
Del ir y venir entre el texto y la vida. Avatares filosóficos en un barrio popular de Bogotá

Carlos A. Manrique, Laura Quintana

Abstract: This paper attends to the experience of a communal practice of reading that emerged in the 1980's in a popular neighborhood in Bogotá out of the impulse of liberation theology. Even today, after more than 20 years, the effects are still felt among the community. The practice continues transforming the lives of the people that come together around it. It also gives way to a plurality of practices of care of the self and of others, where a peculiar relation to the transformative potency of "words" has allowed for creative forms of ethical and political experimentation. In this text we respond to our "encounter" with this experience. We explore the philosophical issue concerning the passages between "words" and bodily and affective "practices," to ask ourselves how to think in this case the transformative force that words can have on life, and the way in which words can become other than themselves in everyday practices.

Keywords: Religion and politics, liberation theology, post-structuralism, the materiality of language, ethics of contingency.

"Todo es un ir y venir de la vida. De la vida al texto y del texto a la vida, y así sucesivamente...."

José Jara

Introducción

Los avatares del pensamiento tal vez emerjan siempre en el encuentro inesperado con lo que interrumpe "la buena marcha" acostumbrada de las cosas, en los márgenes de lo que resulta admisible, plenamente legible, bien visto¹. En este texto buscamos esta posición al margen de los discursos establecidos y codificados de la academia filosófica y de las metodologías aceptadas en las ciencias sociales, para así poder acoger la potencia de lo inédito que experimentamos en nuestro encuentro, en un barrio popular de Bogotá, con unas trayectorias de pensamiento desplegadas en prácticas vitales de reflexión y creación que, desde los resquicios de las exclusiones y de las marginalizaciones sociales, parecían poder confrontarlas, interrumpirlas, torcerlas, para dar vida a otras formas de existencia singulares y colectivas. Nos interesa entonces aquí pensar desde este encuentro, dejando aparecer esta potencia de pensamiento de unos cuerpos que, precisamente desde sus *encuentros*, desde unas experiencias compartidas, y desde

el encuentro con ciertas palabras y ciertas formas de lectura y escritura, se han inventado posibilidades de ser de otro modo. *En medio de* palabras lanzadas entre unos y otros, en medio de palabras que los han desgarrado, estos cuerpos se han desviado del curso esperado para sus trayectorias vitales, y han recusado las victimizaciones, los duelos inacabables, las miradas humanitarias y asistencialistas. Por supuesto, no se trata de cualesquiera palabras, se trata de palabras de un texto como la Biblia que mueve con la fuerza de la fe, de un impulso incondicional, pero que quisiéramos mostrar no se asume aquí doctrinariamente, en la fijación de ciertos dogmas, sino *críticamente*, como *fuerza* espiritual que llama a la transformación de la vida².

De ese ir y venir, de esta mutua afectación de las palabras con la vida y de la vida con las palabras, nos hablaron varios testimonios y experiencias que tuvimos la fortuna de encontrar al entrar en contacto con la experiencia de las *Casitas bíblicas*: un proceso de experimentación ético-política, emergido a mediados de los años 80, desde el impulso del trabajo pastoral del padre Alberto Camargo, en el barrio Diana Turbay, situado en el sector de Ciudad Bolívar, al sur de Bogotá. Han pasado ya veinte años desde que esta experiencia recibió su impulso de una práctica de trabajo pastoral, que se inspiró en el movimiento de la teología de la liberación latinoamericana, y en particular, en el trabajo de las "Comunidades religiosas insertas en medios populares" (CRIMPO). Inicialmente, las *Casitas bíblicas* fueron concebidas como un espacio de empoderamiento popular, de ejercicio espiritual y de construcción de tejidos comunitarios, en el que los habitantes del barrio, adultos y jóvenes, se pudieran reunir semanalmente en grupos pequeños (de diez a veinte personas más o menos) a compartir la lectura de la Biblia, en la casa de cualquier participante voluntario que estuviese dispuesto a abrir las puertas de su hogar para la realización de estos encuentros. Cuando el Padre Alberto Camargo fue trasladado y tuvo que dejar el barrio, según el testimonio de uno de los líderes de la iniciativa, había 25 casitas bíblicas en las que participaban alrededor de trescientos adultos y ciento veinte jóvenes. Tras haber confrontado muchas dificultades, entre ellas la falta de apoyo y en ocasiones la abierta oposición de la jerarquía eclesial, hoy el proceso se mantiene vivo y sus efectos sobre las vidas de quienes participan en sus diversos escenarios se manifiestan de manera intensa en cada uno de los testimonios que tuvimos la oportunidad de escuchar durante nuestra visita.

