulo uno— es ampliado y vinculado más vigorosamente con el quehacer teológico, desde una relectura de la dinámica pneumatológica.

En línea con la tradición teológica latinoamericana, que enfatiza la historia, la experiencia humana y las dinámicas socio-culturales como escenarios fundamentales de todo discurso de fe, podríamos decir que los dos primeros capítulos ocupan el lugar de *locus* contextual y punto de partida para comenzar a hilar más fino sobre ciertos elementos específicos. En este caso aún no lo haremos. Optamos profundizar aún más sobre lo que hay “detrás” de toda construcción

teológica. Por ello, en el tercer capítulo nos concentraremos en desarrollar una *hermenéutica teológica desde la niñez*, tratando de identificar los elementos que se ponen en juego a la hora de hablar sobre los campos iniciales desde donde desarrollar una teología a partir de la experiencia de la niñez, proyectada como un marco que sirva a la teología como disciplina general.

En conexión con ello, en el cuarto y último capítulo ahondamos un poco más en cuestiones relacionadas con epistemología. Como sabemos, esta disciplina tiene que ver con proceso de construcción de todo tipo de conocimiento. Por ello, teniendo en mente los aspectos identificados en el marco hermenéutico, profundizaremos sobre ellos desde una perspectiva decolonial y teopoiética.

Una última advertencia a tener en cuenta antes de continuar la lectura. Aquí no estamos hablando solamente de “cosas que tienen que ver con la niñez”. Nos proponemos, más bien, un doble objetivo. Primero, deconstruir nuestros imaginarios con respecto al lugar social, teológico y eclesial de la niñez, y cómo los elementos que emergen de estos imaginarios actúan como síntomas de problemáticas sociales estructurales. De aquí, en segundo lugar, queremos identificar y cuestionar las lógicas adultocéntricas que nos atraviesan, para desde allí proponer un nuevo espacio de experiencia y convivencia desde diversos procesos inscriptos en la vida de nuestros niños y niñas, que nos servirán como marco para replantear nuestra fe, nuestro quehacer teológico, nuestra eclesiología, no ya desde un racionalismo objetivante que todo lo clasifica —en este caso, por edades— sino desde nuevos horizontes de percepción de la vida, que iluminarán más profundamente nuestra experiencia.

Nicolás Panotto

Febrero, 2016

Artículos publicados previamente, los cuales han sido correspondientemente ampliados y editados para formar parte de este escrito:

Capítulo uno: “‘Porque se los ha revelado’. El empoderamiento de la palabra frente a la violencia del silenciamiento” en Harold Segura y Welinton Pereira, *Hablemos de la niñez*, UNA-MJPN, Costa Rica, 2012, pp.13-28.

Capítulo dos: “De juegos, fantasías y travesuras. Espiritualidad en clave de niñez” en Harold Segura y Gustavo Rodríguez, eds., *Dame la mano y danzaremos. La niñez como desafío teológico y pastoral*, Visión Mundial-CELAM, Bogotá, pp.183-200.

Capítulo tres y conclusión: “Hacia una hermenéutica teológica desde la niñez” en Enrique Pinedo, ed., *Niñez, adolescencia y misión integral: nuevos desafíos a la educación teológica en América Latina y el Caribe*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2012, pp.57-83.

I

El empoderamiento de la palabra frente a la violencia del silenciamiento: niñas y niños como agentes del Reino

... porque habiendo escondido estas cosas de los sabios e instruidos, se las has revelado a los que son como niños.

Lucas 10.21

La madurez del hombre es haber vuelto a encontrar la seriedad con que jugaba cuando era niño.

Friedrich Nietzsche

El grupo estaba ya de regreso con evidente entusiasmo. Los setenta y dos habían sido enviados como obreros para cosechar el campo listo para la siega. Milagros increíbles, encuentros inesperados y grandes sucesos esperaban su camino. Fueron enviados como portadores de la promesa del Reino, esa realidad tan esperada por el pueblo que ya no se encontraba ni ausente ni situada en un futuro incierto. Estaba allí entre ellos y ellas, como un anticipo vívido, manifiesto en las vidas transformadas y en la aceptación amorosa del pueblo. Era la promesa cumplida del Reino de Dios, concepto teológico medular en la vida de Israel, suceso ansiado por generaciones. Allí estaba, presente entre la humanidad, encarnado en la persona de Jesús.

La alegría de los recién llegados se hacía sentir. La experiencia había sido más que gratificante. Podríamos imaginar el momento: todos juntos, saludándose calurosamente, con un gran bullicio de fondo, resultado de las charlas espontáneas y entremezcladas de aquellos que se encontraban y compartían apresuradamente lo vivido. “¡Señor,

hasta los demonios se nos someten en tu nombre!” (Lc 10.17), decían con asombro y sorpresa. Jesús mismo no pudo retener el gozo. Este pasaje evidencia un suceso poco común en los Sinópticos, que sucedió en ese instante: se dirige directamente al Padre para dar gracias y rendir alabanzas por haberse revelado de esta manera tan sorprendente en y a través de sus seguidores.

Pero antes de ello, Jesús lanza una advertencia, seguramente para calmar los ánimos frente a tanta adrenalina. “Sí, han vivido experiencias que muy pocos tienen el privilegio de ver. Pero cuidense. Lo más importante es que son salvos”. Esta breve pero contundente respuesta, vista en el contexto general del pasaje, refleja uno de los símbolos teológicos más importantes del libro de Lucas. Los setenta y dos —metáfora de la totalidad de las naciones— fueron salvos. Es la realidad del Reino de Dios: salvación para todos los pueblos a través de la transformación, la cura, el amor y la esperanza escatológica.

Esta advertencia toma un cariz especial en la oración dirigida al Padre. Todo lo que estos seguidores habían vivido, todo aquello de lo que se alegraban y gloriaban, había sido escondido de los sabios, los entendidos de la Ley y los líderes religiosos de la época. “Se las has revelado a los que son como niños”, dijo Jesús. Esta frase, tal vez, no sonaba extraña a quienes allí estaban (contrariamente a una mayoría de comentaristas contemporáneos que simplemente pasan de largo dicha mención). Los pequeños y pequeñas de Dios representaban un concepto central en la teología de Israel. Los niños y niñas eran vistos como “voz de la divinidad”, tanto en la tradición judía como en la religiosidad de la antigüedad grecorromana.

Frente a tal “suceso teológico”, Jesús contrapone dos lógicas en su discurso: la de los sabios y entendidos —supuestos conocedores de todos los vericuetos escriturísticos e históricos de los documentos religiosos— y la de los niños y las niñas. Los primeros representan la razón, inteligencia, cálculo, control, todos ellos adjetivos que definen la cúspide de la supuesta madurez que permite hablar con objetividad, determinación, entereza y derecho, en este caso de Dios

mismo. Pero al final, los elegidos para recibir los misterios divinos son los niños y las niñas. Jesús los ubica como ejemplo, como sujetos teológicos, como clave de revelación.

Esto último también se refleja en la imagen de la niñez como símbolo del Reino de Dios, que Jesús utiliza en varias ocasiones (Mt 18.1-2, 19.13-14, Mc 10.15-16, Lc 18.14-17) Se ha interpretado esta metáfora de distintas maneras: como una aptitud personal, un lugar social, una característica personal, entre otras. Pero precisamente el contraste que se explicita en este pasaje nos muestra una mejor comprensión de su significado. Usar la imagen de la niñez es hacer una *inversión irónica* de la rigidez de la Ley, la cual no requiere de su seguimiento o cumplimiento por parte de los niños y niñas. Desde esta perspectiva, se podría decir que Jesús resignifica la noción de reino como una realidad que va más allá del cumplimiento de un estándar religioso, y con ello de una manera particular de ver a Dios mismo, centrada en la interpretación de adultos varones. Como concluye Judith M. Gundry-Wolf, la expresión “como un niño” significa “como alguien que es totalmente dependiente de la gracia divina”.¹

Como sabemos, los textos bíblicos no son sólo historias que se describen dentro de una linealidad de hechos, tal como sostiene la cosmovisión occidental. Por el contrario, son sucesos que poseen un significado simbólico muy profundo. ¿Qué significa, entonces, ver a Dios desde los niños, y no desde quienes supuestamente poseen la autoridad (moral, espiritual, institucional, académica) para hacerlo? Podemos concluir que estas dos lógicas presentes en el pasaje *representan en sí maneras distintas de ver a Dios mismo*. Y no sólo nos referimos a imágenes o discursos específicos sino, además, a formas distintas de acercarse a lo divino.

En este capítulo reflexionaremos brevemente sobre la presencia del “contraste de lógicas” en nuestras sociedades e iglesias hoy, pero no sólo desde la ausencia de ciertas ideas o conceptos específicos sino, más enfáticamente, sobre los *silenciamientos violentos, sistémicos e impuestos* contra la niñez y su propia “lógica”, no sólo para hablar de Dios sino para comprenderse a sí mismos y su lugar en la historia.

Aquí un eje central de nuestra propuesta: dicho “silenciamiento teológico” implica también un silenciamiento a la misma niñez. ¿Por qué? Porque en la manera en que discurreamos de Dios, también lo hacemos de nosotros mismos. La teología —como todo tipo de discurso— no es la descripción de un objeto aislado sino de una *experiencia*, donde entran en juego muchos factores —la persona, el contexto, los discursos, los valores, las comprensiones de lo divino, etc.—

Por ello, ¿acaso anular la importancia teológica de la niñez no significa también la anulación de su lugar en nuestras iglesias y sociedades? Invirtiendo la fórmula, ¿no implicará la apertura del discurso teológico una manera de reivindicar el lugar social de dicho grupo y contrarrestar los mecanismos de violencia que silencian y legitiman vivencias de opresión y abuso?

¿Voces afónicas y sordera crónica?

Partamos de una idea elemental: silenciar teológicamente a la niñez implica evadir una visión de Dios, de la iglesia, de la vida, de la fe, de la espiritualidad, las cuales se contraponen a ciertos discursos, mandatos y prácticas comunes dentro de nuestras construcciones religiosas, y que parten, precisamente, de una cosmovisión adulto-céntrica. En otro escrito, definí esta “lógica adulto-céntrica” de la siguiente manera: “La vida del adulto se representa, entre otras cosas, con la madurez, la frialdad en las decisiones, la superación de las inestabilidades, la siembra de la razón, la efectividad de los resultados. Y es en la rigidez de estos estereotipos donde muchas veces nos perdemos la sorpresa de la espontaneidad, la frescura del roce de los cuerpos y la riqueza de caminos que abren nuestra intrínseca libertad. En otros términos, nos olvidamos de la condición lúdica que caracteriza la vida humana y social.”

Esta tensión lógica a la cual nos referimos es el reflejo de factores sistémicos presentes en nuestra sociedad. El silenciamiento de la niñez —y con ello no nos referimos sólo a una acción de coerción sino también a la falta de presencia de imaginarios, lógicas, discursos

y prácticas que los hagan presentes en voz y cuerpo— se sintomatiza en la falta de otros tipos de lógicas alternativas a las adulto-céntricas. La emergencia de una lógica alternativa implicaría el cuestionamiento de lo considerado como seguro, natural, establecido y supuestamente beneficioso para el orden social, entendido desde las imágenes de la objetividad de la razón, el progreso de la historia, el ordenamiento de las diferencias de género y etarias (en este sentido, la evolución de lo “casi adulto” hacia la “madurez adulta”), etc. Es aquí donde entran en juego los mecanismos de violencia, que tienen un doble propósito. Por un lado, *legitimar* la preponderancia de una idea y una lógica (en este caso, el adulto-centrismo), y por otro, *acallar* cualquier voz o lógica alternativa que la cuestione.

Desde lo expuesto, podemos decir que todas estas acciones parten de un ideario establecido que intenta guardarse de todo posible ataque. En el caso de las iglesias cristianas —y tal como lo hemos mencionado—, se resguardan bajo mantos teológicos y eclesiológicos que permiten la legitimación de estas percepciones incuestionables. Es así que se ejercen distintos tipos de silenciamiento, tanto en el campo de lo discursivo como de lo institucional.

Dios, el gran patriarca

Ya sabemos que existen distintas imágenes de Dios. ¿Pero de dónde provienen? Dios decide revelarse a través de la historia. Y es en ella donde adquiere sus nombres, los cuales describen experiencias, encuentros y características, pero que son sólo nominaciones parciales ya que lo divino es siempre lo “totalmente Otro” (Karl Barth). Ningún discurso puede describirle de manera finiquitada. Por ende, nadie puede adueñarse del conocimiento total de Dios. Jürgen Moltmann advierte que el “fracaso original de todo lo religioso [se refleja en] la divinización de todo corazón humano, de las sacralizaciones de ciertos lugares en la naturaleza y de ciertas fechas en el tiempo...”.²

Esta dinámica se torna aún más peligrosa cuando no reconocemos dicha instancia histórica y contingente de la teología. Por un lado,

tendemos a absolutizar nuestras miradas particulares y con ello imponerlas como verdades absolutas para todos y todas, como descripción de la única Verdad existente. Por otro —y éste es el punto más lamentable— es que utilizamos el nombre de Dios para legitimar prácticas de opresión y violencia. De aquí, como dice Martín Gelabert, “Posiblemente hoy la cuestión no sea tanto: Dios sí; Dios no; cuanto: ¿qué Dios? ¿ante qué Dios nos movemos, qué dios nos seduce?”³

La imagen de Dios en la tradición cristiana —como en buena parte de las principales religiones del mundo— ha estado atravesada por una visión masculina y adulta. El énfasis en dicho universo simbólico implica no sólo una visión restringida de lo divino sino también la legitimación de un orden social, donde el varón se ubica como *paterfamilias*, así como Dios es “Padre”. Esto conlleva la legitimación de una visión cultural a través de su *tercerización teológica*.⁴

Esperanza Bautista dice lo siguiente respecto de este “juego hermenéutico”:

... este lenguaje masculino parece olvidar que el creyente no sólo habla sobre Dios, sino que también y sobre todo habla a Dios. Cuando hablamos sobre alguien, estamos designando a un sujeto o realidad concreta a la que nos referimos y a la que atribuimos unas cualidades. Esto significa que objetivamos un “tú” partiendo de unas experiencias sensibles que son iguales para todos, porque, en el fondo de ellas, se encuentra ese “tú” que es primariamente nuestro interlocutor.⁵

En resumen, partiendo de la propuesta de Bautista, podemos entender el silenciamiento de la niñez como la objetivación de ese “tú” masculino sobre la imagen divina. Y no de cualquier imagen, sino la de un varón adulto, que demanda un orden, que emite juicios determinantes, que todo lo controla, que es cabeza de una jerarquía (familiar, eclesial y pública). Esta masculinización de lo divino ha sido denunciada por muchos/as teólogos/as, que ven en ello una marco discursivo e ideológico que no hace más que subordinar el papel de las mujeres y los niños a una posición de inferioridad con respecto al varón.

Esta visión teológica silencia toda voz disidente. Por ello, un tipo alternativo de discurso o lógica, tal como lo sería el de la niñez, no sólo cuestionaría una visión teológica sino una manera de comprender factores socio-económicos (donde existen tareas determinadas para varones, mujeres y niños/as, según su lugar dentro del sistema de producción), las relaciones familiares (donde el varón es “cabeza”, y la mujer e hijos son sometidos a su persona) y la idea de iglesia (donde los puestos de liderazgo les pertenecen a los varones, mientras las mujeres callan y los niños dibujan en el salón del fondo).⁶

“Esto es cosa de grandes”

La imposición de esta visión adulta y masculina de lo divino trae como resultado el silenciamiento de los mismos niños y niñas como sujetos activos en la elaboración teológica.

Ya sabemos que los discursos representan maneras de construir y comprender la realidad. Por ello, los tipos de lenguajes y los modos de creación significativa determinarán la manera de acercarnos a lo que nos rodea. Más aún, dicha construcción también define nuestro lugar en tal espacio. En este sentido, vemos que muchas formas vigentes de quehacer teológico tienen directa relación con la legitimación de esta cosmovisión particular, o sea, el adulto-centrismo imperante. Ya sabemos que generalmente se asocia la teología con una tarea centrada en la razón más que en otros elementos de nuestra corporalidad, con una función apologética y explicativa más que experiencial, y con un propósito institucional y académico más que participativo y comunitario. En otras palabras, el ejercicio de la teología sirve —no sólo en su discurso sino también en su epistemología— a la mantención de un lugar de poder, donde quien es dueño de los recursos discursivos, lo es también de la verdad que define la realidad y el control de lo divino sobre ella.

Integrar a los niños y las niñas en el quehacer teológico significa un cuestionamiento de la lógica adulta que mantiene el orden y la estabilidad institucional de los poderes sociales y religiosos. Significa

dar voz a uno de los sectores más marginados de nuestra sociedad, lo que delata y desarma una práctica de poder y dominio por parte de los adultos, específicamente los varones. Implica, también, resignificar las formas en que llegamos a construir nuestras percepciones de la realidad para darles sentido. En otros términos, dar lugar a la niñez es aceptar el *juego* como camino para construir la vida, las ideas, las percepciones y los lugares. Y si algo caracteriza el juego es la centralidad de la diversión, el lugar de lo estético y los movimientos espontáneos. Los ejercicios lúdicos cuestionan las reglas establecidas. Ubican al cuerpo como espacio central de movimiento, en contraposición a la estrategia de la razón. A través de estos desplazamientos se carcomen los fundamentos que sostienen el dominio y poder de aquellos discursos que intentan cerrar la comprensión de lo divino. Como resume Edesio Sánchez:

En sus juegos, los niños inventan palabras, cambian la sintaxis, hacen añicos el discurso social de los adultos. En eso, se parecen a los poetas [...] se enfocan más en los sentimientos que en la razón, apelan más a lo lúdico que a lo productivo, funcionan como palabra profética pues subvierten al mundo demasiado “conocido” y fácil de predecir. En el juego y la poesía, se crean nuevos lenguajes, y la metáfora ocupa un lugar privilegiado.⁷

Una eclesiología de guardería

El silenciamiento discursivo y teológico de la niñez se posa en una estructura institucional que lo favorece. Por ello, actividades, formas, organización y jerarquías representativas de una comunidad eclesial tienen directa relación con el sostenimiento de estas dinámicas. Más aún, las formas institucionales no son sólo el resultado de los tipos de discursos que desarrollamos anteriormente sino que son en sí mismos mecanismos para crear percepciones, moldear ideas y sostener estigmas. Los niños y niñas poseen un lugar marginal en nuestras iglesias. El hecho de que existan actividades orientadas a ellos y ellas, no implica que posean un reconocimiento apropiado dentro de su estructura.

Dichas actividades representan, más bien, espacios de guardería

para mantenerlos entretenidos mientras los adultos y adultas se encargan de las cosas más importantes y serias. Pareciera que se quiere mantenerlos escondidos, sin visibilidad, como reclusos cuya presencia pondría en peligro lo establecido. Nuevamente, estos modelos eclesiológicos refuerzan una serie de demarcaciones que legitiman dinámicas de poder y lógicas de significación de la realidad social, que promueven una perspectiva subsumida de la niñez, con todas sus consecuencias: marginalidad infantil, promoción de la violencia, abuso sexual, etc.

En este sentido, Harold Segura evidencia cómo han cambiado las dinámicas pedagógicas de las iglesias con respecto a la niñez, en especial relación con las escuelas dominicales. “Hoy suele suceder que, cuando se piensa en los más pequeños, se privilegia las acciones evangelizadoras (en su sentido proselitista) sobre las diaconales; se presta más atención a la enseñanza doctrinal (en su sentido dogmático) que a la formación integral; se defienden sus valores religiosos (en su sentido moralista) pero se descuidan sus derechos humanos básicos; se acentúa la instrucción para su comportamiento eclesial (en su sentido confesional), pero se desvirtúa la formación para su participación social”.⁸ De esta manera, las iglesias refuerzan los mecanismos sociales de violencia y segregación tras la carencia de un trabajo integral con la niñez, que permita un desarrollo que empodere y resignifique su lugar en el mundo. Estas dinámicas institucionales (en este caso, educativas) colaboran a la profundización y estigmatización —o sea, influyen en el desarrollo personal a mediano y largo plazo— de la estratificación naturalizada que pone por encima a los adultos sobre los niños, los varones sobre las mujeres, lo institucionalizado por sobre lo posiblemente novedoso y transformador.

¿Qué sucedería si los niños y niñas tienen un lugar protagónico en las liturgias y las predicaciones? ¿Cómo influirían distintos tipos de enseñanza que no sea sólo de exposición de historias bíblicas y la transmisión dogmática? ¿Por qué no se crean instancias donde los mismos niños y niñas puedan narrar sus historias y ser reconocidos como ejercicios teológicos elementales para la vida de la iglesia?

¿Qué debemos cambiar como adultos en nuestra manera de comprender a Dios, la fe, la espiritualidad y la iglesia para no seguir legitimando teológicamente estos (des)órdenes sociales que subyugan la violencia y estigmatización infantil?

De juegos que se hacen escuchar

Hemos mencionado sólo algunos ejemplos de cómo se ejerce un silenciamiento a la niñez dentro de nuestras iglesias: en nuestras concepciones de Dios, en nuestros ejercicios teológicos y en las formas de organización eclesial. A partir de aquí, queremos resaltar dos elementos importantes. En primer lugar, debemos tener en cuenta que *en la medida en que evitemos pensar a Dios desde la niñez seguiremos legitimando los estigmas que sirven a la situación de opresión y abuso que viven millones de niños y niñas. Invirtiendo esta afirmación, en la medida en que incluyamos teológicamente a la niñez en nuestros discursos, imaginarios y prácticas, ofreceremos un espacio de empoderamiento y transformación socio-cultural.*

La teo-logía es un acto de apalabramiento. Y lo que nominamos en ella, lo hacemos desde los recursos que nuestro contexto pone a disposición. En otras palabras, al discursar de Dios también nos discursamos a nosotros mismos, nuestros lugares, nuestros deseos, nuestros límites. Por todo esto, considerar a la niñez en el apalabramiento de Dios, es una forma de apalabrar a los mismos niños y niñas, con el objetivo de darles un espacio de sentido, de ubicarles en un lugar central en la creación de percepciones, de derogar el estigma que legitima los actos de violencia que les afecta. Aquí, el lugar emancipatorio y social que posee la teología en tanto ejercicio que nos permite ver “más allá” a través del encuentro con lo divino, para evidenciar nuestras circunstancias y darles un sentido nuevo y transformador.

En segundo lugar, y en conexión con el punto anterior, cambiar estas circunstancias requiere no sólo paliar las consecuencias que viven nuestros niños y niñas sino ir a la raíz del problema: el adulto-centrismo patriarcal que sostiene los actos de abuso, las

jerarquizaciones institucionales, las estratificaciones socio-económicas y los discursos absolutos. La niñez es la representación de la noción de proceso, de apertura hacia aquello que aún está por devenir, del poder de lo espontáneo. Incorporar esa frescura en nuestras teologías y formas institucionales nos dará la posibilidad de abrirnos a los necesarios procesos de cuestionamiento de discursos y prácticas que promueven la violencia —simbólica, física, discursiva, sexual, social, económica, religiosa— contra los niños y las niñas. Dios se ha revelado a y en ellos y ellas. ¿Qué debemos hacer para que estas voces, ya presentes pero silenciadas por nuestra sordera crónica, sean escuchadas? ¿Qué debemos cambiar en nuestras propias percepciones absolutizadas como adultos, para abrirnos hacia la sorpresa de los gestos de nuestros niños y niñas?

Aprender a jugar

Una visión racional, adulto-céntrica y dogmática de lo teológico conlleva una visión cerrada, moralista y poco dinámica de Dios mismo. Y con esto no nos referimos únicamente a la teología académica y profesional. Hablamos de la teología que construimos en la iglesia, a través de las predicaciones, las liturgias, los espacios educativos, presente en la cotidianidad de cada creyente. Por ende, como ya mencionamos, esta visión de lo divino también implica una comprensión determinada de la historia y sus complejidades. Desde la perspectiva particular que estamos trabajando en esta obra, esta visión de lo teológico es intrínsecamente violenta, ya que en su determinismo carcome la libertad humana y legitima un ordenamiento social que subsume a los grupos más vulnerables, principalmente la niñez.

Frente a la (i)lógica de lo racional se impone el proceso del juego. Como ya hemos dicho, esto no sólo tiene que ver con una práctica específica de la niñez sino con una forma distinta de ver el mundo y la realidad. A esto se refería Jesús cuando les habló a sus enviados sobre “ser como niños”. Los juegos divierten, abren a la imaginación, impulsan el movimiento del cuerpo, permiten soñar, y con ello abrir a

la novedad transformadora impresa en la historia, tales como los milagros, los encuentros y las sorpresas durante la travesía de los setenta y dos enviados. De esta manera, Dios se presenta de una manera fresca y así su revelación: frente a una visión lineal de la historia, ella se transforma en un campo desconocido de múltiples posibilidades; frente a la rigidez de la razón, se impulsan los infinitos movimientos del cuerpo; frente al dogmatismo y al moralismo, promueve la libertad impresa en el proceso contante de la vida. Rubem Alves lo describe de esta manera:

En el juego, el hombre encuentra significado, y por tanto diversión, precisamente en el hecho de suspender las reglas del juego de la realidad, que le convierten en un ser serio y en tensión constante. La realidad nos pone enfermos. Produce úlceras y depresiones nerviosas. El juego, sin embargo, crea un orden salido de la imaginación y por tanto producto de la libertad.⁹

Tras los movimientos de la música

Hacer teología como un juego implica cambiar las reglas de su quehacer. En otros términos, romper con la función legitimante de lo teológico con respecto a diversas estigmatizaciones sociales y prácticas de violencia, significa la transformación hacia un ejercicio que incluya diversas maneras de construir discursos y, por ende, la inclusión de otros grupos sociales, culturales y etarios. Como dijimos anteriormente, apalabrar a Dios significa apalabrnos a nosotros mismos. Por ello, resignificar el ejercicio teológico en su formato adulto-céntrico, significa abrir un espacio de dignificación de la niñez, de construcción de su lugar social, de desenmascaramiento de sus problemáticas y estigmas.

Para los primeros cristianos y cristianas, la teología estaba lejos de ser un cúmulo de dogmas o el ejercicio especulativo de un número de escogidos. Estas mutaciones se fueron dando posteriormente, tras la impronta apologética que fue cobrando su ejercicio, así como la iglesia fue entrando poco a poco en ciertas configuraciones socio-culturales, que transformaron su constitución de una comunidad de diáspora a una jerarquía territorial. Antes que todo esto suceda, los

discursos teológicos no pretendían ser dogmas preestablecidos sino explicaciones puntuales a experiencias específicas. De aquí que en sus inicios la teología cristiana estaba compuesta de una pluralidad de discursos, con una impronta experiencial e impresa en la dinámica de una comunidad.

Existía también una estética teológica muy marcada, a través de ciertos símbolos artísticos que actuaban como evidencias metafóricas del actuar divino, así como prácticas rituales comunitarias que expresaban por sí mismas un fuerte contenido teológico. En otras palabras, lo estético, lo visual, lo gráfico, lo corporal, lo plural, eran elementos característicos de la teología cristiana en sus comienzos. Podríamos decir, entonces, que la teología de las primeras comunidades poseía una fuerte impronta *doxológica*, o sea, como marco de significación que apelaba un espacio de imaginación compuesto por toda la comunidad. Jürgen Moltmann lo describe de la siguiente manera:

En el primer aspecto la teología cristiana es, en efecto, la *teoría de una praxis* que transforma la miseria: teoría de la predicación de la comunidad, de los servicios litúrgicos y de las ayudas. En el segundo, por el contrario, la teología cristiana es, al mismo tiempo, alegría desbordante en Dios y *juego libre* de pensamientos, palabras, imágenes y cantos con la gracia de Dios. Bajo el primer aspecto es una *teoría de una praxis*, bajo el segundo pura teoría, es decir, contemplación que transforma al contemplante en contemplado. Por tanto, *doxología*.¹⁰

Por todo esto, asumir lo lúdico de la teología significa abrir un espacio de inclusión dignificante de diversos actores y actrices, en especial la niñez. Es evidenciar que tras la rigidez del ejercicio racional y los dogmatismos moralistas se impulsa una imagen violenta de Dios, que privilegia un sujeto y la sumisión de otros. La inscripción de esta dinámica de opresión sirve como un marco que legitima formas de abuso y poder —tanto en la iglesia como en la sociedad en general—, y pone una venda en los ojos que impide identificar las consecuencias atroces que poseen esos mecanismos con respecto a los grupos más vulnerables.

Comencemos por casa...

Hemos tratado, aunque sea de forma muy somera, de hilvanar una serie de elementos que no pueden estar inconexos si queremos trabajar como iglesia desde las raíces de la exclusión de la niñez, entendiendo dicha situación de una manera amplia y como una realidad de violencia y abuso traslucida de diversas maneras. Hemos comenzado afirmando que una de las maneras de legitimar la violencia contra la niñez es, principalmente, su *silenciamiento*. Y ello no sólo de forma directa o coercitiva, sino a través de la construcción de un imaginario social que posiciona como centro al adulto y su logocentrismo racional, estructurado y calculador.

Dicho imaginario adulto-céntrico silencia la presencia de otras lógicas, especialmente la de la niñez, abriendo la puerta hacia la legitimación de prácticas violentas de abuso de todo tipo contra los más pequeños. El adulto, cúspide de la madurez y el control, no puede ser cuestionado en su posición de poder. De aquí que intentamos mostrar cómo esta lógica adulto-céntrica encuentra su correlato teológico, y sus consecuencias dentro de los discursos y prácticas eclesiales con respecto a la niñez. La imagen de Dios como adulto, varón, rígido, juez, dogmático, no hace más que reforzar los imaginarios alrededor de los órdenes sociales y etarios de nuestra sociedad. Dicha comprensión teológica no sólo se relaciona con el *contenido* de la definición de lo divino, sino también con las *formas de construirlo*. En este sentido, se continúa reforzando tal visión al posicionar como único sujeto teológico al adulto maduro, racional y sistemático.

Por todo esto, si la iglesia cristiana desea comprometerse con los males que aquejan a millones de niños y niñas, ello no se logrará a través de actividades eclesiales centradas en este grupo o con proyectos que mitiguen las consecuencias evidentes. Se requiere ir aún más profundo: transformar nuestras imágenes de Dios y el quehacer teológico, como el camino para cuestionar los imaginarios socio-culturales que facilitan tales acciones y conductas. Subvertir la construcción teológica desde esta perspectiva, implica visibilizar a la misma niñez en tanto grupo segregado, poner sobre la mesa sus

problemáticas y promover acciones concretas hacia su solución. Como afirman White, Willmer y Bunge:

La teología de los niños funciona como correctivo para esta marginación o invisibilidad de los niños en el pensamiento más generalizado. La teología de los niños sostiene que los cristianos debemos seguir a Cristo y colocar a los niños en medio de nuestra elaboración teológica, porque esto es inherente a nuestra fidelidad y une a los seguidores de Jesús.¹¹

Esta resignificación teológica implica como resultado una transformación de la misma Iglesia. Ella necesita recobrar la noción de comunidad en el pleno sentido del término, donde la inclusión deje de ser una acción de simple pragmática proselitista, para pasar a ser una práctica de resignificación de las relaciones sociales. Como dice Leonardo Boff, requerimos de una *theologia cordis*: “La opción por la teología como inteligencia de la fe supone la concepción (legítima de por sí) de la Iglesia como unidad de fieles (*comunitas fidelium*). La otra opción de la teología como *theologia cordis*, presupone una visión de la Iglesia como comunidad de los que aman.¹² Dios decidió mostrarse a quienes son como niños. Rechazó la arrogancia de los sabios y el moralismo de los religiosos. Optó mostrarse a través de uno de los grupos más vulnerables, mostrando de esa manera que la lógica, el cálculo, el cumplimiento irrestricto de la regla y la pedantería de los adultos no corresponden a su revelación. Insistimos: la violencia y el abuso que sufre la niñez tiene que ver con la instalación de estos imaginarios que ubican a los adultos como dueños de las vidas de quienes están debajo (los niños, las mujeres, los pobres, y todo grupo segregado). La violencia sirve para acallar lo novedoso que cuestiona los lugares de seguridad. Lamentablemente, nuestros niños y niñas son los chivos expiatorios más recurrentes en la promoción de estas lógicas. Por ello, una teología que se abra a la lógica de la niñez permitirá visibilizar a este grupo específico, deconstruir los estigmas que lo cercenan y atender a sus problemáticas concretas, como también transformará la violencia intrínseca de la lógica adulto-céntrica, que no sólo afecta la vida de los grupos más vulnerables, sino la de los mismos adultos, encerrados en una manera estrecha de ver su historia.

Por todo esto, nos cabe preguntar:

¿Cuál es el lugar de los niños y las niñas en nuestras liturgias?
¿Cómo crear instancias de participación comunitaria más allá del liderazgo? ¿Se pueden promover espacios para que ellos y ellas tomen decisiones sobre la vida de la iglesia? ¿Cómo elaborar un marco pedagógico (en la Escuela Dominical, los estudios bíblicos y las prácticas de discipulado) menos conductistas y más constructivistas o procesuales, que evoquen la participación de los niños y niñas, en sus propios lenguajes y percepciones, y con sistemas más lúdicos y menos expositivos?¹³ ¿Qué lugar tiene lo narrativo, experiencial y simbólico en nuestras liturgias y predicaciones? ¿Cómo abrir instancias para que la voz de los niños y las niñas sea escuchada, y expresen sus sentimientos, opiniones y perspectivas, ya sea en temas teológicos como eclesiales y sociales? ¿Se pueden emprender proyectos de incidencia social donde los niños y las niñas trabajen conjuntamente con adultos y adultas en las mismas tareas?

Estos son sólo algunos ejemplos de lo que podría demandar pequeños cambios estructurales, pero cuyo significado simbólico, discursivo y social sería sumamente valioso, haciendo de la iglesia un espacio genuino de inclusión y de resignificación teológica de la voz de nuestros niños y niñas.

Judith M. Gundry-Wolf, "Los más pequeños y más grandes: los niños en el Nuevo Testamento" en Marcia Bunge, ed., *Los niños en el pensamiento cristiano*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2008, p.22.

Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.59. Ver también Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp.50-56.

Martín Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990, p.142.

Defino esta idea en "Alteridad, paradoja y utopía: la deconstrucción del poder desde la imaginación teológica" en Harold Segura, ed., *¿El poder del amor o el amor al poder?*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011, pp.85-110.

Esperanza Bautista, "Dios" en Mercedes Navarro, dir., *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Navarra, 1993, p.111.

Ver Bonnie J. Millar-McLemore, "'Let the children come' revisited: contemporary feminist theologians on children" en Marcia Bunge, ed., *The child in christian thought*, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp.446-473.

Edesio Sánchez, "Para un mundo mejor... El niño es el mejor protagonista" en AAVV, *Seamos como niños. Pensar teológicamente desde la niñez latinoamericana*, Kairós Ediciones, Buenos Aires, 2007, p.78.

Harold Segura, *Un niño los pastoreará. Niñez, teología y misión*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, 2006, p.22.

Rubem Alves, *Hijos del mañana*, Sígueme, Salamanca, 1976, p.112.

Jürgen Moltmann, *Un nuevo estilo de vida*, Sígueme, Salamanca, 1981, p.138. Evangelista Vilanova dice al respecto: "El lenguaje del símbolo con su precisión teológica, recobra así una carga dinámica de innovación y de doxología: como expresión de fe, no tiene como finalidad revelarnos una significación conceptual, sino hacernos experimentar el camino hacia el Padre". En "La fe en tiempo de incertidumbre" en AAVV, *De la fe a la teología*, Herder, Barcelona, 1977, p.47.

Ketih White, Haddon Willmer y Marcia Bunge, *Los niños como clave teológica*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011, p.23.

Leonardo Boff, *¿Magisterio o profecía? La misión eclesial del teólogo*, Palabra Ediciones, México, 1991, p.36.
Ver W. Berryman, "Playful orthodoxy: reconnecting religion and creativity by education" en *Report of the Huston Consultation on Child Theology*, Child Theology Movement, London, 2005, pp.69-79.

II

De juegos, fantasías y travesuras: espiritualidad clave de niñez

Un día visité una de las sinagogas más importantes de la ciudad de Buenos Aires para participar de un encuentro interreligioso. En el mismo establecimiento funciona también una escuela primaria, por lo cual el silencio sacrosanto del salón de reuniones se inundó de voces y gritos de niñas y niños jugando, corriendo, empujándose, pasándose la pelota y contándose historias (lo sé, no eran tantas; pero ustedes ya saben cómo resuena un patio escolar en momentos de recreo) Con la kipá ya sobre mi cabeza, pasamos con el grupo con que nos encontrábamos hacia el frente del salón, donde se encontraba un altar con diversos rollos de la Torá, los cuales son leídos como una preciosa melodía en cada acto litúrgico.

Eran pergaminos enormes, de casi cuarenta metros de largo, envueltos de manera metódica y respetando estrictos ritos. Sus historias eran fascinantes: algunos databan de fines de siglo XIX traídos por inmigrantes, y otros de tiempos de posguerra, transportados a escondidas por exiliados. La rabina nos mostró con especial dedicación uno en particular, que nos llamó poderosamente la atención. Era un rollo hecho de dibujos de niñas y niños del colegio, en torno a distintas historias del Pentateuco. Cada uno de ellos contaba con el versículo en castellano y hebreo, respectivamente. El mismo estaba envuelto y guardado de la misma manera que el resto. Al abrirlo y extenderlo, los colores inundaron la vista. Los personajes bíblicos representados vestían alegres, de todo tipo de colores, y sus tamaños distaban de ser proporcionados. Los paisajes y mundos se encontraban entremezclados en cada historia.

En uno de ellos, una niña decidió dejar la marca de su boca con lápiz

labial, como una expresión de cariño y también afirmando: “esto lo hice yo”. En otro, un niño firmó por detrás del papel diciendo: “para que en el futuro mis hijos también lo puedan ver”.

Este rollo representaba, así como el resto, una tradición, una vida, una profunda historia, una teología, una creencia. Pero con sus fantasías y dibujos, las niñas y los niños traspasaron la linealidad de los tiempos bíblicos, combinándolos en una sola imagen. Derrumbaron las barreras de los espacios y las geografías, a través de senderos que van del cielo a la tierra y por debajo de ella, superando cualquier ley de la física. Los personajes más sombríos de las historias cobraron la simpatía más tierna al transformarse en seres multicolores.

En otras palabras, este trabajo hermenéutico hecho por pequeñas y pequeños mostró su lejanía de los vicios objetivantes de la adultez aplicados a las Escrituras, evidenciando algo que, al parecer, se va perdiendo con el paso del tiempo, aunque siempre está presente silenciosamente: que nuestro transitar por la vida, nuestra fe y la construcción teológica se impulsan con el poder de la imaginación y la fantasía.

Para los niños y las niñas, las leyes, los miedos, las reglas, los consensos, son dejados de lado o aceptados desde matices propios, porque lo que importa es jugar, es dar rienda suelta a la imaginación, es hacer que la realidad parezca un mundo plagado de colores. Lo que se nos muestra, lo que se nos da, no se presenta desde los sentidos como formas acabadas sino que representan un trampolín que impulsa la construcción de mundos paralelos, que conviven y se resignifican mutuamente. ¿Acaso ello no es la mejor definición de lo que es la fe?

Esta particular sensibilidad teológica que tienen las niñas y los niños, puede darnos muchas enseñanzas para la fe, la vida y el quehacer teológico. Por ello, a partir de esta ilustración, nos adentraremos en un tema sumamente complejo: hablar de espiritualidad en clave de niñez. Decimos complejo, porque el término “espiritualidad” es demasiado lábil y por ello posee diversos usos, muchos antagónicos y

contradictorios.

Cualquier intento de definición será siempre acotado. No esperamos que sea distinto en nuestro caso. Por ello, en primer lugar intentaremos resumir algunos elementos centrales en la comprensión de la espiritualidad cristiana, para desde allí analizar la contribución particular que posee una lectura en clave de niñez.

¿Qué es espiritualidad?

Al hablar de “espiritualidad”, ya partimos con ciertas dificultades: el término “espíritu” contiene tradicionalmente un peso significativo que puede llevar a interpretaciones equívocas si no se lo aborda desde una perspectiva más amplia. ¿Qué es, entonces, espíritu?

Muchas veces se lo define como una sustancia particular (una “cosa” o espectro), como manifestación des-carnada o des-historizada de lo divino. Esto conlleva, inevitablemente, a referir a las acciones del Espíritu y a la misma espiritualidad por parte de los y las creyentes como proyecciones, muchas veces, poco vinculadas con los avatares y complejidades de la existencia histórica. Por el contrario, la palabra remite más bien, desde su sentido más básico, a una forma de definir la acción de Dios en la realidad concreta de las personas, los grupos sociales y la misma naturaleza. Es la *ruaj* que se presenta en el AT como el aliento vital (Gn 1.2) que guía al pueblo de Israel en su peregrinar. Es quien acompaña también a la Iglesia (Gl 5.16ss) en el seguimiento de Jesús (Jn 17). En resumen, la Biblia presenta al Espíritu como una forma de nominar el actuar divino en la realidad de su creación, cuya presencia se manifiesta en la vida misma que inunda la existencia, vinculado estrechamente con las dinámicas humanas —por ende sociales y comunitarias— que reflejan el andar de Jesús, actuando de manera particular —aunque no exclusiva y únicamente— en quienes son llamados como su pueblo a través de la fe.

Esto nos lleva a aclarar y ampliar una serie de elementos que emergen desde esta última afirmación. En primer lugar, en palabras de Elizabeth Johnson¹, el *mundo sirve de mediación de la presencia y la*

ausencia del Espíritu. Esto significa que su acción no se limita a una realidad supra-terrena, ni al aislamiento del individuo creyente, ni al discurso propiamente religioso y menos aún a la institucionalidad eclesial. Tiene que ver, más bien, con el cosmos en todas sus dimensiones.²

De esta forma, debemos comprender la presencia del Espíritu desde la misma complejidad de la creación de Dios, la cual se encuentra plagada de caminos, formas, colores y posibilidades. La imagen de la *ruaj*, de ese viento que se mueve por doquier, habla del mover de lo divino: ella asume diversas formas, senderos y posibilidades, en la medida que la misma historia lo posibilite.

Con esto no queremos caer en un panteísmo idílico donde “todo es Dios”. Inclusive cierta idea panenteísta —“todo se sostiene en Dios”— también corre peligros similares, aunque no se aplica de la misma manera. Por ello reforzamos también la idea de *ausencia*. Como decía Lutero, Dios se refleja en la naturaleza pero siempre se mantiene escondido (*Deus absconditus*) En otros términos, *Dios se releva en la paradoja*.

Ello emerge desde la tensión entre la ausencia y presencia de lo divino en la realidad histórica: por una parte, se manifiesta en esta misma tensión entre lo que es y puede llegar a ser; por otra, y en conexión a esto último, ninguna forma que la imprime —sea una institución, concepción socio-cultural, cosmovisión religiosa, etc.— puede presentarse como absoluta, ya que la realidad se encuentra intrínsecamente abierta a la revelación constante de Dios, por lo cual nada ni nadie puede ocupar ese lugar.

En resumen, la comprensión del Espíritu está totalmente vinculada con la realidad concreta en que habitamos. Pero el significado de esta oración dependerá de cómo definamos tanto la misma persona del Espíritu como a nuestra idea de historia. Más aún, ¿podríamos entender la complejidad de la historia desde la paradójica y heterogénea acción del Espíritu? En este sentido, encontramos diversas opciones. Posturas teológicas que definen en forma clausurada a Dios, derivan en una comprensión mecanicista y

suturada de la misma historia (esto lo podemos ver tanto en posturas conservadoras como liberales y progresistas) Pero si definimos al Espíritu desde la tensión entre su presencia y ausencia, entonces entenderemos la historia como esa *frontera que se abre entre dichas instancias*.

Esto significa resaltar la inscripción mistagógica que posee lo divino, y desde allí el sentido de apertura en la propia realidad. El misterio representa la pregunta por el “siempre más” de Dios, lo cual permite también preguntarnos por el “siempre más” de la historia, en dos sentidos: por un lado, afirmando que lo que se nos presenta como realidad finita puede ser distinto de lo que es, y por otro, quitando toda aura de absoluto a una particularidad.³

A partir de aquí, hay tres elementos claves que propone Jon Sobrino⁴ como presupuestos básicos de la relación entre el espíritu del sujeto y la realidad, que servirán como fundamento para determinar qué significa espiritualidad. En primer lugar, *la honradez con la realidad*, que implica ver la posibilidad de que ella —en línea con lo expuesto por Johnson— puede reflejar la presencia y acción de Dios.

En segundo lugar, dicha honradez desemboca en una *fidelidad a lo real* que reconoce y asume sus elementos negativos, para transformarlos en positivos desde la esperanza en el movimiento divino. Por último, esto nos desafía a *ser llevados por el “más” de la realidad*, o sea, por la esperanza y la promesa que radican en ella desde el mover del Espíritu. Este último elemento es sumamente importante para una espiritualidad comprometida con los procesos históricos. *Así como la historia se imprime en el “siempre más” del misterio, alteridad y trascendencia divinas, de la misma manera una espiritualidad comprometida con esta visión de lo divino se compromete con lo novedoso, superador y transformador impresos en la realidad*. De aquí que Paul Tillich⁵ sostiene que toda persona posee, en alguna medida, una experiencia de espiritualidad, desde la búsqueda de lo hondo y lo profundo de la existencia. Es la vivencia que trae el encuentro con la preocupación última, lo incondicionado. De aquí, afirma Tillich, lo infinito y lo absoluto que imprimen la historia superan la división entre

lo subjetivo y lo objetivo, que podríamos trasladar a las bizantinas dicotomías entre Espíritu y mundo, o Espíritu y carne.⁶

Esto conlleva una cosmovisión antropológica particular que comprende y ubica al ser humano en su integralidad —cuerpo, emociones, socialización, economía, afectos, etc.— dentro estas dinámicas en constante movimiento, impresas en la historia donde el Espíritu se manifiesta. De aquí el cuestionamiento a toda esencialización de lo humano como también la clausura de todo *locus* histórico-social determinado. Una sana espiritualidad prioriza la libertad, la gracia, la compasión y la inclusión, entendiendo al ser humano desde esa posibilidad-de-ser como llamado divino. Casaldaliga y Vigil lo ponen en estas palabras:

 Ser persona es algo más profundo que el ser simplemente miembro de esta raza animal concreta que es la raza humana. Es asumir la propia libertad frente al misterio, al destino, al futuro; optar por un sentido ante la Historia, dar una respuesta personal a las cuestiones últimas de la existencia.⁷

Como dijimos, el Espíritu nos guía tras los pasos de Jesús, asumiendo un sendero histórico acorde con su testimonio. Por ello, la idea de *seguimiento* es central para comprender el alcance de la espiritualidad. Este concepto ha sido central para profundizar las dinámicas y procesos concretos del camino en el Espíritu.

Pero existe un elemento central en su definición: lo importante de la práctica del seguimiento no sólo se deposita en el fin sino en la idea de *proceso*. Como dice Gustavo Gutiérrez, “Toda experiencia de seguimiento nos recuerda que no hay una senda trazada de antemano en todos sus detalles. Es un camino que se hace al andar”.⁸ Por ello, la espiritualidad no es un modelo o práctica determinados sino un sendero que se construye en la historia, que va asumiendo diversas formas y que se resiste a cualquier cerco por parte de una forma religiosa determinada, que pierde su sensibilidad a la complejidad y hondura de la realidad. Dietrich Bonhoeffer lo expresa de la siguiente manera:

 Esto no es una ley general; más bien, es exactamente lo contrario a todo legalismo.

Insistamos en que sólo significa la vinculación a Jesucristo, es decir la ruptura total de toda programática, de toda abstracción, de todo legalismo. Por eso no es posible ningún otro contenido: porque Jesucristo es el único contenido. Al lado de Jesús no hay otro contenido. Él mismo es el contenido.⁹

En conclusión, y a partir de las breves puntualizaciones que hemos realizado, nos atrevemos a hacer la siguiente definición de espiritualidad, la cual, más allá de ser sumamente acotada, nos servirá de base para el resto de las reflexiones en este escrito. *Espiritualidad es transitar la historia desde el sentido de profundidad proyectada en el misterio y alteridad de lo divino inscriptos en la realidad, lo cual invita a discernir las complejidades paradójicas de la existencia que se encuentran en tensión (sus bellezas y oscuridades que, en clave teológica, reflejan la presencia y ausencia del Espíritu) y las posibilidades de ser distinta, de cambiar y de transformarse, desde la constitución trascendente que la fundamenta y moviliza. Ello despierta una sensibilidad hacia la apertura (el “más”) del contexto y sus dinámicas, en el camino siempre en construcción del testimonio de Jesucristo, el cual llama a un compromiso con el cambio, con lo inacabado, y una actitud de proceso, apelando y buscando lo nuevo, lo novedoso y lo diferente como posibilidades de transformación de la realidad desde las diversas maneras en que el Espíritu se revela.*

Esta definición nos invita a pensar en dos elementos centrales con respecto a la “concreción” de la espiritualidad. En primer lugar, que ella no implica un modelo religioso particular sino una pluralidad de formas y prácticas, en todos sus matices, que tienen que ver con la vida en su totalidad y cotidianeidad. De este modo, la espiritualidad, más allá de asumir prácticas específicas, se mantiene como un sendero siempre abierto a diversas opciones y formas de aplicación y vivencia, que abarca a todo ser humano. En segundo lugar, la espiritualidad evoca a lo nuevo, a lo diferente, en contraposición a aquello que se estipula como dado, establecido y absoluto. Esto tiene una proyección hacia diversas instancias: la clausura de los dogmas y prácticas religiosas, las cosmovisiones estáticas de la realidad, la absolutización de ciertas opciones socio-políticas, entre otros elementos.

Como niñas y niños en el juego del Espíritu

Es a partir de aquí que deseamos pensar la espiritualidad en clave de niñez, en dos sentidos. Por un lado, en una espiritualidad que incluya la niñez en su camino, considerando su situación, caracterización y lugar en nuestras sociedades. Pero por otro, y en conexión con el punto anterior, que tome la niñez como *sujeto teológico*, no sólo como objeto receptor de espiritualidades adulto-céntricas.

Ello significa reconocer la importancia de la espiritualidad vista *desde* la misma niñez, lo cual no sólo se proyecta a un grupo etario en particular sino que se plasma en una comprensión general, para toda mujer y todo hombre. En este sentido, *la niñez se transforma en una metáfora para definir la espiritualidad*. Jesús mismo lo hizo al poner un niño como signo del Reino (Mc 9.36-37)¹⁰. Pero cuando hablamos de “metáfora”, también debemos considerar algunas cuestiones de antemano. En primer lugar, existen metáforas que parten de imaginarios negativos con respecto a la niñez.

Por ejemplo, hablar de las niñas y los niños como cuasi-adultos (como si ser adulto/a fuera un fin en sí mismo que proyecta teleológicamente el *súmmum* de la existencia), como seres sin derecho a autodefinirse, sin libertad o sin posibilidad de opinar por su carencia de conocimiento o experiencia (o sea, por su “inocencia” o condición inacabada), responde a cosmovisiones de matriz adulto-céntrica que parten de una mirada determinista y jerárquica de las relaciones de género y familia, y una comprensión racionalista, evolucionista y esencialista de la realidad.

Esto nos indica que no toda metáfora puede ser utilizada, por lo que merece ser cuestionada y deconstruida desde los sentidos que la fundamentan y que ella misma promueve. Pero en segundo lugar, partiendo del punto anterior, existen metáforas comunes cuya labilidad de sentido permiten resignificar y enriquecer ciertas cosmovisiones, no sólo en relación con la niñez sino también con la comprensión de la vida misma, la espiritualidad, la fe y el significado de “lo adulto”.

La imaginación y la fantasía, el juego y la diversión, la honestidad y la expresividad, la travesura y la transgresión, entre muchas otras, son algunas metáforas que están fuertemente ligadas a nuestros imaginarios con respecto a la niñez, que valen la pena ser rescatadas no sólo como elementos para resignificar cuestiones ligadas a este grupo particular sino también a la realidad social en general, a la comprensión de las relaciones y los seres humanos, a la fe y la teología. El punto de partida que proponemos es el lugar del juego. Más específicamente, *la necesidad de pensar en una ontología lúdica de lo teológico y la espiritualidad*. El juego es el *locus* desde donde las niñas y los niños construyen su mundo. Es el modo en que comienzan a interactuar con la realidad.¹¹ No sólo es un espacio de interacción y aprendizaje sobre lo que existe alrededor o de conceptos predefinidos, sino de búsqueda de lo propio frente a lo dado, de ruptura con la realidad inmediata (la “ley” del padre/madre) y de construcción de modalidades, operaciones y formas propias de acción en el contexto.

El juego es la dinámica en que toda persona comienza su desarrollo vital, apelando a la imaginación, la creatividad y la construcción de sentidos discursivos. El juego posee diversas características. Por un lado, requiere de esa travesura con la que muchas veces los/las adultos tanto reniegan, pero que, según los que saben, en medidas equilibradas, es necesaria para la autodeterminación de las niñas y los niños. La travesura cuestiona lo categórico de ciertas reglas; al menos, deconstruye su sentido de sutura inequívoca. La travesura no implica una total anomia o la transgresión del todo.