José Jara es uno de los varios líderes del barrio que, veinte años después, sigue participando de manera comprometida en un proceso que se ha diversificado y reproducido de manera admirable, dando vida a una multiplicidad de experiencias: una red de huerteros urbanos, un centro cultural con una planta física propia que alberga distintos escenarios de encuentro y ejercicio físico y espiritual para los adultos, como los talleres de “auto-cuidado” o de “nuevas masculinidades”, un grupo de danza contemporánea y otras prácticas artísticas para los jóvenes. Estos son solo algunos de los escenarios que con el paso del tiempo se han ido creando y cultivando en la estela de esta iniciativa católica-popular, comprometida con el empoderamiento de los sectores populares, socioeconómicamente más marginados, de las grandes urbes latinoamericanas.

Comenzamos entonces citando las palabras de José, “todo es un ir y venir de la vida. De la vida al texto y del texto a la vida, y así sucesivamente...”, porque en ellas se expresa muy sucintamente un enorme reto que esta experiencia, su historia, su actualidad, y su porvenir, le plantea al pensamiento: ¿cómo comprender este poder transformador de las palabras en las vidas de quienes se han visto afectados y modificados en sus modos de ser, de pensar y de actuar, por estos ejercicios de lectura compartida de la Biblia ramificados en prácticas cotidianas (agrícolas, artísticas, familiares y sociales) de cuidado de sí y de los otros, de vínculo con la naturaleza, con la espacialidad y la temporalidad del barrio? ¿Cómo transforman, a su vez, el texto bíblico estas prácticas cotidianas diversas que configuran y modulan aún hoy las vidas de los adultos, jóvenes y niños de este barrio comprometidos con el proceso de las *Casitas*?

Si se entiende la ética como la constelación compleja de posibilidades y exigencias que se nos plantea cuando enfrentamos día a día la pregunta acerca de cómo vivir; y si pensamos la política como la posibilidad de construir, preservar y/o transformar con otros el mundo tenido y vivido en común, habría que preguntarse entonces cuáles son las implicaciones ético-políticas de este ir y venir entre el texto y la vida. Y cuáles son, además, sus implicaciones para pensar lo específico del registro religioso que atraviesa esta experiencia, en sus fluidos pasajes con estas dimensiones ético-políticas, problematizando apropiaciones doctrinales, normativas de la religión que la cierran a su dimensión de interpelación crítica-experiencial.

Preguntas como éstas emergen del trabajo académico en filosofía que hemos llevado a cabo en nuestras propias trayectorias de pensamiento. Pero, como lo advertíamos antes, no son preguntas que surjan en nosotros como académicos o investigadores que, situándose a distancia de su objeto y con la pretendida cientificidad de determinadas herramientas de observación y análisis empírico, reflexionen acerca de las experiencias que han vivido y viven hoy las personas que participan en las *Casitas bíblicas*. Al escribir estas páginas, en las que acogemos los testimonios de varias personas del barrio que participan de la experiencia, intentamos situarnos más bien en ese mismo intervalo y movimiento entre el texto y la vida del que nos habla José. Los testimonios que encontramos son palabras que a nosotros también nos afectan, nos cuestionan, nos alteran en nuestra relación con nosotros mismos; y nos afectan y alteran también en nuestra relación con la

ciudad que habitamos, que es para nosotros *otra* ciudad después de estos encuentros. Por esto, esos testimonios que grabamos y luego transcribimos como entrevistas en más de 50 páginas de texto impreso³, no son para nosotros un “objeto” de estudio y análisis que, por ejemplo, rastrearía en estos testimonios un fenómeno sociológico o histórico que pudiese ser demarcado como un “objeto” de conocimiento⁴. En cierto sentido, nuestro trabajo busca detenerse en algo que tal vez esas lecturas presuponen, o en el caso de una lectura estrictamente sociológico-empírica imposibilitan pensar; a saber, la experiencia ética y política que se despliega en esas prácticas y sus efectos sobre el tejido dado de lo común, desde la ambiciosa pregunta filosófica acerca de cómo pensar el poder transformador del lenguaje en la vida, y de la vida en el lenguaje.