En algunos casos sí, lo cual trae consigo consecuencias que serán aprehendidas según el contexto del niño/a. Pero también implica la resignificación de estas reglas, en pos de la construcción de una diversidad de vivencias, prácticas y sensaciones a partir de ellas. Por otro lado, el juego tiene que ver con el cuerpo y su disfrute. Como dice Rubem Alves, el juego no produce objetos sino placer.¹² Esto quiere decir que no es un medio sino un fin en sí mismo, así como los cuerpos son fines en sí mismos en tanto espacios del disfrute, y no “medios para”.¹³ El juego es la expresión máxima de la libertad. No

hay límites para el movimiento, el pensamiento, el sueño. Como sabemos, es una libertad que no teme al ridículo. Por ello, las niñas y los niños no se avergüenzan de contar las grandes hazañas de sus aventuras épicas por mundos desconocidos. Sus relatos son realidades vividas y sentidas. Es a partir de dichas historias que cuestionan el presente: “¿por qué las cosas son como son, si...?”

Desde esta perspectiva, lo lúdico se comprende como un *locus ontológico*, o sea, como un espacio de construcción del ser, del lugar histórico y la identidad. En este sentido, la visión adulto-céntrica instalada en la modernidad —que implica una antropología racionalista, una visión mecanicista de lo social, una teleología civilizadora occidental y una linealidad unidireccional (“progreso”) de lo histórico— relegó esta dinámica lúdica a un estadio inicial, donde lo infantil, lo “inferior” y lo “primitivo” se conjugan en todo su sentido peyorativo. Lo adulto se distancia como el estadio de lo objetivo, lo maduro y lo mecánico. Por ello, en palabras de Aves, “el juego se convierte en una denuncia de la lógica del mundo adulto. Los niños se niegan a aceptar el veredicto del ‘principio de realidad’. Separan un espacio y un tiempo y tratan de organizarlos según los principios de la omnipotencia del deseo”.¹⁴

Una ontología lúdica cuestiona la centralidad de la razón como epicentro de la realidad, ubicando el cuerpo como un espacio de múltiples movimientos y acciones. Ello implica una cosmovisión dinámica de la existencia compartida, donde imperan los movimientos inesperados, las sensaciones y los placeres. Se cuestiona la división entre sujeto y objeto, en pos de una visión integral del pasado, el presente y el porvenir. El juego del cuerpo cuestiona el orden, pero no se abre al caos sino a nuevas posibilidades. En el juego las estructuras nunca se transforman en ley. Como lo resume Jürgen Moltmann,

El juego, en tanto que símbolo cósmico, supera las categorías del hacer, del tener y del lograr, para situarse en las categorías del ser, de la existencia auténticamente humana y de la alegría demostrativa que en ella experimentamos. Frente a la productividad acentúa la creatividad y frente a lo ético lo estético.¹⁵

Es enriquecedor pensar en Dios como quien juega con su creación, aleteando por encima de las aguas y desplegando su imaginación creadora (Gn 1.2) Calvino hablaba del mundo como el *Theatrum gloriae Dei*, donde lo divino no crea porque lo necesita cual objeto utilitario, sino para alegrarse y disfrutar junto a su creación. En este sentido, el cosmos es como un espacio de recreo, o sea, de disfrute y de placer para Dios. Y como parte de la creación, también debemos darle gloria y regocijarnos en ello. Tal como lo vimos en el apartado anterior, podemos decir que el juego representa la forma en que el Espíritu se mueve en la historia, transitando por sus senderos y abriéndola en una multiplicidad de manifestaciones. Su acción es disruptiva, derribando todo muro y resistiendo todo absoluto que pretende imponerse cercenando la libertad de la gracia. Juega y va creando nuevos universos y sentidos que permiten ver la riqueza de la revelación de Dios impresa en la creación. El Espíritu también nos lanza la pregunta “¿por qué las cosas son de esta forma, si...”?

El juego implica el uso de la imaginación y la fantasía. Es la posibilidad de proyectar mundos paralelos que resignifican la realidad presente. “En el juego, el amor declara abolidas las leyes de la realidad y la reconstruye según los modelos que los deseos sugieren, a través de los sueños y de las fantasías”, dice Alves.¹⁶ Por su parte, la fantasía proyecta un “más allá” en la inmediatez más cercana. Permite traspasar, desde la imaginación, las fronteras y límites de lo instituido. Las imágenes y los movimientos pretenden superar las reglas de la física y lograr aventuras imposibles. Pero lo más importante es que responde a los sueños y al deseo del placer.

A través de las fantasías, los niños y las niñas alcanzan sus más preciadas hazañas, adquieren los más increíbles poderes y superan cualquier obstáculo que se presente. Con la fantasía, las niñas y los niños se ríen de la realidad. La imaginación se torna subversiva ya que destruye lo que es y apela por lo que puede llegar a ser. Esto recuerda a la nominación de Alves sobre los teólogos/as como bufones que toman la risa como sacramento del Reino, utilizando la burla para transgredir todos aquellos poderes que oprimen al pueblo. Más aún, podemos decir que la misma teología imprime su poder

lúdico evidenciando el juego divino en la historia y proyectando la imaginación de la fe para trascender las vivencias cotidianas.

Como dice Sallie McFague, la teología es metáfora que remitologiza la existencia humana en su carácter de plausibilidad, antes que definición.¹⁷ Es esta imaginación teológica la que sirve no sólo para proyectar la realidad hacia un más allá sino, con ello, derribar la opresión de lo absoluto que, absurdamente, cercena la plural riqueza de la vida que, como dijimos, representa el sello del Espíritu en la historia.¹⁸

En otras palabras, la fantasía se torna en un epicentro escatológico. Los sueños y los universos paralelos irrumpen en la realidad, para cuestionar su estatus y abrirla al misterio. En el juego se imprime el “como sí” del Reino de Dios, que nos llama desde su pasado en el presente donde nos encontramos, para soñar un mañana distinto. Pero hablar de fantasía e imaginación, no remite a un ejercicio mental que queda en la abstracción. El juego es una simulación de lo que ellas despiertan. Se encarna en el movimiento concreto del cuerpo de las niñas y los niños, tomando la arena y construyendo castillos, corriendo de un lado al otro de la plaza en medio de un laberinto, o entablando diálogos sobre estrategias para encarar aventuras increíbles.

De aquí el pensar el *éskhatos* del Reino no como un más allá lejano sino como un aquí y ahora, que se muestra no como un programa finiquitado y armado a priori —*tal como a los/las adultos/as nos gusta hacer*— sino como un juego que se encarna en gestos que transforman los elementos del presente, para darle formas distintas y colores diversos, como representación de ese sueño que está allá y viene en camino, pero cuya presencia se hace sentir. De aquí que espiritualidad y quehacer teológico van de la mano.¹⁹ Nos son dos segmentos que se superponen, ni tampoco uno está primero que el otro. Desde la imaginación lúdica, espiritualidad y teología son dos dimensiones que se fusionan en un mismo sendero, en tanto instancias de discernimiento de la economía divina.

En este caso, no definimos la teología como disciplina académica

sino como el proceso de apalabramiento sobre la acción de Dios en la realidad cotidiana que vivimos. De aquí que todo y toda creyente hace teología al construir diversos sentidos sobre la revelación de Dios en su cotidianeidad a través del sendero de la fe. Esto último es, precisamente, la espiritualidad.

Decir, entonces, que teología y espiritualidad van de la mano, significa que el quehacer teológico debe tomar como punto de partida la dinámica del Espíritu en la historia. En otros términos, *la teología debe hacerse juego*. Lamentablemente el quehacer teológico, en muchos sentidos, ha perdido su frescura tras ser arrastrado por la historia de las clausuras institucionales, sociales y dogmáticas. Se ha transformado en un discurso vacío y mecánico, con el propósito de construir objetos en serie y cazando brujas por doquier. Por ello, es necesario que deje su podio arrogante de adultez y asuma el juego liberador del Espíritu, donde los cuerpos sean plenificados en su poder transformador —¿qué mejor imagen para ello que la resurrección?—, donde la fantasía sea proyectada en su capacidad escatológica de pensar “nuevos cielos y nuevas tierras”, y la imaginación desplegada como sello de la *imago Dei* en su creación. Aquí, por último, otra metáfora importante en relación con la niñez: la necesidad de ubicarnos en el proceso del crecimiento. La potencialidad de las niñas y los niños reside en la posibilidad de ser distintos, de asumir nuevos lugares en su trayectoria de vida. Con ello no queremos decir que se encuentren “incompletos” sino, más bien, como afirma Giorgio Agamben, que se ubican en la “potencia pura” de lo posible que, paradójicamente, es mucho más inmanente que la percepción adulta, que se siente abrumada y cooptada por la realidad. Demás está decir que dicho proceso puede adoptar senderos muy diversos, muchos de ellos orientados a la oscuridad de la existencia. Pero lo central es que en la infancia, los nuevos mundos, universos y posibilidades poseen un lugar de germen resignificante muy poderoso, que irrumpe en la dureza del mundo adulto.

Lutero decía *ecclesia reformata, semper reformanda*, haciendo un llamado a que la Iglesia debe comprender que su transformación no

responde a un momento único de su peregrinar histórico sino que ello es un elemento constituyente de su propio ser. Es un llamado a verse “en tránsito” constante. Como dijo José Míguez Bonino, “*la iglesia no es dada sino que acontece constantemente*. Su peregrinaje representa el fundamento mismo de su ser.”²⁰

Podríamos tomar esta idea y decir también: *homo adultus, semper adolescens* (“persona desarrollada, siempre en desarrollo”). Como mujeres y varones, más aún como creyentes, necesitamos sabernos y sentirnos en proceso. Tomar la madurez como un *telos* que llega a un fin determinado *a priori* (que, como sabemos, nunca es más que una construcción socio-cultural) o que asume un lugar pedante de incondicionalidad, es negar la misma dinámica del Espíritu.

En su juego, nos encontramos danzando constantemente, moviendo nuestros cuerpos, imaginando mundos posibles y descubriendo día a día nuevas formas en que Dios se revela. Esto no significa ser “inocentes” frente a la realidad, sino todo lo contrario: implica asumirla con toda seriedad, tal como las niñas y los niños lo hacen, al ubicar siempre la pregunta “¿por qué?” frente a lo dado, como modo de abrir una brecha entre el encuentro con el objeto y el sentido posible.

Hacia una espiritualidad que honre la realidad de la niñez

Lo desarrollado hasta aquí nos lleva a concluir con tres elementos sumamente importantes. En primer lugar, que la dinámica del Espíritu en la historia puede ser leída desde las metáforas que la niñez nos evoca, dejando de lado otros imaginarios propios de “lo adulto” que, en muchos casos, cercena la manera de comprender y definir la economía divina.

En segundo lugar, que la niñez desafía una serie de preconceptos ontológicos con respecto a la vida misma, las dinámicas sociales y las maneras en que la fe se manifiesta, en pos de encontrar nuevas formas de entender y practicar la espiritualidad. Por último, esto conlleva cuestionar el adulto-centrismo que existe en muchas

proposiciones teológicas, eclesiales, pastorales y sociales, deconstruyendo el sentido que posee la niñez dentro del peregrinar existencial.

Por ende, comprender la espiritualidad en clave de niñez nos lleva a un doble cuestionamiento. Por un lado, a la necesidad que existe de resignificar los imaginarios vigentes con respecto a la espiritualidad sumamente adulto-céntricos, que derivan en una comprensión patriarcal de Dios, lo cual imprime una imagen de violencia y poder; una eclesiología centrada en lo dogmático y la institucionalidad como instancias rígidas, objetivas e incuestionables; una visión jerárquica y compartimentada de la sociedad y la familia; una práctica racional de la fe, que no da lugar a la sorpresa de la corporalidad, lo relacional y lo afectivo. Por otra parte, cuestiona el estatus mismo de las niñas y los niños tanto dentro de nuestras iglesias como en nuestras sociedades. En otros términos, comprender la espiritualidad en clave de niñez no sólo desafía nuestro lugar como instituciones y adultos/as, sino también hace un llamado a ponerse en su propio lugar. Como mencionamos en otro trabajo, dar la palabra a las niñas y los niños implica cuestionar las diversas formas de violencia que viven día a día en nuestras sociedades latinoamericanas.

Una espiritualidad en clave de niñez, por ende, lucha contra la estigmatización social de millones de niñas y niños, contra la exclusión de su lugar y derecho de palabra en diversas instituciones (desde la familia hasta la propia iglesia), contra la pobreza que azota este grupo como sector mayoritario bajo dicho flagelo. Esto es, como nos invita a pensar Sobrino, honrar la realidad de la niñez y ser fieles a ella. Una espiritualidad en clave de niñez nos lleva nuevamente a la experiencia relatada al inicio, donde la Palabra de Dios es retomada por parte de las pequeñas y pequeños para jugar con ella, desplegando su fantasía, sus cuerpos, sus deseos y su imaginación.

Así se produce un doble efecto: por un lado, la Palabra divina es proyectada en su hondura y misterio hacia caminos, sentidos, colores y afectos desconocidos; por otro lado, al incluir a la niñez como sujeto hermenéutico, los y las ubica como centro del Reino de Dios,

dándoles lugar, derecho, dignidad y palabra.

De aquí, todas y todos somos llamados a sentirnos invitados e invitadas a sumergirnos en este juego vivificante, que es nada más ni nada menos que el juego del mismo Espíritu, que se manifiesta en la historia para pintarla de otros colores, para hacernos danzar en la libertad de la gracia y para discernir las estrategias liberadoras que nos permiten ir más allá de las murallas de la maldad, la opresión y la exclusión.

- Elizabeth Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002, pp.170ss.
- Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, 1997, pp.201-219.
- Karl Rahner, *Experiencia del Espíritu*, Narcea Ediciones, Madrid, 1977.
- Jon Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, UCA Editores, El Salvador, 1985, pp.24-31.
- Paul Tillich, *Dinámica de la fe*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.
- Para profundizar el estudio de estos dualismos, ver Jürgen Moltmann, *El espíritu de la vida*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998, pp.101-112.
- Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1993, p.29.
- Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima, 2004, p.14.
- Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p.27.
- Ver Ketih White, Haddon Willmer y Marcia Bunge, *Los niños como clave teológica*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011 y Judith M. Gundry-Wolf, "Los más pequeños y más grandes: los niños en el Nuevo Testamento" en Marcia Bunge, ed., *Los niños en el pensamiento cristiano*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2008, pp.9-47.
- D.W. Winnicott, *Realidad y juego*, Gedisa, Buenos Aires, 2009; Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Rubem Alves, *La teología como juego*, La Aurora, Buenos Aires, 1982, p.130.
- Dice al respecto el filósofo Giorgio Agamben: "[Los/as niños/as] saben muy bien que la cuestión no es [sólo] de fantasear, sino que en este experimento el niño arriesga toda su vida, poniéndola en juego literalmente en cada instante. El *experimentum potentiae* del niño, de hecho, ni siquiera separa su vida biológica: el niño juega con su función fisiológica, o mejor, la juega, y de este modo, se complace en ella". Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012, p.30.
- Rubem Alves, *op. cit.*, 142.
- Jürgen Moltmann, *Un nuevo estilo de vida*, p.135.
- Rubem Alves, *op. cit.*, p.131.
- Sallie McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994, Cap.2.
- Nicolás Panotto, "Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación teológica" en Harold Segura, *¿El poder del amor o el amor al poder?* Kairós, Buenos Aires, 2011, pp.85-110.
- Gustavo Gutiérrez, *op. cit.*, pp.59-85.
- José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p.202.

III

Hacia una hermeneútica teológica desde la niñez

Una vez recibí un trabajo práctico que solicité como requisito final para una materia que trataba sobre algunas herramientas para hacer teología desde la niñez. El ejercicio consistía en que los y las estudiantes convoquen a un grupo de niños y niñas para relatarles una historia bíblica, con el propósito de que luego desplieguen su imaginación y vuelquen sus percepciones, ideas y conclusiones sobre un dibujo. En este caso particular, la historia fue la del buen samaritano.

Entre todos los dibujos recibidos, uno de ellos me llamó particularmente la atención. Era el de una niña de sólo ocho años, llamada Lucía. En su obra sobresalían un enorme sol en medio de un cielo de fuertes tonos celestes. Se encontraban sólo dos personas sobre lo que representaba un camino (que de por sí no estaba delimitado sino que se mostraba abierto a distintas trayectorias que se cruzaban en los trazos separados del dibujo): una de ellas puesta de pie, sonriente, y otra en el suelo, con su rostro lastimado. Estos individuos no llevaban túnicas, ni tenían largas barbas, como se suele representar a los personajes de aquella época. Eran dos hombres vestidos de pantalón, zapatos y remeras. La historia había sido transportada a nuestros días, seguramente como plasmación de un deseo, de una esperanza, de una carencia.

Pero lo que más me llamó la atención fue lo que Lucía había escrito en la parte superior del dibujo: “Me gusta la parte en que el hombre ayudó a Jesús”. Me quedé impactado. Vino de inmediato a mi mente la famosa pregunta de Gustavo Gutiérrez sobre esta historia: “¿quién es, en verdad, el prójimo?” Vemos, entonces, uno de los principios teológicos más importantes que fueron esgrimidos por las teologías

latinoamericanas durante la última parte del siglo XX y que ciertamente revolucionó el quehacer teológico en todo sentido: los pobres y necesitados nos evangelizan. En este caso, una niña de ocho años resume una de las interpretaciones teológicas más ricas que ha recibido este pasaje, haciéndolo desde su percepción, experiencia y dulzura. Una niña que nos enseña que desde su lugar y creatividad, no necesita de la ayuda de un adulto, de alcanzar cierta edad o de estudiar teología para percibir y discursar un principio bíblico esencial, inclusive superando a muchas construcciones dogmáticas que conocemos.

En el marco de esta propuesta, realizamos una distinción: de una teología *de* la niñez a una teología *desde* la niñez. ¿Qué implica esta diferenciación? Hablar de una teología *de* o *para* la niñez (que abarca a la mayoría de los abordajes presentes en nuestras iglesias) representa un discurso donde los niños y las niñas son *objetos* del análisis y de la observación de un otro adulto/a. En este sentido, los niños y las niñas siguen cosificándose como receptores pasivos de elaboraciones bíblicas y teológicas.

Esto mismo es reproducir, a nivel teológico y eclesial, las mismas dinámicas de exclusión que vemos en otros campos de lo social. De aquí que preferimos hablar de una teología *desde* la niñez. Este marco implica un *ejercicio* teológico desarrollado *por* los mismos niños y niñas. Esto tiene implicancias en diversos campos: desde la dimensión del discurso teológico hasta la comprensión de la Iglesia en tanto comunidad inclusiva.

En otros términos, no es sólo un área más del ejercicio teológico sino *una nueva manera de hacer teología*. Por esta razón, vimos propicio esbozar algunas ideas en torno a la búsqueda de una *hermenéutica teológica desde la niñez*, que tenga los siguientes objetivos: incentivar nuevas búsquedas de construcción teológica (tanto en la iglesia como en las instituciones educativas), redefinir ciertos elementos centrales de nuestra cosmovisión teológica (dogmática) a la luz de estos ejercicios y servir a la creación de nuevas dinámicas eclesiológicas, acorde a una mejor inclusión de los niños, niñas y adolescentes en

nuestras iglesias.

Aquí, resumiremos algunos de los elementos más importantes de dicha propuesta, con la intención de hacer un aporte hacia la creación de nuevas claves epistemológicas.

¿Por qué hablar de hermenéutica?

¿Cómo damos sentido a un texto escrito hace más de 2.000 años para nuestro uso hoy? ¿Por qué un gesto o una palabra suscitan diversas reacciones dependiendo del lugar o el momento en que se lo ejecute o enuncie? ¿Por qué son distintas las apreciaciones que tienen un empresario de una multinacional, una mujer obrera y un pobre que ha vivido en un barrio marginal toda su vida al escuchar la frase “el mercado lo es todo”? ¿Por qué un mismo acontecimiento puede ser explicado de distintas maneras, muchas veces antagónicas? ¿Cómo se interpreta un texto o una acción? ¿Cómo se encuentra el sentido o el significado de un discurso? ¿Cómo llegamos a comprender y explicar lo que nos rodea? ¿Desde dónde lo hacemos? ¿De qué nos tomamos para decir que algo es o no es verdad? Del estudio de las dinámicas que se gestan para responder a estas y otras muchas preguntas es de lo que se encarga la *hermenéutica*.

Podríamos definir este término en dos caminos. Desde una perspectiva académica, es una disciplina filosófica que se encarga del estudio de las formas a través de las cuales los individuos y comunidades crean universos simbólicos desde los procesos de interpretación de textos o prácticas significantes. Pero desde una perspectiva más bien “cotidiana”, podemos decir que es el proceso que vivencia y ejecuta cada persona, a cada momento, para comprender, interpretar, entender y darle sentido a una acción, una palabra, un símbolo, un gesto o un texto, que ejecute ella misma o que contemple desde su exterior, ya sea hacia ella (lo que experimenta) o hacia el contexto en donde se sitúa (lo que observa). Por ejemplo, el dialogar desde un idioma particular es un acto hermenéutico ya que el lenguaje es un conjunto de signos y símbolos

que caracterizan a(o es, consensuada por) una comunidad, que evoca un sentido específico, a un contexto determinado y dependiente de la relación emisor-receptor. Explayémonos un poco más en ambas perspectivas.

El término “hermenéutica” proviene de la palabra griega *hermeneúo*, que significa enunciar un pensamiento, interpretar un mensaje o un texto. La hermenéutica como disciplina se ha encargado inicialmente de la interpretación de textos escritos, ya que en el ejercicio de la lectura y escritura entran en juego un número de factores que van más allá de la simple “comprensión del texto”. Esto levanta una cantidad de preguntas: ¿qué quiso decir el/la autor/a? ¿Cuál era su intención? ¿Le responde a alguien o a algo? ¿Puedo saber, realmente, cuál es el sentido de dicho texto si no tengo frente a mí quien lo escribió o si no comprendo completamente al autor/a? Más aún, ¿tiene dicho texto relevancia para mí hoy, a pesar de provenir de otro contexto, situación y tiempo? ¿Cómo puedo aplicar lo que comprendo de la lectura a mi situación o contexto actual? En resumen, de lo que se encarga la hermenéutica es de *estudiar cómo se llega al sentido de un texto (o sea, al descubrimiento de su verdad particular, su significado concreto) en el proceso de interpretación de una persona o comunidad específica (con una historia, un contexto, una personalidad, una intencionalidad determinadas) al leerlo.*

Es precisamente Friederich Schleiermacher (1768-1834) quien es reconocido como pionero en el campo. Más aún: a él se le atribuye la utilización del término “hermenéutica” como tal. Schleiermacher propuso que para el ejercicio de interpretación de un texto no se puede hacer una lectura pormenorizada o simplemente semántica. Hay que tener en cuenta, además, las intenciones del autor/a, el contexto histórico en que el mismo fue escrito, el proceso de su interpretación, etc. “Viendo el todo se comprende lo particular”. En resumen: *a la hora de buscar el sentido y el significado del texto, la tarea es mucho más compleja que una simple explicación de lo que dice a primera vista.* Este primer intento de definición de la tarea hermenéutica, aunque valioso e irremplazable, ha sido profundizado a lo largo del tiempo, dando lugar a ciertas discusiones en torno a la profundidad de

la tarea interpretativa. Hay dos elementos a resaltar. Primero, que existen corrientes filosóficas que han profundizado las sugerencias hechas por Schleiermacher. Lo que estas proponen (principalmente la fenomenología, representada por filósofos como Husserl, Heidegger y Ricoeur) es que el *sentido original* de un texto es casi imposible de encontrar. ¿Por qué? *Porque somos nosotros mismos*, en tanto personas que partimos desde una intención, un contexto y una historia, *los que creamos dicho sentido*. En otras palabras, no podemos hablar de un punto de partida “neutro” en un/a autor/a ya que la conclusión a la que lleguemos será, precisamente, *nuestra* opinión al respecto. ¡Por ello surgen tantas interpretaciones de un mismo texto!

En definitiva, lo que entra en juego en los procesos de interpretación (además de conocer el trasfondo del texto) es el lugar del contexto, las vivencias, las intenciones y la personalidad de *quien interpreta*, ya que ello tendrá un rol central en la enunciación del sentido. Por ende, no se lo puede inferir en forma “directa” sino, por el contrario, es determinado y *mediado* por nosotros/as mismos/as desde nuestra lectura particular. En resumen: *la determinación del sentido de un texto cuenta inevitablemente, en su contenido, con características e interpretaciones que tienen que ver más bien con nosotros/as como intérpretes que con el texto en sí.*

¿En dónde reside, entonces, lo que da el sentido en el proceso de interpretación?

En el impacto (contextual e histórico) que dicho texto tiene en la persona que interpreta. En otras palabras, el valor de la hermenéutica, en tanto búsqueda de sentido, no se deposita en encontrar *el* significado (único) de un texto sino en *los posibles sentidos* que el mismo adquiere (o podría adquirir) según su lectura por parte de diversas personas, en diversos contextos y en distintos momentos. Es la facilidad de *abrir el significado* lo que hace a un texto interpretable y significativamente rico. Es en la posibilidad de ayudarnos a imaginar, a concretar nuestras utopías, a leer lo que nos sucede, en donde encontramos la importancia de un ejercicio interpretativo. *Esta polivalencia de*

*interpretaciones es precisamente lo significativo de un texto.*¹

El segundo aspecto que es importante remarcar es que recientemente se ha superado la restricción de la tarea hermenéutica al campo del texto escrito (tal como lo hemos visto hasta ahora). A lo largo de la historia se ha creído que el texto es una de las maneras más fidedignas de mantener y transmitir un contenido. Pero en las últimas décadas se ha ampliado el campo hermenéutico hacia diversas prácticas y “textualidades”: los símbolos, la fotografía, el film, las prácticas gestuales y performativas, los discursos, etc. Como bien dice Alicia Rossi, “La significancia no depende de la materialidad o de la sustancia del significante para su funcionamiento”.² De aquí que Roland Barthes, uno de los semiólogos más importantes del siglo XX, dice:

El hecho es que el texto —que no debe confundirse con la obra: un objeto finito, computable, una cosa que llena un lugar en el espacio— se concebirá como una práctica significativa, es decir, como el trabajo incesante de un sujeto plural: el autor/lector, el orden simbólico, el contexto (...) En adelante el dominio del significante “pertenece al mundo”, por lo cual la productividad del texto se desencadena, la significación deja de ser unívoca y el sentido se deconstruye a cada instante (...) Pero cuando el texto se concibe como una producción (y ya no como un producto) la “significación” deja de ser un concepto adecuado.³ Enunciemos, entonces, algunas conclusiones de lo que hemos hablado hasta ahora:

1. La hermenéutica se encarga de analizar los procesos que se gestan a la hora de interpretar qué significa (o sea, cuál es el sentido que tiene para mí y mi contexto) una acción, una práctica, un símbolo o un texto escrito determinado.
2. La hermenéutica como disciplina ha pasado por un proceso histórico particular: de la interpretación de textos escritos al análisis de la complejidad de cualquier *acción significativa* (o sea, que suscite en quien interprete un significado o sentido específico), sea un gesto, un escrito, un discurso, etc.
3. A la hora de buscar el sentido a una acción significativa, entran en juego muchos elementos *especialmente de parte de quien interpreta* (no solamente de quien ejecuta dicha acción, o sea el

emisor): su intención, contexto, emociones, circunstancias, vivencias, historia, expectativas, etc.

Ahora, ¿qué relación tiene la hermenéutica con la vida cotidiana de cada persona y cada comunidad? Es aquí donde nos adentramos en la segunda perspectiva desde la cual hemos definido el término.

Esto es, la hermenéutica en cuanto ejercicio que analiza los procesos de interpretación de toda persona y a cada momento para comprender una acción significativa, sea un escrito, un diálogo, un gesto, un discurso, una imagen.

Cuando hablamos con alguien, nos comunicamos a través de un lenguaje específico que tiene un significado concreto y que existe porque fue consensuado por una comunidad que lo utiliza. En dicho diálogo, si la persona frunce sus cejas, guiña, sonrío o abre notoriamente sus ojos, lo dicho puede ser comprendido de maneras muy diversas. Observen todos los elementos que entran en juego en el hecho descrito: gestos (cuerpo), lugar (no es lo mismo dialogar en la calle que en el *living* de una casa), lenguaje (suma de códigos verbales que aprendemos desde la infancia para formar parte de una comunidad), entre otros que podríamos mencionar. En resumen: ¡todo el tiempo y a cada momento estamos interpretando y buscando el sentido a lo que vemos y experimentamos!

De aquí, entonces, intentaremos resumir tres puntos centrales para el resto de nuestro análisis, que nos ayudará a profundizar esta segunda perspectiva: los juegos hermenéuticos que se gestan en la construcción de la realidad y de nuestra fe, para desde allí ver cómo intervienen en la manera de definir la niñez y la adolescencia.

Hermenéutica y realidad

En este punto vamos a reforzar un aspecto central, que es la importancia y relevancia de la hermenéutica en nuestra vivencia de la realidad, aunque ya entramos en un problema concreto con dicha palabra: lo *real*. ¿Qué es la realidad? ¿Es ella una sola, muchas, o una sola y vista de distintas maneras? ¿Cómo determinar qué es lo

real? Esto es, precisamente, *jugar hermenéuticamente*.

En este sentido, lo que diversas corrientes científicas han tratado de probar es que la “realidad” nunca se nos presenta objetivamente, neutral o en forma pura. Por el contrario, lo que nos rodea siempre se presenta no solo *mediado* sino también *construido* por un lenguaje, y por una serie de símbolos y de discursos.

Es así que muchos filósofos —algunos de los cuales hemos mencionado—, afirman que la realidad es eso: *una forma de lenguaje*. Y por esta razón, la realidad siempre es susceptible de interpretación. Esto se confirma con el sólo hecho de que cuando describimos qué es lo real, lo hacemos desde un lenguaje, que responde a un contexto, que remite a significados compartidos y consensuados, etc. *Realidad es, entonces, lenguaje*.

Existen distintos elementos de este juego hermenéutico. Primero, que nuestra visión de las cosas depende del *lugar* en donde nos situemos. Este lugar no es inocente sino que implica una opción por parte de quien observa. En segundo lugar, la *interpretación* de un hecho o de cierta práctica significativa se hace desde el lugar en donde uno/a se posiciona, obviando inevitablemente (consciente o inconscientemente) otro tipo de posiciones (y por ende, interpretaciones).

Tercero, la *descripción* de dicha interpretación (su contenido discursivo) lo haremos desde una serie de términos que son comunes al espacio en donde nos situamos, y que con su pronunciación intentarán emitir un sentido específico (intencional por parte del emisor), pero cuyo significado será aprehendido por el receptor de manera diversa, dependiendo del lugar en donde se sitúe.

Hermenéutica y fe

¿Requiere la teología de la hermenéutica?

¡Por supuesto! Antes que nada, me gustaría decir unas pocas palabras sobre una comprensión tradicional en el campo teológico y

bíblico con respecto a la hermenéutica: su relación con la *exégesis*. Exégesis refiere al estudio minucioso de los textos bíblicos, especialmente a lo relacionado con los idiomas, las cuestiones semióticas, las búsquedas de contextos lingüísticos e históricos, etc. Tradicionalmente se ha relacionado la tarea exegética con la hermenéutica. Aunque la relación entre ambas disciplinas es innegable, no podemos restringir la tarea hermenéutica a la exégesis. La exégesis se deposita *dentro* de la hermenéutica, entendiendo esta última como un proceso mucho más amplio que refiere a la interpretación y aplicación de lo sustraído de la exégesis al contexto y la historia actual, con todas las complejidades que esto implica, como hemos visto previamente.

Habiendo aclarado esto, afirmamos que la hermenéutica tiene un rol central en la teología ya que la fe y la teología son también *lenguajes*. La fe se practica y vivencia gracias a una experiencia que tenemos con lo divino. Pero dicha experiencia se encuentra inevitablemente mediada por una serie de enunciados y discursos.

Y, como ya hemos visto, esta mediación no es simplemente un “medio” sino que responde al mismo *contenido* de dicha experiencia. Un ejemplo de ello es la manera en que nombramos a Dios. ¿Qué decimos cuando describimos la persona divina? Decimos que Dios es *amor*, es *justo*, es *misericordioso*, es *ayudador*, es *Padre*, es *consolador*, entre muchísimas otras características. Ahora pensemos: ¿estas características nos describen a Dios en forma directa o más bien son *experiencias* que tenemos *de y con* Dios, y que dan *contenido* a la manera en que le describimos?

Este ejemplo que acabamos de dar también nos arroja distintos elementos a tener en cuenta sobre la relación hermenéutica-fe. En primer lugar, nuestras experiencias sociales determinan nuestras experiencias de lo divino. Decimos que Dios es justo, es Padre, es misericordioso, porque tenemos una comprensión de dichos términos desde nuestra vivencia diaria, que serán remitidas a nuestra experiencia de la fe. Segundo, que el hecho de que nuestra percepción de Dios dependa de las experiencias cotidianas nos lleva

inevitablemente a analizar cuáles son los discursos, símbolos y experiencias que están “detrás” de nuestras maneras de comprender y discursar de Dios y la fe.

Hermenéutica y la cuestión de la niñez y la adolescencia

¿Para qué nos sirve la hermenéutica en relación con la niñez y la adolescencia?

Decíamos anteriormente que como personas estamos continuamente haciendo hermenéutica, en tanto ejercicio de interpretación de lo que sucede a nuestro alrededor. Para ello, como dijimos, nos servimos de diversas representaciones.

De aquí, entonces, algunas preguntas. ¿Acaso los términos “niño”, “niña”, “adolescente” no son conjuntos significantes que pueden poseer diversos sentidos? ¿No se verá condicionada nuestra acción en el mundo, hasta nuestra manera de leer los textos bíblicos y de vivenciar la fe, dependiendo de cómo se comprendan estos términos? *Aquí la importancia del ejercicio hermenéutico* como deconstrucción de los significados que traemos (o que vemos a nuestro alrededor), con la intención de lograr una mejor comprensión del panorama en donde nos encontremos.

Por ejemplo, un elemento a ser resignificado por este ejercicio es la concepción “adultizada” que existe del niño/a o la visión “evolucionista” que impera sobre ellos y ellas, la cual los refleja como criaturas que poco tienen que dar a las dinámicas del contexto. Lo podrán hacer “cuando crezcan”.

Esto es hermenéutica aplicada: el análisis de cómo los significados y definiciones interfieren (positiva y negativamente) en nuestra acción en la historia, y cómo podemos desarmar y deconstruir dicho sentido para una mejor comprensión del lugar en donde estamos situados. Por ello, en base de los dos puntos mencionados anteriormente, la pregunta sería: ¿cómo vemos la realidad y reinterpretemos la fe *en clave* de niñez y adolescencia? Para intentar responder a estas

preguntas, analizaremos distintos métodos hermenéuticos que surgieron en el campo teológico, que han contribuido profundamente a *reubicar* al niño, niña y adolescente en la realidad, y que nos servirán para sacar algunos elementos centrales de cualquier ejercicio hermenéutico.

Elementos de una teología desde la niñez

El tema de la niñez y la adolescencia está comenzando a emerger poco a poco dentro de la academia teológica. Pero existe una gran deuda al respecto, especialmente en América Latina. Más allá de los diversos abordajes respecto del tema, nunca se lo ha puesto como lineamiento transversal, como sí pretende serlo ahora. Dicho en otras palabras, se ha hablado de una teología *de* la niñez y *de* la adolescencia, donde dichos campos se toman como elementos *a priori*, haciéndolos dialogar dentro de un marco teológico también preestablecido. Pero actualmente ha surgido un movimiento que intenta *poner al niño, la niña y adolescente en el centro mismo del quehacer teológico*, en tanto *sujetos hermenéuticos de lo teológico*. Esto quiere decir que ellos y ellas no sólo son receptores de una teología preestablecida originada de una metodología particular dentro de la academia (y de una estirpe adulta).

Más bien, trata del esfuerzo de verse interpelados e interpeladas por los propios niños, niñas y adolescentes como sujetos activos de su historia y desde su lógica particular, fuera de las tradiciones de la academia, típicamente adulto-céntricas. Keith White, uno de los pioneros en esta corriente, da la siguiente definición de una *teología desde la niñez*⁴:

Una teología desde la niñez es una investigación que considera y evalúa temas centrales de la teología —sean históricos, bíblicos o sistemáticos— a la luz del niño de pie junto a Jesús en medio de sus discípulos.⁵ Este niño es como un lente a través del cual algunos aspectos de Dios y de su revelación pueden verse más claramente. O, si desean, el niño es como una luz que lanza a una nueva base a la teología existente.⁶

Una teología *desde* la niñez no pretende ser un apartado más,

escindiéndose de los desarrollos ya existentes en el peregrinaje teológico. Más bien desea presentar un nuevo punto de partida del ejercicio teológico. A esta altura podemos decir que en su origen en y diálogo con el contexto, la teología no sólo muestra una relación intrínseca con estos elementos, sino que en su construcción, discurso y desarrollo evidencia la relevancia de tales aspectos contextuales, y la importancia de su abordaje. Esto implica un aporte tanto al quehacer teológico en sí como al análisis del contexto social. En este sentido, hablar de una teología desde la niñez más que buscar un marco de especificidad dentro de lo teológico, promueve, desde su ejercicio, la consideración de la centralidad de los niños, niñas y adolescentes dentro de la sociedad, de las prácticas cotidianas, de las políticas públicas y, por ende, de las comunidades eclesiales. En otras palabras, *un nuevo marco hermenéutico*.

En resumen, una teología desde la niñez, así como toda teología (consciente o inconscientemente) busca ir hacia una propuesta epistemológica en donde sean redefinidas las formas de comprender la subjetividad, de crear “lo social”, de construir los discursos que rigen nuestra cotidianidad, etc. Haddon Willmer nos muestra un ejemplo de ejercicio teológico desde este replanteamiento:

La gente convocada para hablar de teología desde la niñez no puede despojarse de su bagaje teológico o de su compromiso con la niñez, sino que se ayudan unos a otros, por algunas horas, a prestar atención de forma disciplinada, a un niño/a en medio de ellos. En lugar de debatir teorías y teologías *sobre* la niñez, se dejan *confrontar* por un niño real, quien trasciende toda teorización. La gente tiene que ser abierta a los niños, así como Moisés lo fue con la zarza ardiente, que provocó en él la pregunta básica de una persona ignorante, dispuesta a aprender: giremos hacia un costado para ver qué hay aquí. Dejemos al niño pararse aquí, no vestido y oscurecido por preconcepciones sino como un niño/a real, ubicado allí por Jesús.⁷

Como resumen, podemos señalar los siguientes *puntos de partida* de una teología desde la niñez:

- *Es un nexo entre la práctica con la niñez y adolescencia, y la teología cristiana.*

Hemos mencionado que las prácticas históricas no sólo sirven de punto de partida del ejercicio teológico sino también representan instancias para la redefinición de su discurso y práctica. Una teología desde la niñez es un nuevo marco, en directa relación con otros esquemas teológicos que requieren conectar una necesidad (nacida de una práctica histórica concreta) con un discurso teológico (como marco de sentido —discursivo y simbólico— de nuestra cotidianidad).

- *Visibiliza al niño/a y adolescente en lo referente a la práctica de la fe.*

Los niños, niñas y adolescentes representan grupos excluidos de la comunidad de fe y del discurso teológico. Si los comprendemos como sectores débiles dentro de nuestra sociedad, entonces la teología tiene el rol de *ponerlos en medio* como sujetos con un lugar particular y una función determinada.

- *Representa una propuesta dentro de las teologías contextuales vigentes.*

El lugar de los niños/as como un sector determinado y específico a ser reconocido en medio del mundo adulto plantea un desafío para la teología. Cuando ella realiza una *opción*, es porque se identifica con una problemática así como con un lugar concreto en la sociedad para dicho grupo. Pero además, impone a la tarea teológica un tipo de contextualidad específica que la *descoloca* del contexto específico donde se ha creado. En este sentido, podemos decir que la teología ha tenido una fuerte impronta adulta, la cual es cuestionada por esta clave desde la niñez.

Pasemos ahora a resumir algunos de los temas más importantes abordados en una teología desde la niñez.

El lugar del niño/a

¿Qué implica poner al niño y la niña como lente del Reino?

¡Qué buena imagen hermenéutica! Ellos y ellas en tanto personas, con un cuerpo, con un lenguaje, en un contexto, son puestos como símbolos del Reino de Dios. Es sin duda una mirada teológica que podríamos relacionar con las nuevas corrientes que tratan al niño y la niña como sujetos de derecho. ¿Qué implica la visibilidad o no visibilidad del niño/a en los textos bíblicos? Éste es uno de los puntos que han llamado la atención las teologías feministas. Han existido diversas interpretaciones de Marcos 9.36-37.

Pero es aquí precisamente donde nos encontramos con un elemento central: la noción misma de niñez requiere ser deconstruida y reconstruida. Dependiendo de nuestra noción de niño/a, así será nuestra noción de Reino. Pero lo más importante es observar el “acto” de Jesús: un niño real, puesto en medio, perteneciente a un contexto determinado, con necesidades concretas, con un cuerpo. Lo que importa es más bien el *acto hermenéutico* que se muestra en el pasaje, que el contenido de lo que eso evoca. ¿Qué implica poner, hoy, al niño como *catalizador* del Reino?

La condición del niño/a

Una de las mayores discusiones en el ámbito de la teología desde la niñez es la cuestión de la “condición pecaminosa” del niño/a. ¿Es el niño responsable de sus actos? ¿Acaso nace con una condición pecaminosa predeterminada (la “manchita negra” en el corazón)? Precisamente de esta última pregunta se encargarán las teologías feministas ya que existe, en la teología tradicional, una directa correlación entre el pecado de Eva “transmitido” al niño/a. Las teologías contextuales (especialmente las latinoamericanas, y en cierta forma las feministas) han ayudado a repensar este tema desde la noción de *pecado estructural*.

Definir al pecado como una condición innata lleva a posicionar al niño/a en un nivel moral *a priori*. Pero cuando hablamos de pecado estructural, vemos al niño/a como *victima* de la acción del contexto y de los/las adultos/as.

Reubicación de las instituciones (familia, Estado e Iglesia)

Estos temas son abordados por las ciencias sociales en general, aunque una teología desde la niñez analiza las implicancias desde el seno de la teología y la fe. En primer lugar, se requiere resignificar el modelo tradicional de familia basado en ciertos reduccionismos bíblicos y en un modelo educacional llevado por los padres *hacia* los hijos. Una reconceptualización del lugar de la familia conduce a repensar el lugar de la mujer como convidada “natural” para la procreación (y el lugar social y religioso que eso conlleva), con sus consecuencias en la comprensión de los niños y niñas como parte de ese proceso. También se repiensa el famoso *lema* protestante sobre la división entre Estado e Iglesia, no hacia un retorno a concepciones medievales sino a la necesidad de que la Iglesia levante su voz para reclamar sobre aquellos aspectos descuidados por el Estado con respecto a la protección de los niños y las niñas. Por último, la Iglesia es propuesta como una *comunidad redentora de las relaciones humanas*, donde los estereotipos son superados y donde se construyen nuevos marcos de relacionalidad mutua y familiar (los niños/as como “hijos e hijas de la comunidad”).

Hacia una hermenéutica teológica desde la niñez

Ya hemos analizado alguno de los elementos principales de una teología desde la niñez. Ahora vayamos hacia “atrás”: ¿cuáles son los puntos de partida para la elaboración de dicho discurso? No nos quedemos con un simple análisis expositivo sino relacionemos dichos elementos con la tarea hermenéutica en general, especialmente su función en la vida cotidiana, como analizamos anteriormente.

El lugar de lo lúdico

La dinámica del juego en la realidad social ha sido un abordaje tomado por la sociología, en especial a partir de los 80. Se relaciona con el quiebre con la impronta racionalista de la teoría filosófica y de la lectura de “lo social”. En el ámbito teológico, se ha hablado del

juego en diversos aspectos. En primer lugar, describiendo a Dios como quien juega con su creación (desde una relectura del Génesis). En segundo lugar, viendo los mecanismos de la realidad como un juego donde lo que cuenta no es lo objetivado sino el placer.

Aquí el lugar de la *ruaj* como la presencia divina en el mundo, que va de un lado a otro como el viento. Un tercer abordaje (tal vez el que más nos interesa) es el replanteo del rol de el/la teólogo/a como quien “juega” en la construcción de un discurso teológico con los elementos de la realidad, de lo divino, de la fe, etc. Hay dos aspectos a resaltar acerca de este reposicionamiento del teólogo/a y su tarea. En primer lugar, tomar la teología como un juego implica salirse de las improntas racionalistas, moralistas y hasta institucionales de la teología, y comprender dicha tarea como apertura a lo que entretiene, lo que da placer, incluso lo que (nos) sorprende.

En este sentido, la teología no se presenta como un cúmulo de reglas y de doctrinas sino como un marco abierto en donde los sujetos a los que interpela se mueven con el placer y la satisfacción que produce la misma fe. Y es así como ingresan dentro de un esquema hermenéutico elementos como la imaginación, la experiencia, el cuerpo, los sentimientos, las opciones, etc., los cuales han sido segregados de la tarea teologal. En palabras de Edesio Sánchez:

Lo peculiar del juego es la creación de un momento en el que lo que cuenta es el sujeto del juego, no las reglas. Éstas se cambiarán en el próximo juego. Por ello, la teología que surge en este contexto no puede sistematizarse. Lo único seguro en el juego es lo novedoso, lo sorpresivo, la libertad que se vive. Y ese momento del juego, por más efímero que parezca ser, se convierte, por ser “evangelio” en eternidad.⁸

Un segundo aspecto es que lo lúdico implica una manera de afrontar la realidad. Esta no se presenta como entidad acabada y suturada, impermeable y cerrada a cualquier intervención humana. La visión de la sociedad como “sistema” muchas veces lleva a tratar lo existente desde un fatalismo que en su deseo de impulsar a la transformación, más bien infunde un temor aplastante. La nota de Edesio Sánchez en el párrafo anterior nos habla de la importancia del sujeto por sobre las reglas. Eso implica el juego: el lugar subversivo de los sujetos que

pueden superar, desde su misma condición, cualquier situación dada que se presente como estanca y acabada en sí misma.⁹ Como dice Néstor García Canclini: “La negación del sujeto fue cómplice de la subestimación de la historia: si no hay sujeto, se evapora la posibilidad de que haya una acción que transforme el orden vigente y dé un sentido responsable al devenir”.¹⁰

Es Rubem Alves quien mejor explica esta idea, siendo uno de los pioneros en presentar *la teología como juego*:

Lo que está en juego es el lugar *donde colocamos el deseo*, si en las presencias o en las ausencias, si en las certezas o en las esperanzas. Todos los que colocaron su amor en las esperanzas están condenados a recorrer el mismo camino que lo mágico. Por muy distintas que sean las cosas que sus cuerpos hacen, en sus corazones arde el deseo de que la realidad sea abolida. Y es exactamente la nostalgia del exiliado y el gesto del hechicero, que se anuncia por primera vez en el juego, cuando los niños, en el juego de *hacer como sí*, transforman lo que es en lo que no es y lo que no es en lo que es.¹¹

La importancia de lo narrativo y lo artístico

La teología se ha relacionado generalmente con lo racional, lo teórico, lo académico. En consonancia con la crítica de la teología a la racionalidad moderna y los modelos tradicionales del quehacer teológico hacia una inserción de nuevos abordajes, una teología desde la niñez resalta dos elementos: lo narrativo y lo artístico o gráfico. En cuanto a lo primero, los niños y las niñas hacen teología desde su experiencia, desde su simple narración. Esta voz es reconocida como genuina, contradiciendo así los esquemas cerrados que describen lo divino. En cuanto a lo segundo, diversos grupos de teología desde la niñez utilizan el arte (dibujo, arte plástico, manualidades, etc.) para que los niños y niñas expresen sus apreciaciones sobre lo divino. De esta forma, las imágenes, los íconos, los símbolos, ingresan como una forma real y “objetiva” de hablar de Dios.

El proceso como entidad de lo teológico

Dentro de los abordajes hermenéuticos de la niñez, emerge la noción

de proceso, crecimiento o desarrollo.¹² Es aquí donde se estudian las diversas etapas de desarrollo del niño y la niña, en relación con el fenómeno religioso y la concepción de Dios. Estos abordajes muestran cómo las concepciones de lo divino dependen de dichas etapas, así como también del contexto concreto en donde se gesta. Esto resalta un aspecto central de lo teológico: la definición de Dios no es algo acabado sino que se encuentra *en proceso* así como la historia humana. De esta forma, podemos dejar atrás las concepciones cerradas y suturadas de lo divino, comprendiendo que toda *definición* sobre Dios es parcial en tanto se encuentra en proceso así como la vida y los contextos sociales.

Lo corporal como locus teológico

El tema del cuerpo ha sido uno de los más relevantes en la filosofía de las últimas décadas.¹³ En primer lugar, Michael Foucault despertó la reflexión en torno a los diversos mecanismos de opresión sobre los cuerpos. Este abordaje supera los reduccionismos analíticos economicistas, proyectando tales dinámicas hacia diversas áreas de la vida humana, como es lo psicológico, lo simbólico, lo discursivo, las prácticas micro-sociales (los “micro-poderes”¹⁴).

Pero desde una perspectiva positiva, el cuerpo es un espacio de liberación creativa, ya que éste no sólo está atravesado por elementos de represión sino que su análisis despliega un mayor abanico de elementos que pueden contrarrestar tales dinámicas opresivas. Una teología desde la niñez que pone al niño/a *en tanto cuerpo*, rescata estos elementos: quiebra con la hegemonía del adulto, supera los esencialismos religiosos y teóricos de la teología hacia una búsqueda de imaginación y la contemplación, etc.¹⁵

Según Paul Ricoeur, “(...) la interpretación es el reconocimiento de la modalidad del ser-en-el-mundo proyectado por el texto (...) Lo que propiamente se da a interpretar en un texto, es el proyecto de un mundo, de un mundo que podríamos habitar y en el cual podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es lo que denomino el mundo del texto, —el mundo apropiado de ese texto único.” *Fe y filosofía*, Docencia, Buenos Aires, 1990, pp.65-66.

María José Rossi, *El cine como texto*, Editorial Topía, Buenos Aires, 2007, p.45.

Mencionado por Rossi, *Ibíd.*, p.44.

El término *child theology* se ha traducido de diversas maneras. En este estudio preferimos hacerlo de esta manera, respetando el marco general de dicha propuesta donde el niño, la niña y el adolescente son los sujetos desde quienes se plantea el ejercicio teológico.

El autor refiere aquí al pasaje de Marcos 9.36 donde Jesús pone a un niño *en medio* de los discípulos y lo expone como eje del reino de Dios. El movimiento de teología desde la niñez toma este pasaje como lema de su propuesta.

Keith White y Haddon Willmer, *An introduction to Child Theology*, Child Theology Movement, Londres, 2006, p.6.

Haddon Willmer, *Experimenting together: one way of doing child theology*, Child Theology Movement, Londres, 2007, p.10. *Cursivas nuestras.*

Edesio Sánchez Cetina, "Para un mundo mejor... El niño es el mejor protagonista", p.80.

Con esto no queremos obviar que existen sistemas y estructuras sociales que oprimen a los sujetos, ejerciendo una violencia tal, que pareciera imposible salirse de él. Lo que estamos enfatizando es que si partimos exclusivamente de una forma "estructural" de ver la realidad, entonces las soluciones a las que llegaremos para su transformación tendrá que responder a una lógica similar. Pero la lógica lúdica intenta rescatar la importancia de las "pequeñas historias" y los "pequeños movimientos" en la cotidianeidad: desde la vida diaria, desde los diálogos cotidianos, desde los pensamientos que surgen, o sea, desde lo que vive, hace y experimenta cada hombre y mujer, niño y niña, y adolescente, en su día a día, se pueden lograr transformaciones, cambios y subversiones. Esto no sólo muestra el poder intrínseco de cada sujeto sino, también, los límites mismos del supuesto sistema que se presenta racionalizado y suturado.

Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2006, p.154.

Rubem Alves, *La teología como juego*, p.132.

Ver como ejemplo el artículo de Marlene Ens, "Una epistemología teológica de la infancia" en AAVV, *op. cit.*, pp.83-140.

Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2008; Teresa Porzecanski, comp., *El cuerpo y sus espejos*, Planeta, Buenos Aires, 2008.

Michael Foucault, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992.

En palabras de Rosi Braidotti: "El cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. En otras palabras, el énfasis feminista en la corporización va de la mano con un repudio radical al esencialismo." Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pp.29-30.

IV

Del teo-logos a la teo-poiesis: la niñez como clave epistemológica para una nueva sensibilidad teológica

Durante una reunión entre teólogos/as y agentes de organizaciones sociales de distintos países, analizamos la posibilidad de desarrollar procesos para alcanzar iglesias, instituciones educativas y ONG con materiales y propuestas de trabajo, orientados a formar instancias de sensibilización y formación en temáticas vinculadas con niñez en riesgo. A la hora de plantear la creación de un material que promueva nuevas pistas teológicas sobre esta problemática —donde el tema de lo estético y el uso del arte era un elemento central, en sintonía con la búsqueda de una lógica mayormente lúdica para hacer teología desde la niñez—, propusimos que cada sección de la publicación partiera de una dinámica de reflexión y contemplación a partir de una pintura, fotografía o imagen.

Si estábamos planteando el desafío de un nuevo quehacer teológico, ¡debíamos ser los primeros en ponerlo en práctica! Fue así que se propuso utilizar las obras del artista filipino Joey Velasco, quien ha desarrollado un sinnúmero de pinturas de fuerte contenido religioso, en donde se pueden ver niños y niñas como protagonistas dentro de imágenes que plasman símbolos tradicionales del cristianismo. A modo de ejemplo, mostramos al grupo presente el cuadro titulado “Mesa de la esperanza”, una representación de la última cena donde Jesús se encuentra junto a doce niños y niñas de las áreas pobres de Manila. Entre quienes organizamos la dinámica, nos pareció una excelente imagen para provocar la reflexión sobre el lugar de los niños y las niñas en el encuentro con Jesús.

Para sorpresa de varios de nosotros, una de las teólogas presentes cuestionó el uso de estas imágenes. “Esa obra no demuestra lo que dice el texto bíblico”, dijo tajantemente, arguyendo que en la Biblia se habla de doce apóstoles, no de niños y niñas. Agrega que, más allá de la intención, dicha dinámica puede ser cuestionada por muchas iglesias, ya que estamos utilizando “material extrabíblico” para referir a cuestiones elementales de la fe. Mi reacción de rechazo fue inmediata, planteando dos dilemas.

Primero, ¿por qué hablamos de la necesidad de una práctica teológica que sea sensible a la problemática de la niñez en riesgo, a través de la construcción de una epistemología más inclusiva (en este caso, utilizando recursos artísticos que nos permitan ir por otro lado del academicismo adulto-céntrico y racionalista), pero nos resistimos tan vigorosamente a desarrollarlo? Segundo, ¿acaso nuestros niños y niñas, al dibujar una historia bíblica, no lo hacen a través de representaciones mezcladas e híbridas, entre fantasías sobre cómo pudo haber sido e imágenes que forman parte de su vida cotidiana? Nuevamente, estábamos siendo hipócritas. La reacción de esta teóloga es el reflejo de dos grandes dificultades a la hora de pensar en un quehacer teológico que promueva una nueva sensibilidad sobre la niñez. Primero, *la existencia de una gran flaqueza en términos de mediaciones hermenéuticas*. La resistencia con otros marcos de construcción del conocimiento —como el campo artístico y lúdico en este caso—, o la tensión que produce reconocer la complejidad que se evidencia a la hora de definir los sujetos teológicos, es un elemento muy presente en la construcción y educación hoy.

Por otro lado, *existe una reacción de temor “a flor de piel” que impide hacer los cambios necesarios y los reclamos pertinentes en discursos teológicos, cosmovisiones sociales y prácticas eclesiales que cuestionan elementos tradicionales de la teología por miedo a provocar rechazos*, inclusive reconociendo claramente las instancias de opresión y exclusión de la niñez vinculados a ellos.

La tensión reflejada en dicho relato es lo que en este trabajo presentamos a través de la diferenciación entre el *logos* y la *poiesis*.

Aunque son dos nominaciones con una profunda y compleja historia (filosófica y semántica), podemos decir que la lógica logocéntrica — especialmente en el Occidente moderno— se relaciona con ese vicio platónico de buscar lo sustancial “detrás” de la realidad, donde lo que se nos presenta a través de los sentidos son sólo ropajes de “lo verdadero” que debemos descubrir “detrás”.

Los procesos estipulados para dicho descubrimiento han variado a lo largo de la historia: desde la centralidad del filósofo ubicado en la pirámide de la sociedad —varón ciudadano y sabio— como regidor de todos los secretos de la polis y más allá, hasta la función de la razón en cuya supra-realidad (a pesar de su ubicación en el ser humano) le permite dar nombre (en tanto acción de adueñamiento) a toda cosa. Aunque hay mucho más que decir, podríamos concluir que el logocentrismo refiere a una epistemología que prima el conocimiento como búsqueda de la verdad en tanto esencia incorpórea, a través de un proceso de abstracción racional que inferioriza toda manifestación histórica como “medio” y no como fin en sí mismo. El *locus* de esta abstracción se da en una dinámica unidireccional entre sujeto y objeto, donde el primero domina al segundo.

La *poiesis*, por su parte, refiere más bien a una tradición que prioriza lo estético por sobre lo abstracto. Apela al acto creativo y novedoso de la acción humana. Valoriza la sorpresa de la contemplación antes que su uso pragmático para describir. La verdad se define como belleza en tanto bien supremo. La lógica poética no busca una substancia más allá de lo que se nos presenta sino el más allá que puede cobrar la historia misma a través de lo sobrecogedor que puede ser la experiencia del encuentro con lo que nos rodea.

Dicho encuentro, en contraposición a la unidimensionalidad del logos entre sujeto-objeto (donde no hay vínculo sino dominio de uno sobre otro), implica la centralidad de lo relacional como espacio de gestación. Por eso, la *poiesis* está tan vinculada con lo trascendente (de aquí la relación entre lo poético y la mística), no como manifestación de una substancia sino como el misterio que imprime lo desconocido aún por encontrarse a partir de lo que nos rodea. La

belleza parte de la originalidad impresa en la realidad en todos sus elementos.

El criterio estético de la *poiesis* y la búsqueda del encuentro con la belleza dista de ser un elemento romántico sin reminiscencias éticas. Desde una perspectiva crítica, la lógica *poiética* nos llama, por un lado, a cuestionar toda clausura de la realidad, y con ello tanto la absolutización de dinámicas de poder como prácticas y cosmovisiones sociales opresivas. Por otra parte, la sensibilidad por la diversidad de formas en que la realidad se construye, se redefine y se manifiesta, nos impulsa a buscar y promover la variedad de acciones, de posibilidades y de tipos de conocimiento. En otras palabras, la *poiesis* radicaliza una visión dialéctica, al permitir reconocer, por un lado, la heterogeneidad de formas a través de las cuales se sutura la realidad, y por otro la pluralidad de posibles prácticas y lecturas para subvertir sus fronteras.

En resumen, diferenciar entre cosmovisión logocéntrica y *poiética* involucra, para el tema particular de este artículo, los siguientes elementos. Primero, que la construcción del conocimiento no implica una búsqueda abstracta y racional de verdades subyacentes sino la identificación de modos de apropiación, resistencia y redefinición de la diversidad de modos en que se entiende y construye la realidad. Segundo, como resultado del primer elemento, que existen muchas epistemologías que integran todos los elementos de la realidad y todos los posibles modos de vincularse con ella, donde lo corporal, lo simbólico, lo estético, lo discursivo, lo gestual, entre tantos elementos que podríamos mencionar, entran en juego.

Por último, en vistas de que la aprehensión de la realidad tiene que ver con dinámicas relacionales y con la tensión que se inscribe entre construcción y deconstrucción de sentidos desde la diversidad de posibles metodologías, ello significa que la cuestión hermenéutica —entendida como el proceso constante de definición y redefinición de la realidad— cobra un lugar central.

Por todo esto, queremos concentrarnos principalmente en una propuesta de hermenéutica teológica, que nos permita

deconstruir/construir a partir de diversos campos.

En primer lugar, realizaremos un ejercicio de deconstrucción con respecto a las nociones de niñez. En segundo lugar, veremos cómo la teoría y teología decolonial/poscolonial nos brinda algunos insumos para repensar una nueva epistemología teológica. Tercero, nos concentraremos en la relación entre poesía, teología y niñez, desde diversos abordajes latinoamericanos. Concluiremos con breves propuestas para el campo de la educación teológica.

La niñez como sujeto teológico: más allá (pero no tan lejos) de los romanticismos

Como punto de partida, es central que preguntemos una vez más qué entendemos por niñez. Esto es elemental ya que, desde una perspectiva hermenéutica, tenemos que comenzar por reconocer cuáles son las concepciones de niñez que entran en juego cuando intentamos construir puentes con la teología o el estudio bíblico. Una concepción adultocéntrica de la niñez puede llegar a clausurar cualquier intento por “poner niñez en el medio”. Por otro lado, una definición romántica del niño/a —como seres casi angelicales, que sólo quieren jugar y que nada alrededor les afecta— puede también llevar a absolutizar visiones novelescas y poco críticas con las situaciones de opresión y exclusión que ellos y ellas viven cada día.

Aquí un elemento central para una lectura hermenéutica del lugar de la niñez: ¿cuáles son las imágenes que existen sobre la niñez y por qué son construidas? Esta pregunta —que puede parecer muy elemental— infiere que las cosmovisiones que circulan apelan a contextos más amplios. Por ello, el hecho de que las construcciones sobre la noción de niñez se inscriben en un *locus* mayor, nos lleva a que tanto su cuestionamiento como redefinición nos orienta a visualizar, también, otros elementos que van más allá de lo relacionado sólo con la niñez, hacia la comprensión de problemáticas socio-políticas y contextuales, la exclusión de otros sujetos, entre otros elementos. Reconocer esta dimensión constructiva del sentido de niñez nos lleva, por un lado, a cuestionar las circunstancias de

opresión que se esconden detrás de ciertas imágenes excluyentes, aunque también nos permite descubrir cuáles son los sueños, las utopías y las proyecciones detrás de dichas determinaciones y romanticismos. Esto nos muestra que las proyecciones que se hacen sobre la niñez, aunque por momentos sean idílicas, también hablan de los deseos, las falencias y las utopías del mundo adulto. Por ello, no debemos mantenernos tan lejos de dichos romanticismos sino más bien analizarlos críticamente para descubrir qué hay detrás.

Ya el filósofo Walter Benjamin analizó este elemento con mucha perspicacia en un pequeño pero sustancioso trabajo titulado *La literatura infantil, los niños y los jóvenes*.¹ “Nada más odioso para un burgués que los ‘sueños de juventud’”, arremete.² De aquí, afirma que la noción de *experiencia* en tanto vivencia acumulada, es lo que da estatus al adulto burgués. La experiencia actúa como una forma de medir la vida, y así transformarla en un cúmulo de producción. Por eso dirá:

El mundo de los niños aparece, en este trasfondo, como el reino donde la “maldición de ser útiles” podría suspenderse, dada la marginalidad —si no la total irrelevancia— que les corresponde en el sistema productivo de los adultos.³

Benjamin evidencia la tensión que existe entre la niñez en su condición de exclusión y opresión por parte del mundo adulto (burgués), y al mismo tiempo la dimensión emancipatoria de dicha condición. En otros términos, realiza una *inversión ontológica* de la situación de la niñez, donde por un lado denuncia el contexto de exclusión —cuyo marco va mucho más allá de la opresión de niños/as— y por otro, propone una alternativa de lectura crítica de dicho contexto.

En resumen, este ejercicio hermenéutico plantea un camino de doble vía (en espiral): a) reconocer el lugar constructo de las imágenes con respecto a la niñez conlleva evidenciar los contextos de opresión como también las fantasías opacadas; b) por otro, en dirección inversa, las metáforas románticas en torno a la condición de la niñez son también un llamado sobre aquellas prácticas y nociones que se excluyen del mundo y práctica adultos, y que requieren ser

retomadas, no sólo en relación con la niñez en sí sino también desde todos/as los adultos/as.

Dicho de otra manera, las metáforas sobre la niñez esconden utopías pertinentes para el mundo adulto y la realidad toda.

Deconstruir el adultocentrismo de lo religioso: hacia una epistemología teológica decolonial

El llamado *giro decolonial* es uno de los marcos teóricos más en boga dentro de las ciencias sociales en América Latina. Aquí no pretendemos dar una introducción a esta corriente, sino enfatizar sobre uno de los elementos centrales que formula: la relación que existe entre las prácticas de emancipación y la pluralización de las formas de construcción del conocimiento (epistemologías).

Esta corriente plantea que para pensar las dinámicas socio-políticas contemporáneas, tenemos que hablar de la matriz denominada colonialidad/modernidad, o sea, de la existencia de relaciones de poder desiguales legitimadas bajo una cosmovisión socio-cultural ligada al pensamiento occidental. La emancipación de estas cosmovisiones y prácticas no vendrá de la mano de la propuesta de un modelo absoluto que se contraponga —ya que ello responde, otra vez, a una cosmovisión occidental y moderna que enfatiza en el establecimiento de sistemas clausurados de acción— sino de operar desde el *borde interno* del binomio colonialidad/modernidad. En otras palabras, se requiere enfatizar en la diversidad de ideales, prácticas y cosmovisiones que emergen a partir de las dinámicas de sometimiento y resistencia en la que nos encontramos.⁴

De aquí que Walter Mignolo propone una *epistemología del pensamiento fronterizo*⁵ que sea sensible a la diversidad de formas de conocimiento que emergen en la cotidianeidad de este borde, como también comprender la dimensión intrínsecamente política que posee la heterogeneidad que imprime la pluralización de formas de construcción del conocimiento. Boaventura de Sousa Santos⁶ plantea analizar este elemento desde una sociología de las ausencias (que dé

cuenta de la diversidad de formas de conocimiento ausentes) y una sociología de las emergencias (como espacio donde articular la pluralidad de opciones existentes), a partir de las siguientes características, que forman parte de lo que entiende como *paradigma emergente*: todo conocimiento científico natural es científico social, todo conocimiento es total y local, todo conocimiento es autoconocimiento, todo conocimiento científico busca constituirse en sentido común.

En conexión con este abordaje, el teólogo y sociólogo venezolano Otto Maduro plantea la importancia de la *experiencia* en la construcción del *conocimiento*. El conocimiento no significa estrictamente “inteligencia” o acumulación de datos. Como dice Maduro, dicho término encierra aquellos “esfuerzos por clasificar, entender y explicar cómo y por qué la realidad es como es y funciona”.⁷ Maduro además propone cuatro marcos a partir de los cuales definir conocimiento desde la noción de *reconstrucción*.⁸ Primero, es la reconstrucción mental de las relaciones reales. Esto significa que el conocimiento implica la creación de símbolos, visiones e imágenes desde una realidad concreta que hay que reconocer y confrontar. Esta vivencia no se hace de otra forma que no sea comunitariamente. En segundo lugar, evidenciar que esta reconstrucción es interesada y parcializada. Todo conocimiento se construye desde intereses, trasfondos, valores, lealtades, emociones y sentimientos, razón por la cual lo que lo hace orientador pero a la vez limitado. Tercero, el conocimiento se reconstruye imaginaria, creativa y conjeturalmente. Es así que este tipo de saber implica imaginar, crear, representar “mapas” —como propone Maduro— a partir de los cuales vivir y ver dónde estamos parados. Por último, dicha reconstrucción es provisional y pasajera. Ningún conocimiento puede implantarse como único o hegemónico. Las personas, las realidades y los contextos cambian continuamente.

Lo dicho hasta aquí nos permite tomar al menos dos elementos importantes para una nueva epistemología teológica desde la niñez. Antes de ello, vale aclarar que esta epistemología tiene por objetivo deconstruir lo que entendemos como *lógica adultocéntrica del*

conocimiento, la cual está totalmente vinculada a la lógica logocéntrica que desarrollamos al inicio. En otros términos, comprendemos como lógica adultocéntrica un tipo de epistemología que reduce la construcción del conocimiento a un número determinado de sujetos (adultos, varones, académicos), dentro de un *locus* particular (la ciencia, la academia) con el objetivo de encontrar leyes abstractas (a través del uso exclusivo de la razón) que expliquen en un determinado cúmulo de leyes la realidad (la cual sólo es un objeto en manos del ser humano).

El primer elemento a tener en cuenta es la instancia del *borde* o *entre-medio* que fisura toda absolutización y que, además, permite reflexiones y acciones alternativas.⁹ En la sección anterior planteábamos la existencia de imaginarios con respecto a la niñez que responden a un conjunto de expectativas, deseos, resistencias y utopías, no sólo como proyecciones hacia la realidad de la niñez sino de los adultos mismos con ellos/as y con el contexto en general. Una operación hermenéutica de deconstrucción de esos sentidos opresores que formule imaginarios alternativos tiene que ver con ese *entre-medio* que existe entre el adulto y el niño/a, el entre-medio entre los imaginarios sobre la niñez y lo que sucede en la historia. Esto significa apelar a la *experiencia de la reconstrucción* que propone Otto Maduro para discernir cuáles son los imaginarios circulantes, desde dónde provienen, a qué intencionalidad responden y qué tratan de evocar o silenciar.

El segundo elemento de esta propuesta hermenéutica es la apelación a la pluralidad de elementos que emergen desde la historia, esos símbolos y “mapas” que menciona Maduro desde una reconstrucción imaginativa y creativa. Esto significa que la razón no es el epicentro del conocimiento, que no tiene que ver con prerrogativas que encierran la realidad a través de la conceptualización sino que intentan describir pasajeramente una heterogeneidad infinita de experiencias.

Por todo esto, una epistemología emergente sostiene los siguientes puntos de partida:

- El conocimiento se define como el modo de aprehender el contexto inmediato a través de la relación con el medio y la comunidad.
- Las formas de construcción del conocimiento son sumamente variadas ya que todo sujeto y comunidad utiliza su propia corporalidad, los procesos relacionales y todo tipo de mediación (lo estético, lo discursivo, lo simbólico, lo ritual, lo académico, etc.) para realizarlo.
- El ejercicio de la construcción del conocimiento no tiene que ver con fijar conceptos sino con habilitar marcos de relacionamiento, de reapropiación, de resignificación y cuestionamiento constantes.
- La construcción del conocimiento posee una dimensión intrínsecamente política, al cuestionar la fijación de imaginarios y prácticas, y dar la posibilidad de elaborar otros modos de aprehensión de y acción en la realidad.

A partir de aquí, finalmente, la necesidad de aplicar esta propuesta epistemológica como marco de deconstrucción del *adultocentrismo religioso*. Con ello nos referimos específicamente a dos elementos. Primero, al cuestionamiento del patriarcalismo que impera en las mismas concepciones de Dios.

La teología cristiana tradicional responde a una imagen de Dios-Varón-Adulto que actúa cual modelo machista contemporáneo. Segundo, a evidenciar el patriarcalismo impreso también en las concepciones sociales (especialmente de la familia y del rol del varón por sobre la mujer y los niños) y en los modos de estructuración institucional de las comunidades religiosas.

Todo esto deriva, como lo hemos visto, en un discurso teológico que se mantiene dentro de fronteras legitimadoras sobre estas cosmovisiones y prácticas, y que parte desde una visión positivista, racional y abstracta de definir la fe y lo teológico.

Teología, niñez e imaginación poética

Para entrar a lo estrictamente teológico de esta búsqueda, creemos que el camino no es concentrarnos en desarrollar una “especificidad infantil” en la teología sino, desde lo abordado hasta aquí, contemplar a lo que la niñez nos confronta, para desde allí responder teológicamente. Podemos identificar los siguientes desafíos:

- Un ejercicio hermenéutico que cuestione las imágenes sobre la niñez, y con ello evidencie los elementos contextuales y socio-culturales que entran en juego.
- Deconstruir y cuestionar las cosmovisiones adultocéntricas y patriarcales que dominan las imágenes y prácticas tanto sociales como religiosas, y las visiones teológicas que sirven como legitimación.
- Nuevas epistemologías que planteen formas alternativas de construcción del conocimiento, y con ello otras mediaciones que superen la restricción de lo racional —como el arte, lo lúdico, lo estético, lo relacional, etc.— como forma de hacer teología.

Por eso lo que queremos proponer aquí es una *teopoética* como punto de partida para una epistemología teológica desde la niñez. Esto tiene que ver con el hecho de que no podemos plantear nuevas maneras de hacer teología sin deconstruir la forma en que comprendemos lo estrictamente teológico, y por ende lo divino mismo.

Roland Faber habla de la necesidad de comprender a Dios como poeta del mundo.¹⁰ Esto tiene dos implicancias. Primero, ver a Dios desde una nueva sensibilidad estética, que nos permita acceder a su persona y acción en la historia desde otros modos. La teopoética propone ver la revelación de Dios a través de la pluralidad de elementos, dinámicas, movimientos, objetos y sujetos que forman parte de la historia. Desde una concepción más estrictamente bíblico-teológica tradicional, esta visión tiene diversas implicancias: a) la revelación tiene que ver con un acto creativo constante de Dios a

través de la multiplicidad de manifestaciones de transformación en la realidad; b) hay un énfasis especial en el término espiritualidad como modalidad que posiciona al sujeto creyente en-relación-con-el-otro/a como *locus* principal del quehacer teológico;c) lo narrativo, la lectura socio-política y el análisis lingüístico cobran un lugar prioritario en la exégesis bíblica como un texto que refleja las tensiones, reacciones y bellezas que emergen en las relaciones de la historia.

El otro elemento central que propone la *teopoesis* es una nueva metodología. Faber lo resume en tres pilares centrales¹¹:

Complejidad: las construcciones de los discursos teológicos —tal como hablamos al plantear la razón logocéntrica— no responden a marcos establecidos que definen sino son más bien *tramas* complejas que se entremezclan. Al hablar de Dios, de la fe, de la espiritualidad, no podemos proponer axiomas suturados sino marcos generales de experiencia, donde historias, tiempos, ideas y resistencias se ponen en juego.

Multicontextualidad: hablando desde una perspectiva hermenéutica, se ha dado demasiado énfasis a una relación lineal contexto a teología. Pero la realidad es que siempre trabajamos desde multicontextualidades, que se cruzan y mezclan en una sola palabra.

Interdisciplinariedad: el análisis y manifestación de esta complejidad y multicontextualidad deviene de un necesario cruce interdisciplinario. Pero aquí también podemos entrar en reduccionismos al tomar las ciencias de manera instrumental. Necesitamos un trabajo interdisciplinario en dos sentidos: primero, desde la desabsolutización de nuestra propia disciplina, y segundo, desde la construcción de una interdisciplinariedad a partir de marcos conceptuales entrecruzados, y no sólo desde el diálogo pragmático.

Para indagar a modo de ejemplo sobre algunos aspectos vinculados a esta hermenéutica de la niñez desde una propuesta teopoética, podemos analizar los elementos que emergen en el documento *Dejen que los niños vengan a mi. Pistas bíblico-teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud* (2015). Este documento parte, resumidamente, de tres elementos centrales:

- El Reino de Dios como horizonte que abre la historia y convoca a los sujetos.
- Las imágenes de Dios como construcciones históricas que

pueden legitimar lógicas de exclusión como liberación de la niñez.

- La necesidad de construir una lógica lúdica de lo eclesial y lo teológico.

Para sintetizar aún más el aporte de estos elementos mencionados, podemos hablar de una propuesta que parta desde dos campos: una *complejización de las dinámicas históricas donde Dios se revela*, y una *comprensión mas pluralista de la construcción teológica*. Podemos apelar al aporte del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo para profundizar estos elementos. Con respecto al primer punto, Segundo hace un abordaje sobre la vinculación entre *azar, gracia y libertad*. Dios crea un mundo que está compuesto por una pluralidad de elementos (tanto en el medio en general como en las relaciones humanas en particular) que se encuentran en movimiento, haciendo del mundo un espacio en constante proceso. Por ello debemos hablar del azar como un proceso que Dios mismo imprime en la realidad, a partir de donde se revela, en la manifestación del Espíritu, desde los diversos procesos que se gestan.

De aquí hay que entender la “realidad graciosa”: la gracia de Dios se manifiesta en la emergencia de lo nuevo (lo “joven”, como propone una de las traducciones de “gracia”) La libertad es lo que define la acción humana en este contexto: ella se entiende como la posibilidad de multiplicar determinismos a partir de las diversas formas de interpretar esos procesos de gracia que se dan en el contexto azaroso. En resumen, esta concepción de lo histórico como contexto azaroso nos permite definir la revelación de Dios desde un incontable e inabarcable conjunto de acciones y procesos, e inscribe la acción humana desde la libertad —no desde el enclaustramiento— y la define como una acción de interpretación, no de descripción o definición.

El segundo aporte es la relación tensional que Segundo identifica entre los conceptos fe/ideología y lenguaje digital/lenguaje icónico. Con respecto al primer binomio, la fe es entendida como el acto de

interpretación de la realidad. La fe en Segundo no es sólo religiosa sino que representa el punto de partida de dicha lectura. La especificidad religiosa es una más entre varias. La fe en tanto búsqueda de construcción del lugar en el mundo, debe historizarse a través de mediaciones ideológicas. Ellas no son “ideales” sino modos de operar en la realidad.

Ahora, las ideologías en tanto estructuras, cosmovisiones y prácticas son particulares, y por ende relativas y pasajeras. La fe en tanto búsqueda constante siempre desafía y deconstruye dichas particularidades. Por ello, cuando las ideologías —en tanto discursos religiosos específicos, estructuras de trabajo o formas de ser iglesia— se absolutizan, cercenan la dinámica de la fe.

Segundo utiliza la distinción que realiza Bateson entre *lenguaje digital* y *lenguaje icónico*. El primero es el que denota y describe, y es mayormente utilizado por la ciencia.

El segundo se relaciona con la presentación de imágenes, mitos y símbolos que demuestran lo que la persona siente y desea. En el lenguaje digital el signo se desprende del significado, transformándose en signo arbitrario. En el icónico, el significado va totalmente unido al signo y también a una multiplicidad de elementos que tienen que ver con los gestos, las posiciones, los lugares, los momentos. Es por esto último, concluye Segundo, por su capacidad multifacética y dinámica, que el lenguaje icónico está más capacitado que el digital para expresar la verdad, o mejor dicho el camino hacia ella. “Lenguaje icónico, lenguaje relativo a personas, lenguaje de la fe, son pues, en realidad, sinónimos”.¹²

A partir de este contexto general, ¿qué significa ubicar un niño real como epicentro teológico? Allí es importante pensar en *los niños como símbolo*.¹³ Si retomamos la antropología teológica propuesta por Paul Tillich,¹⁴ el símbolo es un elemento sumamente concreto pero que nos abre a lo trascendente. En otros términos, la trascendencia divina se revela en la proyección y apertura que el lugar de la niñez posee en tanto cuerpo concreto que nos desafía con sus palabras, sus gestos y sus lógicas. Aquí no hablamos sólo de cómo las imágenes de la niñez

nos desafían sino de los niños/as en concreto. La noción de corporalidad nos lleva, por ende, a nuevas mediaciones hermenéuticas: lo lúdico, lo relacional, lo narrativo, lo dialogal. Aquí los dos elementos que planteamos: la búsqueda de la revelación de Dios en una historia siempre abierta a su manifestación y la apertura de diversas mediaciones que tienen que ver con la corporalidad del niño y la niña.

Conclusiones: la niñez como clave epistemológica para una nueva sensibilidad en la educación teológica

En este capítulo hemos intentado afirmar que al hablar de niñez en la teología conlleva, primariamente, una tarea hermenéutica que nos llama a deconstruir sentidos con respecto a la manera de definir la niñez, las imágenes que entran en juego en un contexto mas amplio (la realidad adulta, el contexto social general, etc.) y los discursos teológicos que legitiman y subvierten tales marcos. Es así que planteamos, también, la necesidad de una epistemología decolonial y desde allí la construcción de una teopoética que nos ayude a encontrar nuevas formas de construcción teológicas.

Desde aquí, finalizamos con algunos desafíos que consideramos centrales para el quehacer teológico desde esta clave, especialmente en el campo de lo educativo:

- *Necesitamos ahondar en los temas fundamentales de la teología, en especial de la forma de comprender y definir a Dios mismo.*

¿Reconocemos que nuestras imágenes y metáforas son siempre mediadas y relativas? ¿Qué legitimaciones, silencios y acciones alternativas evocan dichas imágenes?

- *Necesitamos nuevas mediaciones hermenéuticas*

¿Las lógicas lúdicas, lo narrativo o el arte son sólo recursos o prácticas centradas en los niños/as o podemos pensar en nuevas

mediaciones para todos los adultos/as como nuevas maneras de favorecer construcciones alternativas de la realidad?

- *Necesitamos ubicar la niñez en el epicentro del quehacer teológico, o sea, en las currículas, en las lecturas exegéticas, en la teología sistemática, etc.*

¿Es la niñez un tema secundario o anexo, o puede transformarse, así como otros temas, en ejes transversales de la hermenéutica teológica?

Walter Benjamin, *La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

Ibid., 43.

Ibid., 17.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, New York, 2000, pp.342-386; Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2013.

Mignolo, Walter, *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011. Ver también Ada Isaí María-Díaz y Eduardo Mendieta, eds., *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*, Fordham University Press, 2011.

De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009, pp.31-57.

Otto Maduro, *Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento*, Centro Nueva Tierra, Río de Janeiro-Nueva York, 1992, p.17.

Ibid., pp.136-138.

Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

Roland Faber, *God as a Poet of the Word*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2008.

Ibid., pp.13ss.

Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander, 1991, p.53. Ver también Juan Luis Segundo, *Masas y minorías*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1973; *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1975; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982; *¿Que mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, Sal Terrae, 1993.

Robert Mesle, "The World as an Ultimate: Children as Windows to the World's Sacredness" en Roland Faber y Jeremy Fackenthal, eds., *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*, Fordham University Press, Nueva York, 2013, pp.97-108.

Paul Tillich, *Teología de la cultura*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1964.

V

Conclusión: de iglesias adulto-céntricas a comunidades lúdicas inclusivas

Todo niño es un artista que canta, baila, pinta, cuenta historias y construye castillos. Los grandes artistas son personas extrañas que han logrado preservar en el fondo de su alma esa candidez sagrada de la niñez y de los hombres que llamamos primitivos, y por eso provocan la risa de los estúpidos.

Ernesto Sábato (La resistencia)

Es interesante constatar cómo los imaginarios sociales atraviesan la vida de las iglesias: las diferenciaciones entre grupos pertenecientes a distintos estratos socio-económicos, la relación varón-mujer, los tipos de modelos de organización institucional, entre otros aspectos que podríamos mencionar. Muchas veces concebimos a las comunidades eclesiales como pequeñas islas a las que no las afecta en su ser y hacer lo que sucede en la sociedad. Lejos de ello, son una expresión inevitable de los avatares, las complejidades, las hermosuras y las problemáticas que representan nuestro medio.

Esto mismo alcanza a la niñez y la adolescencia. Socialmente, dichos grupos etarios cargan con una serie de estigmas que influyen tanto en su desarrollo como también en la actitud de terceros sobre ellos y ellas. Por ejemplo, la idea evolutiva sobre lo humano que ubica a la niñez y la adolescencia en un estadio de “cuasi-adulter”, lo cual se podría traducir como una condición “cuasi-humana”. También la relevancia que se le da a la “lógica adulta” por sobre aquellas que representan a los niños, las niñas y los adolescentes: la razón por sobre lo emocional, la distancia individualista por sobre la espontaneidad de lo corporal, la técnica por sobre lo lúdico, etc. De aquí que nuestras hermenéuticas tradicionales priorizan la sistematicidad, la razón, el texto, los resultados y lo dogmático

(instancias características de la adultez capitalista). La vida del adulto se representa, entre otras cosas, con la madurez, la frialdad en las decisiones, la superación de las inestabilidades, la siembra de la razón, la efectividad de los resultados. Y es en la rigidez de estos estereotipos donde muchas veces nos perdemos la sorpresa de la espontaneidad, la frescura del roce de los cuerpos y la riqueza de caminos que abren nuestra intrínseca libertad. En otros términos, nos olvidamos de la condición lúdica que caracteriza la vida humana y social, como hemos visto. Es esta condición la que nos impide «ir más allá» y abrir horizontes, o sea, *jugar hermenéuticamente para deconstruir los sentidos, las palabras y las acciones que cierran nuestros discursos y construyen prácticas de opresión sobre nuestras sociedades, en especial sobre los niños, niñas y adolescentes.*

Por todo esto, la niñez es un desafío para el ser de las iglesias. Podríamos decir: “Pero, ¿acaso no es que casi todas las iglesias poseen programas de trabajo entre niños, niñas y adolescentes?”. Eso es verdad, sin embargo, trabajar con la niñez y la adolescencia no implica “hacer programas”. Precisamente, muchas veces dichas actividades pueden transformarse en mecanismos para alejar a los niños, las niñas y los adolescentes de los supuestos «espacios centrales” de la vida de la iglesia: desde la toma de decisiones hasta un protagonismo activo en las áreas más “importantes”.

¿Qué roles cumplen nuestros niños, niñas y adolescentes en las iglesias? ¿Su presencia pasa por una actividad en el fondo del templo o tienen un lugar protagónico en nuestras liturgias? ¿Nos preguntamos si las actividades que realizamos tratan temas o dinámicas pertinentes a sus necesidades actuales, o queremos continuar con “lo que siempre se hace” para mantenernos alejados de las complejidades de la realidad? ¿Por qué no pensar en dejar nuestra lógica adulta, organizada e institucionalizada de ser iglesias, para adentrarnos a dinámicas inclusivas, lúdicas y dinámicas donde los niños y niñas se sientan parte, y nosotros aprendamos con ellos y ellas?

Tomar en serio la niñez es dejar de ver a los niños y las niñas como

un “estadio incompleto” de la vida humana, es dejar de crear espacios de contención y entretenimiento mientras los adultos nos encargamos de “las cosas serias”. Los niños y las niñas nos presentan una lógica de vida cuya importancia reside en sí misma, no en comparación con la nuestra como adultos.

Asumir la riqueza de lo lúdico en la vida implica comprender que las estructuras institucionalizadas pueden ser cambiadas, que los seres humanos no son valiosos por poseer un lugar o estatus sino por las infinitas posibilidades de moverse y de crear cosas nuevas. También involucra el aprendizaje de ver a Dios, no desde reglas y preconceptos fijos sino desde su movimiento constante en nuestra vida cotidiana.

Hacer un quiebre con el adulto-centrismo de las iglesias implica alejarnos de una lógica que se ha naturalizado en nuestras sociedades, que responde al etnocentrismo y a la tecnificación y la racionalización típicas del capitalismo occidental, el cual deposita en el «hombre adulto» toda capacidad para «cambiar el mundo», para crear el camino del «progreso», para no dejar espacio al imprevisto, para “hacer teología seriamente”. Es precisamente esta misma lógica la que ha creado mecanismos de segregación, opresión y pobreza, afectando mayoritariamente a grandes masas de niños, niñas y adolescentes, como grupos marginados y vulnerables.

Por lo tanto, si no cambiamos nuestra lógica de vida y nuestra manera de ser iglesia, todos nuestros programas de trabajo pueden terminar siendo sólo paliativos frente a un contexto que nos abrumba en su violencia. Necesitamos ir a fondo. Todo emprendimiento de trabajo con la niñez y la adolescencia implica, de parte de los adultos, un acto de humildad y de cambio de posición, dejando de lado las tarimas del poder y del supuesto conocimiento para arriesgarse a cuestionar los espacios de seguridad y repensar las rigideces institucionalizadas en nuestras prácticas y discursos teológicos.

Es en la incuestionabilidad adulta de lo establecido donde encontramos la violencia marginalizante que oprime a nuestros niños y niñas. A la deconstrucción de estos estereotipos y esquemas, es a lo que apunta

una hermenéutica teológica desde la niñez: cuestionar la inflexibilidad de nuestros dogmas, la esencialización de la antropología cristiana adultizada y la falta de dinámica en nuestras dinámicas eclesiales y educacionales.

Recordemos la acción de Jesús en Marcos 9.36: “Y tomó a un niño, y lo puso en medio de ellos...”. Este niño representa —en su cuerpo, mirada, pensamiento, sentimientos— la imagen misma del Reino. Un pequeño, que en su presencia tira por tierra las elucubraciones teológicas de los adultos discípulos que, en su afán de buscar constantes explicaciones, no observaban, no sentían, no participaban de las acciones del Maestro, como sí lo hacían aquellos niños que, sin importarles qué dijeran los demás, se tomaban del brazo de Jesús para escucharlo y sentirlo.

Bibliografía utilizada

Agamben, Giorgio,

Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012.

Alves, Rubem,

Hijos del mañana, Sígueme, Salamanca, 1976

La teología como juego, La Aurora, Buenos Aires, 1982.

AAVV,

Seamos como niños. Pensar teológicamente desde la niñez latinoamericana, Kairós Ediciones, Buenos Aires, 2007.

De la fe a la teología, Herder, Barcelona, 1977.

Bhabha, Homi,

El lugar de la cultura, Manantial, Buenos Aires, 2002.

Benjamin, Walter,

La literatura infantil, los niños y los jóvenes, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

Berryman, W.

“Playful orthodoxy: reconnecting religion and creativity by education” en *Report of the Huston Consultation on Child Theology*, Child Theology Movement, London, 2005, pp.69-79.

Boff, Leonardo,

¿Magisterio o profecía? La misión eclesial del teólogo, Palabra Ediciones, México, 1991.

Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres, Trotta, 1997.

Bonhoeffer, Dietrich,

El precio de la gracia, Sígueme, Salamanca, 1999.

Bonino, José Míguez,

- La fe en busca de eficacia*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977.
- Braidotti, Rosi,
Sujetos nómades, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Bunge, Marcia,
ed., *The child in christian thought*, Eeerdmans, Grand Rapids, 2001.
ed., *Los niños en el pensamiento cristiano*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2008.
- Butler, Judith,
Cuerpos que importan, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Casaldaliga, Pedro y Vigil, José María,
Espiritualidad de la liberación, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1993.
- De Sousa Santos, Boaventura,
Una epistemología del sur. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Faber, Roland,
God as a Poet of the Word, Westminster John Knox Press, Louisville, 2008.
- Faber, Roland y Fackenthal, Jeremy,
eds., *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*, Fordham University Press, Nueva York, 2013.
- Foucault, Michael,
Microfísica del poder, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- García Canclini, Néstor,
Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad, Gedisa, Barcelona, 2006.
- Gelabert, Martín,
Valoración cristiana de la experiencia, Sígueme, Salamanca, 1990.

Gutiérrez, Gustavo,

Beber en su propio pozo, CEP, Lima, 2004.

Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

Isaí María-Díaz, Ada y Mendieta, Eduardo,

eds., *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*, Fordham University Press, 2011.

Johnson, Elizabeth,

La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, Herder, Barcelona, 2002.

Maduro, Otto,

Mapas para la fiesta. Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento, Centro Nueva Tierra, Río de Janeiro-Nueva York, 1999.

McFague, Sallie,

Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear, Sal Terrae, Santander, 1994.

Mignolo, Walter,

Desobediencia epistémica. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2011.

Historias locales/diseños globales, Akal, Madrid, 2013.

Moltmann, Jürgen,

El Dios crucificado, Sígueme, Salamanca, 1977.

Un nuevo estilo de vida, Sígueme, Salamanca, 1981.

El espíritu de la vida, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1998.

Navarro, Mercedes,

dir., *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, Navarra, 1993.

Porzecanski, Teresa,

comp., *El cuerpo y sus espejos*, Planeta, Buenos Aires, 2008.

Quijano, Aníbal,

“Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research*, New York, 2000, pp.342-386

Rahner, Karl,

Experiencia del Espíritu, Narcea Ediciones, Madrid, 1977

Ricoeur, Paul,

Fe y filosofía, Docencia, Buenos Aires, 1990, pp.65-66

Rossi, María José,

El cine como texto, Editorial Topía, Buenos Aires, 2007

Segundo, Juan Luis,

Masas y minorías, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1973

Liberación de la teología, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1975

El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982

La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret, Sal Terrae, Santander, 1991

¿Que mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?, Santander, Sal Terrae, 1993.

Segura, Harold,

“Un niño los pastoreará”. *Niñez, teología y misión*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, 2006

ed., *¿El poder del amor o el amor al poder?*, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011.

Sobrino, Jon,

Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad, UCA Editores, El Salvador, 1985.

Tillich, Paul,

Teología de la cultura, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1964.

Dinámica de la fe, La Aurora, Buenos Aires, 1976.

White, Ketih, Willmer, Haddon y Bunge, Marcia,

Los niños como clave teológica, Ediciones Kairós, Buenos Aires, 2011.

Winnicott, D.W.,

Realidad y juego, Gedisa, Buenos Aires, 2009.

White, Keith y Willmer, Haddon,

An introduction to Child Theology, Child Theology Movement, Londres, 2006.

Willmer, Haddon,

Expermiencing together: one way of doing child theology, Child Theology Movement, Londres, 2007.

« Dejen que los niños vengan a mí »

Apéndice

Pistas bíblico-teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud.

Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud

PRESENTACIÓN

Este documento fue preparado por el Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud (MJNJ) con el propósito de proporcionar a las iglesias, instituciones teológicas, organizaciones cristianas y líderes eclesiales en general, un recurso educativo para la reflexión bíblica, teológica y pastoral acerca del ministerio con las niñas, niños, adolescentes y jóvenes. No pretende ser un documento concluyente, sino punto de partida para posteriores reflexiones y, sobre todo, para asumir mayores y mejores compromisos en este prioritario ministerio.

El proceso de redacción¹ fue participativo: durante un año, la Mesa de Biblia y Teología del MJNJ trabajó en diferentes versiones del documento que después puso en manos de más de 120 líderes de iglesias para que fuera discutido, corregido y mejorado.² Este texto es el resultado de un largo proceso en el que participaron pastores y pastoras, teólogos y teólogas, docentes y otros líderes de diferentes iglesias del continente, entre adolescentes, jóvenes y adultos.

Por su parte, esta segunda edición se publica un año después de la primera con algunos cambios gramaticales, la ampliación de ciertos temas y mayor coherencia y orden en su desarrollo.

Ahora el documento será propiedad de quienes deseen sumarse a este proceso participativo: leyéndolo, discutiéndolo y meditándolo. El texto está dividido en párrafos y cada párrafo tiene un número, esto con el objetivo de que se puedan hacer referencias (citar partes específicas) con mayor facilidad en el proceso de estudio y reflexión. Nuestra oración radica en que lo que comenzó como un texto escrito se convierta, por la gracia de Dios y el compromiso de su Pueblo, en un movimiento que, juntos con la niñez y la juventud, haga posible una Iglesia inclusiva en donde, quienes han sido considerados por siempre pequeños, pasen hoy a ser protagonistas de la Misión y foco central del ministerio.

Recordemos lo que nos enseñó el Maestro: “Dejen que los niños se

acerquen a mí. No se lo impidan, porque el Reino de Dios es de los que son como ellos. Les aseguro que la persona que no confía en Dios como lo hace un niño, no podrá entrar en el Reino de Dios”. (Lucas 18:16-17).³

Enrique Pinedo

Coordinador del Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud

Harold Segura

Miembro del Comité Directivo y Coordinador de la Mesa de Biblia y Teología

San José, Costa Rica, 1 de marzo de 2016

El equipo redactor estuvo conformado por Nicolás Panotto (Argentina), Edesio Sánchez (México), Ruth Alvarado (Perú), Ángel Manzo (Ecuador), Juan José Barreda (Perú-Argentina) y Harold Segura (Colombia-Costa Rica). También participaron como lectores-correctores de la primera edición: Luciana Noya (Uruguay), Illich Avilés (Nicaragua) y Priscila Barredo (México-Costa Rica). El editor general fue el Coordinador de la Mesa de Biblia y Teología, Harold Segura.

Se tuvieron en cuenta los aportes que surgieron del trabajo en grupo de más de 100 participantes del Congreso Mesoamericano La niñez, corazón de la Misión, celebrado en San Salvador, El Salvador, en octubre de 2014 y convocado por el Movimiento Juntos con la Niñez y la Juventud y también del encuentro de teólogos, biblistas y pastores reunidos en la Conferencia Latinoamericana sobre Teología de la Niñez, auspiciada por Child Theology Movement, en Quito, Ecuador, del 17 al 21 de agosto de 2015.

Todos los textos bíblicos han sido tomados de la Biblia Traducción en Lenguaje Actual, TLA, Sociedades Bíblicas Unidas, 2003.

INTRODUCCIÓN

0. Niños, niñas y adolescentes representan los sectores más numerosos de nuestras sociedades latinoamericanas y, además, son los más vulnerables en contextos de pobreza, injusticia y desprotección.¹ Ellos forman parte de los grupos más afectados por diversas problemáticas como la violencia, migración, VIH y sida, entre otros. Dicho panorama forma parte de la realidad cotidiana en nuestras comunidades e iglesias. Por consiguiente, para enfrentar esta situación debemos indagar acerca de las estadísticas y otros datos cuantitativos, especialmente en torno a sus causas. A partir de allí, es nuestra responsabilidad reflexionar en cómo podemos actuar desde nuestras perspectivas de fe. Como pueblo de Dios debemos interrogarnos sobre lo que nos enseñan las Escrituras, repensar nuestra ética cristiana, evaluar nuestra misión y las posibilidades concretas con las que contamos para actuar como agentes de transformación.

Ver informe 2014 de UNICEF:<http://www.unicef.org/spanish/sowc2014/numbers/>

PRIMERA PARTE

Nuestras niñas y niños hoy

Niñez en situación de riesgo social. Niñez vulnerable y vulnerada

1. Las estadísticas y los estudios sobre la situación de los niños, niñas y adolescentes en América Latina nos muestran una imagen que debe preocuparnos seriamente: la “infantilización de la pobreza”. El subgrupo más numeroso dentro de los sectores empobrecidos e indigentes en nuestra región son niños y niñas. La pobreza es entendida no sólo como carencia económica, sino también como falta de acceso a servicios básicos de salud, a la educación formal, a espacios para la participación y de protección. La violencia, el abandono, la discriminación, la exclusión, la desprotección y la propagación de enfermedades, entre otras problemáticas, se presentan con mayor magnitud en contextos de pobreza.

2. En América Latina, más de seis millones de niños y niñas sufren abuso físico, incluyendo el abandono. Más de 80.000 niños y niñas menores de 18 años mueren cada año por abuso de sus padres. Los cinco países con porcentajes más elevados de violencia son: Nicaragua, República Dominicana, Perú, Costa Rica y El Salvador. Esta situación también se refleja en las iglesias, especialmente a partir de una interpretación errónea de las Escrituras en lo referente al castigo físico. Éstas, en muchos casos, sirven como motivadoras o legitimadoras de situaciones de abuso y violencia en el seno de familias cristianas.

3. En una investigación realizada en Perú y Bolivia¹ sobre las iglesias evangélicas y la violencia doméstica, en el apartado sobre creencias y prácticas de castigo y disciplina hacia los niños y niñas, se constata que más de la mitad de las familias evangélicas está de acuerdo o parcialmente de acuerdo con el castigo físico; más de la tercera parte afirma que lo realiza con instrumentos como correas, varas u otros

objetos. También se comprobó que en el Perú el castigo físico en hogares evangélicos se practica con más frecuencia que en otras familias de la sociedad peruana, y en Bolivia, a pesar de la disminución en el uso del castigo físico dentro del ámbito familiar, se incrementó el castigo psicológico. En ambos países son las niñas quienes más sufren castigo físico.

4. En esta misma investigación se demostró que el número de abusos sexuales hacia los niños es alto: el 90% de los casos corresponden a las niñas, siendo familiares o personas conocidas de la víctima los perpetradores más comunes. Al respecto, los porcentajes de abuso sexual en adolescentes entre 15 y 19 años alcanza el 20% en varios países del continente. Además, el problema de la trata de menores² es creciente en la región: en América Latina dos millones de niños, niñas y adolescentes son víctimas de explotación laboral y explotación sexual comercial.

5. El impacto que la epidemia del VIH y sida está teniendo en la infancia es devastador. Más de dos millones de niños y niñas viven con VIH y sida en el mundo y se calcula que 47.000 están en América Latina y el Caribe. Si bien en la Región se han logrado avances en el cuidado y tratamiento de las personas adultas, no sucede así con los niños y niñas. Sin el entorno protector de sus familias los niños y niñas vulnerables y en situación de orfandad debido al VIH y sida se enfrentan a un mayor riesgo de desnutrición, violencia, explotación y abuso.

6. Un grupo que pocas veces es visto dentro del círculo de víctimas o en situación de riesgo, son los niños y las niñas involucrados en la delincuencia. En muchos casos, existen bandas o “tribus urbanas” organizadas que reclutan menores, algunos de muy corta edad, quienes son influenciados para sostener estilos de vida impregnados por la violencia. Son diversos los factores que contribuyen al involucramiento en estas bandas delictivas: casos de violencia intrafamiliar de las que huyen, discriminación racial, pobreza extrema, anomalía social por migración, corrupción policial, ambición de obtener ciertas posesiones influenciada por la sociedad de consumo,

etc. Estos grupos no solamente se caracterizan por la delincuencia, sino también por un fuerte sentido de pertenencia, comunidad de respeto y autonomía que muchas veces no sienten en sus familias ni por parte del resto de la sociedad.

7. Como otra cara de esta realidad, se debe reconocer que existen cada vez más políticas sociales e iniciativas de diversos actores en favor de los niños y las niñas. Durante la última década varios gobiernos en América Latina han profundizado en el establecimiento de políticas públicas comprometidas con este sector desde oportunidades más igualitarias en educación, salud, género, justicia en casos de violencia doméstica hasta la generación de contextos de igualdad de oportunidades para quienes están en condición de pobreza. Sin embargo, las problemáticas antes mencionadas persisten y los niños, niñas, adolescentes y jóvenes representan el sector de mayor vulnerabilidad con respecto a los problemas sociales de nuestras sociedades.

Un problema de “grandes”

8. Las cifras citadas en el apartado anterior muestran una realidad que vemos a nuestro alrededor día a día. Ahora, la pregunta es: ¿Por qué los niños y las niñas de nuestro continente son el grupo más vulnerable? ¿Qué hay de particular con las circunstancias de este sector para ser considerado víctima de tales apremios? Las respuestas a estas preguntas están estrechamente vinculadas a las formas en las que comprendemos y definimos quiénes son nuestros niños y niñas, lo cual se relaciona, a su vez, con el lugar que tienen en las sociedades latinoamericanas. La manera en que responderemos a la pregunta básica de qué significa ser niño y niña resultará en diversas formas de actuar, de entender la realidad y de reconocer a la niñez en nuestras comunidades. Ante las diferentes comprensiones acerca de la niñez corresponderán ciertas maneras de actuar hacia ella.

9. Muchas veces las prácticas y circunstancias de exclusión se producen por naturalizar la condición de los niños y las niñas dentro

de ciertos esquemas y estructuras rígidas y erradas. De aquí emergen muchas interrogantes cuyas respuestas necesitarán ser abordadas contextualmente y como diálogo entre distintas áreas de estudios (sociales, médicas, psicológicas, teológicas, entre otras), donde la definición de niño o niña no se reduzca a categorías biológicas, y que, por otro lado, se piense desde nuestra diversidad de realidades latinoamericanas. Por eso, a lo largo de este documento nos preguntaremos: ¿Qué lugar tienen las niñas y los niños en nuestras comunidades e iglesias? ¿A partir de cuáles contextos se define qué es ser niño o niña? Las comprensiones que conocemos de ellos, ¿a qué perspectivas responden? ¿Es posible que las mismas legitimen su condición de vulnerabilidad, o aún más, pongan a niños y niñas en situación de riesgo?

10. La situación de riesgo en la que se encuentran los niños y las niñas responde principalmente a la cosmovisión adultocéntrica que forma parte de nuestras sociedades. ¿Qué queremos decir con ello?

a. Que los niños y niñas tienen un lugar de inferioridad con respecto a las personas adultas, lo cual se refleja en carencia de derechos, de espacios de inclusión, etc.

b. Que existe una división entre adultos y niños que se presenta “naturalizada”, es decir, desde comprensiones y definiciones que son aceptadas porque están —supuestamente— inscriptas en nuestra condición humana —biológica y corporal—, en lugar de responder a cosmovisiones sociales, culturales y temporales con respecto a las determinaciones etarias transitorias y cuestionables. Esta división está basada en caracterizaciones de ambos grupos.

c. Que rige una distinción muy marcada entre las “cosas que tienen que ver con niños y niñas” y las “cosas de los adultos”. Esto produce distinciones en las propias relaciones de poder, de derecho y de valor entre ambos grupos donde los adultos son considerados superiores a los niños y niñas.

d. Que hay una “lógica del adulto” y una “lógica de la niñez” con respecto a cómo ver la vida, las cuales se contraponen y no encuentran manera alguna de vincularse, donde la primera es

vista como aquella a la que hay que aspirar a llegar y la segunda como una etapa inicial que debe superarse.

11. En resumen, un trabajo comprometido con la niñez y la adolescencia implicará atender no sólo las consecuencias de ciertas prácticas y contextos, sino también las visiones, idearios y discursos que permiten dichas circunstancias. En otras palabras, necesitamos cuestionar el adultocentrismo presente en nuestras sociedades, pues este fenómeno da lugar a que los niños y niñas sean víctimas del maltrato, violencia y exclusión a partir de un uso desmedido de poder de los adultos, que se legitima a partir del supuesto lugar de superioridad que poseen.

El adultocentrismo en nuestras iglesias

12. ¿Afecta el adultocentrismo a nuestras iglesias? Lamentablemente la respuesta es afirmativa. Podemos encontrar diversas cosmovisiones que consideran inferior el lugar de la niñez, ahora fundamentadas en lecturas bíblicas y principios doctrinales. Esto se ve reflejado en los modos de organización ministerial, prácticas sociales y estructuras de liderazgo donde la exclusión de los niños y niñas se hace evidente.

13. Concretamente, podemos ver este adultocentrismo en el lugar secundario que tienen los niños, niñas y adolescentes en la organización de la Iglesia y en el poco protagonismo que poseen en las actividades consideradas como exclusivas de las personas adultas. Desde una perspectiva aún más amplia vemos esta dinámica en las formas en que se comprenden las doctrinas y las imágenes de Dios, las cuales responden a una visión adulta y masculinizada que representan sólo de manera parcial la revelación bíblica. También se pueden mencionar algunas prácticas, tales como el bautismo, la Cena del Señor, la liturgia, entre otras, donde la niñez y adolescencia se encuentra en muchos casos completamente excluidas.

14. Pero, como dijimos, el adultocentrismo también se presenta como una forma de comprender la vida y el mundo. Categorías como fuerza, dominio, control, éxito, sospecha, rivalidad, entre otros, están

vinculadas con una mirada adulta. Éstas se contraponen a las categorías que se hacen respecto a la niñez que están ligadas a ideas como entrega, confianza, juego, compañerismo y apertura hacia las otras personas. La oposición de estas cosmovisiones conlleva diversas definiciones sobre el lugar dentro de la Iglesia, formas de vinculación en la comunidad, prácticas de espiritualidad, modos de ejercer el poder, lugares dentro de la jerarquía en la estructura eclesial, posicionamientos dentro del núcleo familiar, entre otros, que determinan a cada grupo en forma particular y las enfrenta de forma casi irreconciliable.

¿Dónde están nuestras niñas y niños?

15. Frente a este panorama una propuesta de cambio implica necesariamente ir al fondo de esta problemática: las cosmovisiones (sociales, culturales y religiosas) que sostienen y fundamentan la posición de vulnerabilidad de la niñez. En otros términos, los niños y las niñas necesitan un nuevo lugar en nuestras familias, nuestras comunidades, nuestras escuelas, nuestras iglesias y nuestros países. Por ello, hoy día se habla de las niñas y los niños como sujetos de derecho donde se reconoce su capacidad de elegir, de crear, de crecer, de participar, de creer y de tener voz.

Informe, Dentro de las cuatro paredes. Evangélicos y la violencia doméstica en Perú y Bolivia,
<http://institutopaz.net/recursos/resumen-ejecutivo-dentro-de-las-cuatro-paredes>

<http://institutopaz.net/recursos/resumen-ejecutivo-dentro-de-las-cuatro-paredes-bolivia>

La trata representa el comercio ilegal de personas con fines de explotación sexual, trabajo forzoso y otros tipos de esclavitud.

SEGUNDA PARTE

Las niñas y los niños en el Reino de Dios

“Entonces él se sentó y llamó a los doce, y les dijo: Si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor de todos. Y tomó a un niño, y lo puso en medio de ellos; y tomándole en sus brazos, les dijo: El que reciba en mi nombre a un niño como este, me recibe a mí; y el que a mí me recibe, no me recibe a mí sino al que me envió”.
(Marcos 9:35-37)

Lo que es y lo que puede ser

16. Jesús nos enseñó que el Reino de Dios no se corresponde con las perspectivas de otros reinos. Lo demuestra poniendo una niña o un niño campesino en medio de los discípulos y mostrándoles que el Mesías se identificaba con él o con ella,¹ vulnerable y vulnerabilizada, llena de esperanzas y sostenida por el amor de Dios.

17. La imagen de un Reino de Dios se inspira en las esperanzas del antiguo Israel, especialmente en aquel tiempo en que los pueblos serían directamente guiados por él. Para que esto sucediera Dios haría surgir a una persona que le obedeciera en todo y que sería un fiel testimonio para los demás: el Mesías. Así, en circunstancias de crisis moral, en situaciones de grandes conflictos sociales, y aún más, cuando sufrían la opresión de gobiernos extranjeros que los maltrataban, el pueblo fiel de Israel intensificaba su esperanza en la intervención de Dios a través de su elegido y en favor del establecimiento de un tiempo de justicia, de arrepentimiento, de reconciliación, y de abundancia; especialmente para quienes confían en Dios y quienes practican sus enseñanzas.

18. El Reino practicado y proclamado por Jesús se inspira en esta esperanza, especialmente sobre la realidad de la acción de Dios sobre los pueblos y sus circunstancias. En efecto, tuvo que ver con optar por los más desfavorecidos de la sociedad de aquel entonces: atender a los pobres, los cautivos, y luchar contra las injusticias en el

ámbito social, político, económico y religioso (Mt 5:3, Lc 4:16-20). Para Jesús la vida en el Reino implicó actos de amor y de justicia donde muchas veces rompió con ideologías que legitimaban la exclusión a las mujeres, la marginación de los enfermos, el desprecio a los extranjeros, el abuso a los débiles y el menosprecio a los niños. Respecto a esto último, es llamativo el acercamiento que tuvo Jesús con niñas y niños como lo muestra el evangelio de Marcos: al joven parálítico en 2:1-12; a la hija de Jairo en 5:22-24; 35-43; a la hija de la mujer sirofenicia en Mc 7:25-30; al jovencito epiléptico en Mc 9:17-29, entre tantas otras alusiones indirectas. En la incorporación de estas historias en el evangelio de Marcos, y en las historias mismas, se puede apreciar que las enseñanzas y vivencias del Reino de Dios están estrechamente vinculadas con la vida de los niños.

Los pequeños y pequeñas del Reino

19. A lo largo de toda la Biblia existe un grupo de personas al que se ordena cuidar: las viudas, los huérfanos y los extranjeros (Ex 22:22; Dt 14:29; 24:17,19-20,21; 26:13; 27:19; Sal 68:5; Jer 49:11; Stg 1:18, cf. Jn 14:18). Éstos representaban sectores con muchos derechos negados, como el de la herencia, el trabajo justo, el voto en las decisiones sociales, la dignidad social, etc. En el caso particular de los huérfanos se refiere no sólo a una situación de simples “hijos sin padres”, sino a niños y niñas abandonados. Se trata de aquellos cuyos parientes cercanos no quieren cuidar tras la muerte de sus padres. También, puede indicar a niños y niñas cuyos padres y familiares han sido asesinados en la guerra y vagan en busca de sustento, como también de pequeños y pequeñas excluidos del grupo familiar por motivos de “impureza”, es decir, por tener enfermedades contagiosas, alguna deformidad física o algún problema mental.

20. Estos también son los pequeños y pequeñas por quienes Jesús tiene especial interés y que también son metáfora de la vida en el Reino. Particularmente, en Mateo 18 Jesús habla de los pequeños y pequeñas como una alusión a quienes siguen a Jesús siendo como niños (18:3). La metáfora pequeño alude a la renuncia a las

categorías de poder y dominio contemporáneas y es un llamado a asumir una opción de vida de servicio desde la vulnerabilidad como condición de confianza en Dios y de entrega al prójimo. “Como esta niña” puesta frente a los discípulos no es solamente una menor, es también una campesina, una niña expuesta a muchas situaciones difíciles por el solo hecho de ser mujer y menor. Su condición de fragilidad sería aún mayor si se tratara de una niña extranjera o huérfana. Es así que los pequeños y pequeñas del Reino vienen a ser metáfora de condición de vida desde la cual Jesús sirve y convoca a sus seguidores a servir a los demás.

El Reino y la familia

21. El tema de la familia en la Biblia se incluye en esta propuesta del Reino de Dios como una instancia central de identidad, educación, convivencia, relación y crecimiento en la fe. Se debe, en primer lugar, reconocer que la Biblia no presenta ningún modelo o paradigma único de lo que podría llamarse familia ideal o familia cristiana, como se suele creer. Más bien se describen diversas concepciones y organizaciones de la familia vinculadas con sus contextos. Las relaciones familiares y las familias no fueron iguales en contextos de guerra que de paz y hubo grandes diferencias entre ámbitos rurales y pequeñas urbes. Por otro lado, la familia no fue igual para quien era libre que para quien fue esclavo, para las grandes masas pobres que para los pocos ricos en tiempo de Jesús. Pensar en un modelo, y en éste como único, es una agresión a la Biblia en cuanto al testimonio que ella aporta.

22. Sin embargo, podemos encontrar, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, algunos elementos característicos de cómo se entendió la familia guiada por Dios. Consistía en un lugar de pertenencia e identidad (por ejemplo, “fe de Israel”, “hijo del carpintero”, etc.). En muchos casos la familia abarcó todo el clan (como las familias de Abraham y Lot), y en éstas los niños y niñas fueron criadas no solamente por los padres sino también por tíos, primos mayores y abuelos, aun sin haberse conocido la pertenencia

al mismo linaje. Familiares que no se conocían se sintieron comprometidos a ayudarse mutuamente por el hecho de tener una historia en común, y en ciertos casos compartían una bendición familiar o una promesa.

23. Otro aspecto central es el de la educación en la fe. Las familias fueron un espacio fundamental donde se cultivó la fe en Israel y, posteriormente, la fe cristiana. Sin embargo, no fue el único lugar. Existían también espacios comunes de diálogo y reflexión que después llegaron a ser lo que conocemos como sinagoga o la propia ekklesia (iglesia). Sabios y maestros sirvieron en la educación del pueblo. Sin embargo, se esperaba que el niño y la niña fueran instruidos en la fe por los ancianos y sabios del propio grupo familiar, o más particularmente, por los padres.

24. Vinculado a esto, la familia fue entendida como una construcción de relaciones de cuidado mutuo. En esta construcción de relaciones y acuerdos llamado “familia”, los más fuertes y con más posibilidades debían de cuidar de los más vulnerables y débiles. Así, los cuidados sobre ancianos, enfermos, los criados y los niños y niñas son particularmente importantes y están prescritos en la Ley de Dios.

25. A pesar de estos mandamientos también estaban quienes se guiaban por otras perspectivas o quienes las aplicaban de forma diferente. No puede negarse, por ejemplo, que el trato hacia la mujer era bastante distinto al de los varones, pues eran tratadas, en muchos casos, como una posesión y servidumbre (cf. Ex 20:17). Lo mismo puede decirse de la relación con los niños y niñas, donde los adultos eran considerados más importantes. Se suman los casos de personas que pertenecían a una familia sin tener vínculo sanguíneo o siendo extranjeras. En estos casos, la servidumbre y los esclavos, aunque se les consideraba parte de la familia, recibían un trato diferente. Generalmente se cometían abusos hacia ellos, y cuando éstos eran contra niños o niñas, las condiciones podían ser peores.

26. En la mirada de Jesús y del Nuevo Testamento la familia ocupará un lugar importante pero será revisada profundamente. Ella no la conforma gente unida por lazos sanguíneos, sino por la decisión

personal de hermanarse mutuamente bajo la guía del Dios Padre. Si bien es cierto que Jesús no llama a romper con la familia sanguínea per se, sí convoca a unirse con personas y construir lazos familiares con otros en la vida en el Reino. A este respecto, hace un llamado a tomar en consideración a los más vulnerables de entre nosotros y a construir una vida solidaria y unida. La vocación es amarse en el cuidado unos a otros (Jn 13:34-35), así como también dejarse amar por los más vulnerables como una manera de crecer con ellos.

Niños y niñas: sujetos teológicos del Reino

“En aquella misma hora Jesús se regocijó en el Espíritu, y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y entendidos y las has revelado a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó”.

27. Mc 9:35-37 refleja cómo Jesús ubica a los niños como metáfora del Reino y el lugar activo que ellos tienen. Todo lo que los seguidores de Jesús habían vivido, todo aquello de lo que se alegraban y gloriaban, había sido escondido de los sabios, los entendidos de la ley y los líderes religiosos de la época y fue revelado a los niños y niñas. Por ello, desde este contexto, hay que entender que los niños y niñas se concebían como “voz de la divinidad”, tanto en la tradición judía como en la religiosidad de la antigüedad grecorromana. En este relato Jesús contrapone dos lógicas: la de los sabios y entendidos —adultos, supuestos conocedores de todos los detalles e intérpretes autorizados de los documentos religiosos— y la de los niños y las niñas. Los primeros representan la razón, la inteligencia, el cálculo, el control; todos ellos adjetivos que definen la cúspide de la supuesta madurez que permite hablar con objetividad, determinación, entereza y derecho; es decir, de Dios mismo. Pero al final, los elegidos para recibir los misterios divinos son los niños y las niñas. Jesús los ubica como ejemplo, como sujetos teológicos, como clave de revelación.

28. Jesús utiliza la imagen de la niñez como metáfora del Reino en varias ocasiones (Mt 18:1-2, 19:13-14, Mc 10:15-16, Lc 18:14-17). Se ha interpretado esta afirmación de distintas maneras: como una

aptitud personal, un lugar social, una característica actitudinal, entre otras. Pero precisamente es el contraste que se explicita en este pasaje lo que nos muestra una mejor comprensión de su significado. Usar la imagen de la niñez es hacer una inversión irónica de la rigidez de la Ley, la cual, como se estipulaba en esos tiempos, no requiere de su seguimiento o cumplimiento por parte de los niños y niñas. Desde esta perspectiva se podría decir que Jesús define el Reino como una realidad que va más allá del cumplimiento de un estándar religioso y de una manera particular de ver a Dios mismo centrada en la interpretación de adultos varones sabios de la ley.

29. Como sabemos, los textos bíblicos no son sólo historias que describen los hechos en una forma lineal. Por el contrario, son sucesos que poseen un significado simbólico muy profundo. ¿Qué significa, entonces, ver a Dios desde los niños y niñas y no desde quienes poseen la autoridad (moral, espiritual, institucional, académica) para hacerlo? Se puede afirmar que estas dos lógicas presentes en el pasaje representan en sí maneras distintas de ver a Dios. Y no sólo nos referimos a imágenes o discursos específicos sino, además, de formas diferentes de acercarse a lo divino.

30. En Mc 9.35-37, el niño puesto en el centro como metáfora del Reino tiene varios sentidos: representa la afirmación de Jesús de que el Reino implica un compromiso especial con aquellas personas que la sociedad ha excluido, cuya situación es de vulnerabilidad e injusticia. Mientras hay quienes mantienen esas fronteras injustas, Dios actúa para incluir y hacer justicia. Pero también esa acción de Jesús es una afirmación de empoderamiento donde las niñas y niños simbolizan la metáfora de la revelación de Dios en contraposición con lo que se cree correcto y verdadero, búsquedas que caracterizan a la adultez.

Historicamente se ha pensado que Jesús eligió a un "niño", un varoncito. Posiblemente esta creencia en la mayoría de la gente se debe al hecho que las traducciones eligieron "niño" a "niña" a pesar que el texto griego usa el neutro para referirse al niño o niña. En este sentido, es tan legítimo imaginar que se trató de un niño como de una niña.

TERCERA PARTE

Del Dios Patriarca al Dios Familia

Imágenes de Dios

31. Existen distintas imágenes de Dios. ¿De dónde provienen? Dios decide revelarse a través de la historia. Y es en ella donde le damos nombres al decirle Padre, Amigo, Salvador o usamos expresiones como Amoroso, Misericordioso, Compasivo, Tierno y otros más. La comprensión de Dios y la forma en que le describimos y conocemos tiene una relación directa con cómo le experimentamos en el día a día de nuestra fe y en el seguimiento de la Palabra. Más aún, las imágenes de Dios que utilizamos se vinculan con las prácticas y cosmovisiones que promovemos.

32. Las imágenes de Dios son sólo expresiones parciales sobre qué es y cómo actúa lo divino, ya que Dios es siempre más de lo que podamos poner en palabras: ningún discurso puede describirle de manera final o acabada. Por ende, nadie puede decir que posee el conocimiento total de Dios. Los discursos religiosos se tornan peligrosos cuando no reconocen dicha dinámica. Tendemos a creer que nuestras formas particulares de comprender y definir a Dios son absolutas, olvidándonos que nos encontramos siempre interpretando su acción desde nuestras lecturas del texto bíblico y las diversas experiencias que tenemos. Más peligroso aún es cuando una práctica, un discurso, una acción o una cosmovisión particular intenta presentarse como absoluta en nombre de Dios, y por esa razón se ve a sí misma exenta de todo cuestionamiento. Por ello debemos preguntarnos: ¿Qué concepción de Dios sostiene el adultocentrismo en nuestras iglesias? ¿A qué imagen de Dios nos referimos cuando hablamos del Reino?

33. Una de las imágenes más utilizadas en el mundo cristiano para hablar de Dios es la de Padre. Dicha designación lo describe en su

vínculo con sus fieles seguidores quienes se llaman hijos e hijas. Esta imagen no está basada en la imposición de un título honorífico ni en la prerrogativa autoritaria por su condición de progenitor. Sin perder sus virtudes y lugar de exaltación, es importante observar que Dios es Padre puesto que se relaciona como tal con sus hijos e hijas. La praxis paterna de Dios representa también una demanda de reciprocidad a sus seguidores que quieran ser designados como hijo o hija. Es llamativa la expresión: “para que sean hijos de su Padre” (Mt 5:45; cf. 1Jn 3:1,10; 4:15), donde se pone en manifiesto la ética y la vida de aquel que por parecerse al Padre es llamado su hijo o hija.

34. La imagen de Dios como Padre está influenciada contextualmente, aunque no supeditada, por el vínculo que padre e hijo/a establecía en la época. Conservar el honor del jefe de familia o paterfamilias por la obediencia y el buen testimonio de la crianza recibida era, sin dudas, una de las maneras más importantes de honrar al padre. El honor como construcción social llevaba a los padres a cumplir con su tarea de cuidado de sus hijos e hijas en términos de amor, justicia y dedicación.

Con las divergencias que hoy podemos tener en lo que respecta al significado y desenvolvimiento de lo que es la paternidad, las enseñanzas y testimonios bíblicos sobre un Dios Padre que guía, enseña, cuida, dialoga y acompaña de cerca y libremente a sus hijos, no solamente está vigente, sino que es muy necesaria. En el testimonio de Jesús, el Hijo, podemos ver a un Padre que rompe con algunos modelos históricos autoritarios, violentos, y de una relación cargada de diferencias entre los hijos y las hijas. Si bien es cierto que todavía se pueden percibir rasgos del patriarcalismo. El mismo testimonio del Nuevo Testamento se muestra con las puertas abiertas para continuar con el camino del Hijo que nos lleve a superar prácticas machistas y paternalistas que descalifican y menosprecian a niños, y particularmente, a niñas (entre otras y otros).

35. Toda imagen es una construcción de sentido a partir de una situación que se ha vivido, de un encuentro con una persona con la que se ha tenido una relación o a la cual se desea comprender. En

esta dirección, la concepción que se tenga de la paternidad en cada cultura y persona influirá en la manera de vincularse y comprender a este Dios Padre. Lamentablemente, están quienes conciben a Dios como Padre y lo ven como un ser castigador, castrante, intransigente, autoritario, o insensible. Pero, ¿es ésta la manera como las Escrituras presentan predominantemente a Dios como Padre? ¿Es posible que en la metáfora divina de Padre estemos proyectando o incluyendo características, roles y sentimientos que corresponden a otras vivencias y no precisamente a aquella imagen expresada en las Escrituras, y a partir del testimonio de Jesucristo (cf. Heb 1:1-2)? Una clave fundamental para discernir lo que Jesús quiso decir por Padre es conocer su vinculación, sus acciones recíprocas y sus enseñanzas sobre Dios.

36. La construcción de la imagen de Dios no debe basarse exclusivamente en los nombres que se le asignan en las Escrituras. Ellos son producto de la revelación de Dios en la historia de su pueblo, es decir, son asignaciones que su pueblo le da con base en cómo él interactúa con éste. Así, haciendo justicia a la revelación bíblica, también corresponde pensar en Dios a través de sus acciones culturalmente asignadas como maternas. Este Dios cría a sus hijos, los alimenta, es tierno con ellos, comprensivo, cercano afectivamente, los ama enormemente. En el actuar de Dios a favor de su creación nos vemos obligados a designarle nombres y roles que posiblemente no se encuentren explicitados en las Escrituras pero que están inspirados en sus testimonios.

37. Lo que entendemos por “imagen de Dios” no responde a un ejercicio neutral, sino que tiene que ver con la interpretación que tengamos de la revelación divina, así como también de nuestras opciones de vida. Cuando pensamos en Dios en relación con la niñez debemos advertir cientos de detalles y testimonios bíblicos que posiblemente hemos hecho a un lado por razones ideológicas. Percibir la acción de Dios por sus múltiples gestos históricos revelados en Jesús de Nazaret y pensar en su manera de acercarse a nosotros como niño, niño pobre. Como alguien perseguido, inmigrante, trabajador, hijo mayor, amigo, salvador, crucificado,

resucitado. Porque Dios se ha revelado a nosotros, principalmente, a través de su Hijo, Jesucristo (Heb 1:1-2).

Sobre la comunidad del Dios Trino y la familia

38. Relacionado con lo dicho en el punto anterior surge otro tema básico y esencial en la teología cristiana que muchas veces se deja de lado: cuando hablamos de Dios hablamos de un Dios trino. Las imágenes con las que el Nuevo Testamento expresa la relación entre las tres personas de la Trinidad son comunitarias. Su comunión se expresa muchas veces en términos de lazos familiares: comunidad de vida, amor profundo, cuidado mutuo, una visión y misión común, incorporación de otros a unirse con vínculos familiares, entre otros rasgos. En el ministerio de Jesús es dominante el rol de Padre que le asigna a la primera persona de la Trinidad. Él se define y es definido como el Hijo. El Espíritu Santo es el otro paracletos, es decir, continúa el ministerio y vinculación de Jesús en armonía perfecta con el Padre. La importancia que tiene esta vinculación entre Jesús y la primera persona de la Trinidad la podemos notar, por ejemplo, en el evangelio de Mateo donde la primera persona de la Trinidad es llamada 45 veces Padre.

39. Pensar en la Trinidad como familia nos lleva a abrirnos a otras imágenes y roles familiares. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento podemos encontrarnos con un Dios que se vincula con su pueblo siguiendo roles que en su época fueron estipulados como femeninos o maternos. Esta última observación va a depender mucho del concepto de masculinidad que se tenga, aún hoy, y cómo se construye la idea de paternidad o maternidad. Lo cierto es que no están exentos de la naturaleza divina, su amor cariñoso y sacrificado, su dedicación a la crianza, y no sólo a la creación de su pueblo como si fueran niños y niñas pequeños.

Su delicadeza y ternura se pueden percibir en su pedagogía y en el trato misericordioso con su pueblo cuando el mismo Jesús habla en primera persona y dice en nombre del Padre: “¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que se te envían! ¡Cuántas

veces quise reunir a tus hijos, como reúne la gallina a sus pollitos debajo de sus alas, pero no quisiste!” (Mt 23:37; Lc 13:34). Esta misma vulnerabilidad, teológicamente hablando, se expresa en la segunda persona de la Trinidad encarnada. En Jesús podemos conocer al “Dios con nosotros” en un niño en pañales. En esa misma dirección está el relato ya citado de Marcos 9:35-37 (y paralelos) en el que pone a una niña entre sus seguidores y les insta a mirarla como metáfora de Dios encarnado. Este detalle teológico no es menor cuando queremos comprender lo que Jesús nos dice como Hijo del Padre, y como hermano mayor.

40. La Trinidad está vinculada con los lazos familiares y en especial con los niños y niñas cuando Jesús es presentado como el hermano mayor. El evangelio de Juan y las cartas juaninas utilizan el término unigénito para hablar de la naturaleza exclusiva y de la relación particular de Jesús con el Padre (Jn 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Jn 4:9). Jesús es también llamado primogénito (Ro 8:29; Heb 1:6), término que lo vincula con sus hermanos e hijos de Dios. En este sentido, Jesús es el hermano mayor entre muchos hermanos y hermanas. En Hebreos 2:11-18 se habla de Jesús bajo la figura del sacerdocio como el líder entre otros hermanos. En esta relación de hermanos, y a diferencia de las comunidades sacerdotales, las mujeres, los extranjeros, y las niñas y niños, no están excluidos sino, por el contrario, forman parte fundamental del ministerio de la familia de Dios.

41. La cercanía de Dios con Jesús transmite el mensaje de un Dios que está muy cerca de nosotros; es un Dios próximo, vinculado estrechamente con su creación y en especial con “los pequeños”. Que Jesús sea el hermano mayor implica su vinculación como tal con los hermanos menores donde nos encontramos nuevamente con la metáfora de niño. La Trinidad como familia es una familia abierta a sumar a nuevos miembros a sus relaciones de amor y compromiso. La misión que Dios Padre le encomienda a su Hijo es continuada por el Espíritu Santo quien capacita a los hijos e hijas de Dios para llevar adelante el objetivo de reconciliar al mundo consigo mismo. Es valioso que la misión de los hijos e hijas de Dios no sea comprendido

como un accionar paralelo al hecho de ser familia de Dios. Una familia en la que los niños y las niñas son miembros principales, y aún más, metáfora de vida.

CUARTA PARTE

Eclesiología desde la niñez

Iglesias de niños y niñas

42. Los niños y las niñas como metáfora del Reino no solamente replantearon la vida de los primeros seguidores de Jesús, sino que también guiaron la imaginación de lo que se concibió como la Iglesia. El mismo término Iglesia fue uno más dentro de otros (cuerpo, casa, familia, templo) para describir y comprender las relaciones y acuerdos que el grupo de seguidores de Jesús sostuvo. Sin embargo, el uso de dicho término fue re-significado a la luz de las enseñanzas de Jesús, por ejemplo, en cuanto al involucramiento de esclavos, de mujeres, niños y extranjeros. En la ekklesia griega no participaban estos grupos de personas, mientras que la Iglesia cristiana en sus inicios estuvo conformada en un gran porcentaje por ellos.

43. Si los seguidores de Jesús debían de ser como niños para formar parte del reinado de Dios, ¿cómo deberían de ser las iglesias que formaban? La Iglesia se pensó a sí misma desde la metáfora niño y también —aunque no exclusivamente— desde la realidad de los niños. Si, como se dijo antes, Marcos 9:35-37 enseña sobre la sencillez y la vulnerabilidad como cualidades centrales en los seguidores de Jesús, la Iglesia que quiere ser testimonio de vida en el Reino deberá constituir sus relaciones en base de dichas condiciones de vida. Ella debe ser una comunidad de niños, de gente sencilla, que confían en su Señor y que se entrega a los demás en amor que crea lazos donde las relaciones de poder circulan en búsqueda de bendecir al prójimo y dar testimonio de la presencia de Dios. Por el contrario, cuando una Iglesia construye sus vínculos en base del poder de unos sobre otros, los niños y las niñas quedan ineludiblemente postergados o aún oprimidos. Pero también, con esta postergación queda excluida la posibilidad de que dicha Iglesia sea

verdadera señal de la presencia de Dios en la tierra. Por ello no hay que confundir una Iglesia en la que haya “niños” con una cuyo ADN está constituido con ser como niños, tal cual lo enseñara Jesús.

44. Una Iglesia que tome en serio las palabras de Jesús necesitará despojarse de su adultocentrismo. No se pretende ignorar el hecho de que la metáfora del niño o niña tiene sus limitaciones como toda metáfora. Pensar en una Iglesia de niños no es hablar de una Iglesia “infantilizada” pero sí de una Iglesia que cuestione las perspectivas adultocéntricas regidas, entre otros, por relaciones de dominio, por perspectivas éticas basadas en la desconfianza, por la exaltación de la fuerza y el menosprecio de la debilidad, por un sentido competitivo de la vida y, literalmente, por la postergación de los niños como sujetos “inmaduros” o “incompletos”. Está claro que no se quiere ignorar el proceso de “crecimiento” en el que se encuentran los niños y niñas. Lo que se cuestiona, más bien, es qué se entiende por crecimiento. Es decir, debemos cuestionar la idea de “maduración” que inculcamos en niños y niñas que confían en nosotros. Desde qué lugar nos sentimos capaces y capacitados para “formarlos” y cómo es que la relación de mutualidad entre adultos y niños queda rota por el adultocentrismo, al punto de comunicar una mirada tergiversada del Reino de Dios.

45. Mientras que en algunos sectores hay un despertar positivo respecto a la relación de los niños con el resto de la Iglesia, lamentablemente, la gran mayoría de las iglesias, y de las personas que crean opinión en éstas, siguen anunciando una visión anti-Reino. Esta afirmación tan categórica está directamente relacionada con las palabras de Jesús que nos dijo que si no somos como uno de estos niños, no podremos entrar en el Reino de los cielos (Mt 18:3). El adultocentrismo forma parte de esa visión anti-Reino. En ciertos espacios, aún, la “evangelización” y el “discipulado” implican perder la fe en el prójimo, cuidarse de los riesgos de amar, obedecer a ciegas, prohibirse el jugar y gozar sensorialmente, estructurar la vida y seguir la secuencia de mando eclesial, entre otros aspectos donde se confunde la misión con la religiosidad. La Iglesia debe cuestionar su adultocentrismo, pero también, su concepción de adulto a la luz de las

enseñanzas del Reino y bajo la guía de niños y niñas que la re-evangelicen.

Iglesias que aprenden a jugar

46. Una de las características de la niñez es el juego (aunque lamentablemente muchas veces ello no se cumple, ya que inclusive el derecho a jugar les es quitado). Ésta no es sólo una actividad recreativa sino la manera en que aprenden a socializarse y a comprender el mundo que los rodea. El juego se diferencia considerablemente de la manera en que el adultocentrismo intenta comprender la realidad: el disfrute se posiciona sobre el cumplimiento, la espontaneidad por sobre las reglas, el cuerpo y los afectos por sobre la razón, lo estético por sobre lo escrito.

47. En este sentido, las iglesias necesitan partir también de la lógica del juego. ¿Qué queremos decir con esto? Que el ser de la Iglesia refleje más abiertamente las características de los juegos en la liturgia, en la organización institucional, en los esquemas de liderazgo, de predicación y enseñanza, entre otras. Esto significa que lo afectivo, el lugar de la espontaneidad, los movimientos del cuerpo, la flexibilidad, el cuestionamiento a lo establecido, el uso de la imaginación y la pluralidad de formas de hacer las cosas —así como la mayoría de nuestros niños y las niñas lo vivencian día a día— tomen un lugar central en nuestras comunidades eclesiales. Que seamos originales y que usemos la creatividad en nuestros cultos, que las liturgias sean más inclusivas, que exista mayor participación de la voz de los niños y las niñas en la toma de decisiones y en los proyectos eclesiales, entre otros elementos que podríamos mencionar.

Niños y niñas en el centro

48. De todo lo desarrollado hasta aquí podemos decir que una Iglesia que camina por los senderos del Reino de Dios pone a la niñez como uno de sus agentes principales. Con esto no queremos insinuar que

los niños y las niñas sean el único sujeto que tener en cuenta desde la perspectiva del Reino. Lo que queremos decir es que los niños y niñas requieren un lugar de mayor centralidad. Más aún, comprender el Reino en esta clave nos muestra la importancia que posee un compromiso con toda persona y toda circunstancia que refleje la presencia de injusticia y exclusión.

49. Como dijimos, hablar de niños y niñas en el centro es otorgar mayor protagonismo a un sector cuya vulnerabilización proviene de la invisibilización y la exclusión. Ello implica empoderarles, reconocer su capacidad creativa, el derecho de su voz, entre otros. Para esto deberemos de re-imaginar nuestras estructuras eclesiales, tanto en la teología y pastoral que la sostienen, como en la participación de sus miembros. ¿Cómo permitir que estén realmente “en el centro” para que esa expresión deje de ser sólo un cliché? ¿Cómo aprender a oír mejor su voz, aprender de su condición, considerar profundamente sus perspectivas? La Iglesia debe ser re-evangelizada en términos de volver a comprender el mensaje salvador de Jesús que se nos presenta en la condición de personas. Hay que aprender a “leer vidas humanas”, lo cual nos trae a los textos bíblicos donde Jesús primeramente “miró a la persona” y discernió la voluntad de Dios.

50. Que los niños estén en el centro, entonces, nos convoca a:

- a. Despojarnos del adultocentrismo que condiciona nuestra manera de verlos y los menosprecia;
- b. Revisar nuestra concepción de niñez y de adultez, especialmente desde su vinculación, sin ver al segundo como la superación del primero;
- c. Observar que la vulnerabilidad y la vulnerabilización son condiciones y prácticas diferentes. La vulnerabilidad es una condición que en sí misma no es negativa. Requiere de un gran cuidado, pero también posibilita la generación de relaciones de mutua entrega y cuidado que son difíciles de generar cuando se está a la defensiva. La vulnerabilización es una práctica que hace indefensa a una persona y la lleva a sufrir los estragos de condiciones personales y sociales hostiles hacia su persona. Así,

el adultocentrismo, por ejemplo, vulnerabiliza a los niños y niñas porque los descalifica, no advierte sus cualidades intrínsecas y los puede cosificar legitimando su maltrato. En este sentido, que los niños “estén en el centro” implica advertir su vulnerabilidad como riqueza, pero también advertir que podemos hacerles un gran daño.

Teología y juego

51. Toda manera de comprender la fe, la espiritualidad y la Iglesia están estrechamente vinculadas con una visión de Dios y con una teología. En otras palabras, nuestras comprensiones y definiciones de Dios darán lugar, permitirán, harán posible (¡o no!) ciertas prácticas y cosmovisiones. Con esta afirmación partimos de que la teología es una práctica que desarrolla todo creyente y toda Iglesia en su vida diaria al ver sus circunstancias a la luz de la fe. Ya hemos visto que existe una imagen preponderantemente adultocéntrica de Dios, lo cual también legitima y promueve ciertas imágenes, prácticas, cosmovisiones y dinámicas. Por eso nos preguntamos: ¿Cómo construir una teología que sea más sensible a nuestros niños y niñas? ¿Cómo desarrollar una teología en la que los niños también sean sus artífices y no sus meros receptores?

52. El camino que necesitamos recorrer consiste en facilitar una teología desde la niñez. Esto significa construir espacios donde niños y niñas sean escuchados sobre los asuntos de la fe, de la Biblia y de la Iglesia. Por supuesto que las personas adultas tienen mucho que enseñar. Pero también podemos crear espacios donde las apreciaciones e imágenes de la niñez nos enseñen más de Dios. Al vincular la teología con la niñez el juego surge como lugar y como lógica de encuentro con Dios desde el prójimo. Cuando se piensa en lugar estamos hablando del mundo del que formamos parte, asumimos nuestro posicionamiento y condición en y frente a éste. Pensar el mundo como juego nos lleva a replantearnos el mundo que ignoramos y del cual, aún así, formamos parte: el mundo de los sentidos, de la recreación, del no-orden, de la imaginación liberadora

o de la estructura rígida encarceladora. El mundo del que formamos parte está organizado por el control, la competitividad, la eficiencia, la superioridad, entre otros, donde todo requiere ser ordenado (lo primero, lo segundo... cf. "un Dios de orden"), organizarlo por categorías (líderes, convertidos, los del mundo, clases sociales, etnias), por niveles de éxito (excelencia, objetivos de trabajo, logros), etc.

En una teología desde la niñez, el juego nos ayuda a experimentar la realidad desde otros parámetros, como por ejemplo, desde lo relacional (amistad, compañerismo), desde la creatividad constructiva (juego como construcción de acuerdos y lógicas imaginarias), desde lo azaroso de la vida (no sometida a reglas rígidas), así como también nos permite entender la centralidad de la vida humana desde el disfrute.

53. Con lógica describimos el proceso vivencial por el que organizamos nuestro conocimiento y la realidad de la que formamos parte. Lógica no es lo mismo que racionalismo. En la lógica teológica del juego está involucrada toda la vida humana; obviamente, también su corporeidad y sensorialidad. La lógica del juego es diferente a las lógicas controladoras racionalistas. En el juego no se conoce todo, ni se necesita hacerlo. Su búsqueda es la vinculación con el otro como fin en sí mismo, no como medio. Las relaciones utilitarias son superadas por una noción de "nosotros" que se hermana al suplirse mutuamente necesidades del alma como: el divertirse, el imaginar nuevas realidades, el hacer acuerdos mutuos, poder dedicarse tiempo, empoderar destrezas motoras que usualmente son postergadas, etc.

En la lógica del juego se conoce a Dios desde todo el ser. El proceso de conocimiento teológico que se ejercita involucra a toda la vida humana y no solamente a la racionalidad. Se conoce a Dios a partir del cuerpo, de las emociones, de los sentidos, de lo comunitario, desde lo azaroso, desde la imaginación.

54. Esto representa grandes cambios en cómo la Iglesia se reconoce a sí misma como una comunidad de aprendizaje. Por eso nos

preguntamos: ¿Cómo se construyen las instancias educativas en las iglesias? ¿Tienen los niños y niñas posibilidad de hacer teología, de manifestar su visión de quién es Dios y cómo actúa o sólo son recipientes de la enseñanza de una persona adulta? ¿Influyen sus métodos para conocer a Dios en los métodos que tenemos los adultos?

Misión desde la niñez: conversión, evangelización, discipulado y pastoral

55. Considerar la misión desde los niños y niñas es cambiar las lógicas tradicionales de nuestras Iglesias. En las prácticas eclesiales suelen ser las personas adultas quienes evangelizan a los niños y tratan de guiarlos a Jesús, convirtiéndolos sólo en recipientes de evangelización y no en sujetos de misión. Una revisión del mensaje de Jesús desde la teología desde la niñez nos debe llevar a revisar nuestro concepto bíblico y las prácticas de evangelización.

56. Generalmente se concibe la conversión en el marco de la experiencia adultocéntrica y pragmática donde el niño o la niña siguen una fórmula predeterminada (levantan su mano, hacen la oración y pasan al altar) para obtener “la salvación” como un objeto. Pero las Escrituras nos enseñan que la evangelización es un proceso donde la metáfora de “seguimiento” (a Jesús) es una de las más importantes en tanto apropiación de la vida plena en el Reino de Dios como estilo de vida. En este sentido, la evangelización no es sólo producto de una decisión de fe personal en un momento determinado, sino que también es el resultado de un contexto que permite que la Buena Nueva se haga real en la historia. Dicho esto, la evangelización no es solamente anunciar las Buenas Nuevas, sino acompañar a la apropiación de las mismas. Vista así, se entenderá que se trata de un proceso de toda la vida.

Por todo esto, observaremos que la evangelización no es una acción basada en una decisión personal, sino que está relacionada también con las condiciones sociales que permitan que ésta sea una realidad en la integralidad de la vida del creyente. Es decir, la evangelización

es el proceso de acompañar a las personas a vivir la vida plena y, en muchos casos, a romper los impedimentos que le impiden gozar completamente de dicha vida.

57. La conversión pensada desde la niñez nos invita a considerarla como una vivencia de fe que nos transforma y cambia constantemente dentro del camino de la vida. De las pocas referencias que tenemos de la infancia de Jesús, el evangelista Lucas hace una mención particular al decirnos que “El niño crecía y se fortalecía, y se llenaba de sabiduría, y la gracia de Dios reposaba en él” (Lc 2:40). Una descripción similar descripción se da en relación a Juan el Bautista (Lc 1:80).

58. Los niños y niñas crecen de forma integral: física, emocional, social, espiritual e intelectualmente. Partiendo de esta experiencia la Iglesia podría ejercer su labor evangelizadora y discipular a partir de cada uno de estos procesos.

Por esto deben considerarse agentes de transformación en la sociedad (Is 11:6). En este sentido, el discipulado se transforma en una aventura de acompañamiento y cuidado de la fe, la labor pastoral se atrevería a la travesura de cambiar los esquemas de control para “entretener” y “calmar” —aspectos típicos de la liturgias tradicionales — incorporando la inclusión en la vida comunitaria y su participación en el liderazgo y ministerio y hacerlos visibles en el ministerio de la Iglesia. De la misma manera, podemos pensar en la liturgia y el culto como espacios de participación de los niños así como su inclusión en prácticas tan centrales como la administración y participación de la Cena del Señor.

59. Conscientes de la vulnerabilidad de los niños, quienes son parte de un mundo en pecado, debemos optar por una evangelización que cuide sus vidas contra las estructuras y personas que les son hostiles. La labor pastoral de la Iglesia debe optar por el cuidado del bienestar de los niños, lo que implica una radical resistencia y denuncia en contra de toda práctica que atenta contra la vida plena: violencia, desnutrición, tráfico, maltrato, abusos, explotación y otras. Una pastoral que calla estas realidades se hace cómplice de dichas

injusticias puesto que no cumple con su rol de señalar el pecado y llamar al arrepentimiento.

60. La evangelización desde la niñez ofrece horizontes más amplios que la evangelización para la niñez, puesto que plantea a la Iglesia nuevas pautas para el accionar misional con los niños y niñas, no sólo velando por sus “almas”, sino siguiendo el llamado de Jesús a ser como ellos, compartiendo un mensaje restaurador de las relaciones humanas desde la sencillez y la vulnerabilidad que requiere un amor maduro y una gran fortaleza espiritual. Porque sólo dando se recibe, porque entregando la vida ésta se hallará.

Iglesias que se hacen escuchar

61. Las iglesias deben ser voz profética de la situación de riesgo y vulnerabilización de los niños pero no como un elemento externo a ella sino partiendo del contexto de los niños y las niñas de la misma comunidad de fe. De aquí, creemos que algunos compromisos que las comunidades eclesiales pueden asumir son los siguientes:

a. Que la situación de los niños y niñas tenga un lugar de mayor importancia en los momentos de predicación, enseñanza y liturgia de las comunidades.

b. Con base en lo aprendido desde los niños, que la Iglesia se atreva a revisar sus estructuras y sus relaciones de poder internas. Es decir, que se atreva a ser más flexible, relacional, transparente, confiable, como una acción donde se acepta “al niño o niña en el centro” tal cual lo hiciera Jesús.

c. Que exista mayor protagonismo de los niños y niñas en diversas áreas de la Iglesia como en los espacios de enseñanza, en los ministerios y en los momentos litúrgicos.

d. Que incorporemos prácticas y dinámicas, generalmente aplicadas a la infancia, en las interacciones de toda la Iglesia y sus miembros para revisar aquellas fronteras que dividen tan tajantemente los grupos del mismo rango de edad. Aquí es central la inclusión de la dimensión estética (uso de las imágenes, del teatro), de un diálogo

participativo dentro de la comunidad (el uso de lo narrativo, prédicas y enseñanzas construidas conjuntamente y no transmitidas unidireccionalmente) y la inclusión de actividades relacionadas con el juego (lo lúdico).

e. Que se abran espacios de trabajo conjunto con otras organizaciones sociales (religiosas o no) comprometidas con la situación de vulnerabilidad de la niñez en los barrios y comunidades de la Iglesia.

QUINTA PARTE

Eclesiología desde la niñez

Acciones valientes y valiosas

62. La situación de las niñas, niños, adolescentes y jóvenes en nuestro continente requiere de acciones valientes (proféticas) y coordinadas por parte de las iglesias, instituciones y organizaciones cristianas. El mensaje de Jesús nos convoca a actuar en un doble sentido: a involucrarnos con los niños y niñas en procesos que promuevan su bienestar integral y, por otra parte, a permitir que la niñez confronte nuestros modelos de vida adultocéntricos, y nos conduzca por caminos de transformación humana. Es un proceso de transformación en doble vía: hacer más de lo que hasta ahora hemos hecho a favor de los niños y niñas y dejar que la niñez haga lo mucho que puede hacer a favor de nuestro mundo adulto. En otras palabras, transformar y ser transformados.

63. Los desafíos de nuestras iglesias, y de los cristianos y cristianas en particular, son muchos; algunos de ellos han sido enunciados con urgencia pastoral en el presente documento. La siguiente es una breve síntesis de esos desafíos:

Iglesia servicial y profética

64. El Señor quiere una Iglesia que dé testimonio de su amor entre las personas más necesitadas y, como se afirmó en la primera parte de este documento, la niñez no es una sino la primera de esas poblaciones. Pero además de la pobreza bien conocidas están las estadísticas de la violencia (incluida la violencia de género contra las niñas), el abandono, la explotación sexual comercial, el limitado acceso a la educación, los problemas sanitarios, el VIH y sida, entre muchos más.

65. El papel de las iglesias en la sociedad civil —especialmente en espacios políticos, organismos e instituciones que trabajan por la niñez— es cada vez más notorio. Vemos a ONG, municipios, escuelas (privadas y públicas), organizaciones civiles, entre otras, que buscan comunidades eclesiales u organizaciones basadas en la fe para desarrollar proyectos, conformar grupos consultivos, acompañar casos de emergencia, elaborar propuestas legislativas a favor de la niñez, etc.

66. Por lo tanto, el desafío no consiste en iniciar algo que hasta ahora no hemos hecho, sino en profundizar lo que estamos haciendo, en aprender de las mejores experiencias y en revisar la efectividad de lo realizado; en darle, además de su sentido social, el carácter político a esas acciones y en asumir el papel que nuestras iglesias pueden cumplir en el campo de la incidencia pública a favor de los derechos de la niñez. El ministerio enfocado en la promoción y en la defensa de los derechos de la niñez es aún un campo inexplorado para muchas iglesias.

67. Los desafíos que se nos presentan con miras a cumplir con mayor fidelidad y pertinencia el papel servicial y profético (Pr 31:8-9), tienen que ver con levantar la voz junto a los diversos actores sociales comprometidos con la situación de la niñez y la adolescencia en lo que refiere a la concientización sobre la situación de este sector social, la necesidad de crear más políticas públicas, denunciar situaciones, discursos y prácticas de abuso y violencia y, sobre todo, ser un agente de cambio a través del acompañamiento pastoral y la atención de problemáticas específicas en nuestras comunidades.

Iglesia sensible y dispuesta a aprender

68. Necesitamos reconocer que nuestras iglesias tienen concepciones erradas sobre la niñez y el mundo que ésta conforma. Es un desconocimiento que compartimos con la sociedad en general. Hablamos de ella y creemos tener la última palabra, pero la verdad es que la hemos explorado poco y la desconocemos mucho. Unas veces consideramos que son seres inferiores; otras (que son) como seres

en vías de “llegar a ser personas” o como pequeños adultos que aún no han alcanzado los saberes y las condiciones necesarias para llegar a serlo. En esta percepción de la niñez, los adultos somos superiores a ella.

69. No sobra señalar aquí los efectos negativos que estas percepciones tienen para nuestro ministerio a favor de la niñez y también para el ministerio que la niñez debe desarrollar a favor de las personas adultas. Por eso, como lo señala el documento, necesitamos transformar las maneras en que hasta ahora hemos comprendido el mundo de la niñez. De esta comprensión dependen, en mucho, las formas y maneras como actuemos hacia ella y el lugar que le concedamos en nuestros contextos sociales.

70. El diálogo interdisciplinario con las ciencias de la educación, la psicología, la antropología, la política, la teología y otras más se hace urgente en este camino de aprendizaje. Necesitamos revisar, entre otros asuntos, nuestras maneras tradicionales de comprender a la niñez, así como nuestras visiones de la infancia, los discursos teológicos que hemos empleado y las formas de relacionarnos con las niñas y los niños.

71. Jesús, por ejemplo, tenía una comprensión de la niñez que nos ayuda a entender la forma en que la respetaba, valoraba y le concedía su lugar en la sociedad y en el Reino (Lc 10:21). Puso a los niños como ejemplo frente a los discípulos adultos (Mt 18:1-2; 19:13-14), les sirvió de la misma manera que lo hacía con quienes le seguían, mostrando con ello que también eran sus discípulos sin distinción alguna con el resto (Mc 10:15-16). Pero el gesto del abrazo con la niña o niño que puso en el centro mostró una vinculación e identificación con ellos que tuvo con pocos. Esto nos hace pensar en una Iglesia que se identifique con ellos en sus estructuras y acciones.

Iglesia intergeneracional e inclusiva

72. Las iglesias, por lo general, están integradas por personas jóvenes y adultos. Además de esa composición, también sabemos que la mentalidad que rige nuestra cultura eclesial, así como la cultura en

general, es adultocéntrica. Es decir, que nos relacionamos, vemos la sociedad y vivimos la espiritualidad a “la manera de los adultos”.

73. Ese adultocentrismo se traduce en prácticas eclesiales que presentan a la persona adulta como el modelo de lo acabado y completo, y a las niñas y a los niños como personas que están a la espera de “llegar a ser grandes”.

Así, el mundo adulto se entiende como superior al de la niñez y por eso se desarrollan relaciones asimétricas de poder entre las personas adultas, consideradas superiores, y la niñez considerada inferior. Este adultocentrismo caracteriza a nuestra cultura y delimita muchos de nuestros modelos de vida familiar, de organización social y de espiritualidad cristiana.

74. Quizá lo anterior nos ayude a comprender las razones por las cuales la voz de las niñas y de los niños no es escuchada de la misma forma que se percibe la autoridad de las personas adultas. En muchos casos, ni siquiera es escuchada. ¡Qué diferente nuestro comportamiento al de Dios! Jesús develó el rostro inclusivo de Dios con los niños y las niñas, validó su presencia, escuchó su palabra y los designó, como se ha dicho antes, señales de su Reino (Mt 19:14).

75. El desafío no es menor: que las iglesias escuchen la voz de las niñas y niños y que se les permita ser protagonistas, sujetos de acción y de derecho como una práctica eclesial y social que los empodere, los incluya y busque su plenitud de vida. El reto es ser iglesias inclusivas, que tengan en cuenta el valor de la niñez y validen su lugar en la Iglesia y en la sociedad en general.

Iglesia tierna y promotora de justicia

76. Las cifras de violencia contra las niñas y los niños son alarmantes. Ante esa realidad lacerante las iglesias deben jugar el papel de defensoras de la niñez no sólo luchando por sus derechos y protección sino también viviendo de tal manera que den testimonio de protección, seguridad y justicia. La protección que buscamos allá, fuera de las iglesias, y la hacemos patente acá, dentro de las iglesias

(igual podemos decir de la seguridad, la ternura, la justicia y el bienestar pleno). Las iglesias pueden ser lugares seguros de protección amorosa y de cuidado tierno para las niñas y los niños en orden con el modelo que nos legó el Amigo Jesús.

77. En este sentido, la Iglesia debe reflexionar sobre la relación entre diversas prácticas de castigo físico a los niños y niñas —legitimadas desde lecturas reduccionistas del texto bíblico— y la promoción de contextos de abuso y violencia. Es una responsabilidad de las comunidades de fe el asumir la disciplina positiva y promover el dejar atrás las prácticas de castigo en cualquiera de sus formas. Aquí, es importante resaltar que tener límites es necesario y es un derecho de los niños y niñas, lo que implica formación y guía a los padres/madres para desarrollar sus propios juicios, su capacidad de autocontrol, su autoestima y su autonomía así como comportamientos sociales adecuados en la cultura en que viven. Así, la disciplina positiva, con base en el respeto a la niñez, permite el desarrollo de sus potencialidades.

78. El buen trato debería ser la característica distintiva del ministerio de las iglesias hacia la niñez: espacios seguros donde participen con libertad, donde aprendan acerca de Dios y experimenten su amor en un ambiente de respeto y de valoración, donde sus derechos sean reconocidos, donde su valor sea considerado y donde sus aportes sean tenidos en cuenta como don de Dios para la transformación de todos.

Iglesia formadora y protectora

79. La Iglesia tiene como una parte de su misión la formación en la fe. Pero esa formación no se limita a la transmisión de las enseñanzas doctrinales comúnmente resumidas en los credos confesionales o en las declaraciones de fe, sino que abarca, entre otros, la educación para la vida diaria, para la responsabilidad ciudadana y para la práctica de los valores del Reino de Dios. Es una educación orientada a la formación de ciudadanos y ciudadanas del Reino de Dios que viven su fe con solidaridad y que reclaman con dignidad sus

derechos.

80. La formación es una tarea de toda la vida que comienza en el círculo más cercano que es, en la mayoría de casos, la familia. Y la Iglesia cumple con las familias —y con las demás personas cuidadoras de las niñas y los niños— un papel educativo primordial para que sean espacios saludables, sanadores, formativos y justos, de cuidado y aprendizaje.¹

Las comunidades de fe y las organizaciones que desarrollan programas, servicios o tienen contacto directo con personas menores de 18 años harían bien en adoptar una política por escrito para mantenerles protegidos. Esto se conoce generalmente como política de protección de niños, niñas y adolescentes. Esta política debe ayudar a crear un ambiente seguro y positivo y demostrar que la iglesia u organización asume con seriedad su responsabilidad de cuidarlos. No se debe desconocer que, lamentablemente, en medio de tantas personas genuinamente interesadas por las niñas y los niños también se infiltran personas inescrupulosas y con malas intenciones (abusadores sexuales o traficantes de niños, niñas y adolescentes); es por esta razón que se deben tomar medidas contundentes para reducir la posibilidad de que estas personas se infiltren. WorldVision ha publicado un cuadernillo informativo al respecto, titulado: Iglesias y organizaciones seguras para la niñez y adolescencia, que se puede ver aquí: <http://www.wvi.org/es/IglesiasSeguras>