1. La transformación de la vida en la palabra y de la palabra en la vida...

En el movimiento de ir y venir de la vida al texto y del texto a la vida son dos los aspectos de la experiencia de las *Casitas bíblicas* que se hacen más patentes en los testimonios que escuchamos: por un lado, la fuerza transformadora que estas prácticas colectivas de lectura de la Biblia han tenido en las vidas de las personas que han participado en este proceso; y por el otro lado, la manera como se cruzan y se afectan constantemente, y de modos diversos, las lecturas del texto bíblico y otras prácticas relacionales de la vida cotidiana. Estos dos aspectos están estrechamente imbricados: la potencia transformadora de estas prácticas de lectura de la Biblia en las vidas de los participantes y animadores del proceso de las *Casitas bíblicas* depende de ese cruce de las fronteras entre la lectura de la Biblia y otra serie de prácticas cotidianas que conciernen la relación con el cuerpo, las dinámicas de la vida familiar, las formas de alimentación, la experiencia de la sexualidad, y el modo como las personas se comprenden a sí mismas y a la sociedad en la que habitan. A pesar de esta imbricación, puede resultar provechoso, en todo caso, hacer una distinción entre la *fuerza* con la que dichas prácticas de lectura comunitaria del texto bíblico pueden llegar a transformar la vida de quienes se involucran en ellas, poniendo en cuestión modelos de vida contemporáneos, y ancestrales, derivables de una interpretación doctrinal-dogmática de la misma Biblia; y el modo en que las palabras del texto bíblico *se abren* también a su propia transformación, a devenir algo distinto a ellas mismas, a alterar su propio sentido para convertirse en otro lenguaje: a devenir otro en el lenguaje silencioso de la relación compleja de los huerteros con las plantas de sus huertas; en el lenguaje corporal con el que el grupo de danza contemporánea busca decirle algo al mundo con sus gestos y sus coreografías; en los rostros de quienes han participado del proyecto, surcados por la confrontación con esas palabras de fe críticamente vivida.

Para nosotros es importante destacar este doble aspecto en al menos dos niveles: por un lado, nos ayuda a pensar mejor ese movimiento de un “*ir y venir entre el texto y la vida*” en el caso de algunos de los testimonios que escuchamos. Y por el otro, nos ayuda a entender cómo estas experiencias ponen en evidencia el hecho de que nuestras

posibilidades éticas y políticas, de construcción de un mundo vivido en común, siempre están condicionadas por los modos como se comprende y se vive, de manera las más de las veces implícita, el papel del lenguaje en la configuración de la vida en común. Así, destacando estos dos niveles, quisiéramos atender a la interpelación de algunos de los testimonios para seguir pensando este “ir y venir entre el texto y la vida” que el proceso de las *Casitas bíblicas* pone efectivamente en movimiento.

“Siempre tuve en mi memoria que hay que ser como un soldado: a uno se le manda, y uno hace, obedece. No pensaba por mí misma [...] mi dignidad y de todo, siempre la manipulaba otra persona”. Cecilia nos contó su historia y cómo la experiencia de las *Casitas bíblicas* le dio un giro a su vida. Nos contó que llegó muy joven del campo a Bogotá, separada de sus padres, a trabajar como empleada del servicio doméstico en unas condiciones que la hacían sentirse discriminada y menospreciada. Nos contó, luego, cómo se casó y entró en una relación matrimonial, en la que su marido asumió desde el comienzo una posición de autoridad y de mando. Tal y como ella la describe en retrospectiva, esta historia de su vida marcada por la necesidad de la supervivencia, primero, en una situación de desplazamiento y unas condiciones laborales indignas, y luego, marcada por la necesidad de la obediencia a su marido y la fijación a su rol como esposa y como madre de familia, es la historia de un entramado de relaciones en las que la desigualdad y la necesidad la llevaban a la condición de no poder pensar por sí misma. Según su testimonio, el escenario de las *Casitas bíblicas* le permitió encontrar un lugar donde pudo por primera vez sentir que podía pensar por sí misma en igualdad con otros, donde se sintió apreciada y valorada, y donde llegó finalmente a asumir una posición de liderazgo, hasta inaugurar y sostener durante años su propia Casita.

Así, las palabras de Cecilia se convierten en el relato de ese proceso de conversión de un cuerpo, desde la afirmación de su propio poder, que Jacques Rancière ha llamado “emancipación intelectual” (Rancière 1987). Pues Cecilia advierte muy bien cómo en el encuentro inesperado con una experiencia compartida de lectura, pudo afirmar para sí unas capacidades que distintas prácticas de dominación y desigualdad de los órdenes sociales inhiben, bloquean y niegan. Este acto de alteración y de afirmación de la potencia de un cuerpo, que acontece cuando se trastoca el privilegio de los saberes y de las capacidades, es también un modo de poner en cuestión y de resistir el orden social que se sostiene, en parte, al reproducir esta desigualdad de las inteligencias (cf. Rancière 1987). Es, así, una transformación que resulta de la forma como los usos de la palabra y del lenguaje son distribuidos y asignados, privilegiando a unos y silenciando a otros. Se trata, por ejemplo, de la manera en que ciertas prácticas (“espirituales”) se valoran más que otras (“manuales” o “corporales”); esta manera desigual en la que se comprende la distribución no sólo de las capacidades discursivas de las personas, sino en general de su poder de movimiento, de hacer algo por ellas mismas, su creatividad. Una creatividad que puede desplegarse desde el trabajo más manual hasta el más espiritual, precisamente porque en la obra más manual, como se reivindica de hecho en todo el proceso que es las *Casitas bíblicas*, hay espiritualidad e inteligencia. Y porque la inteligencia no

tiene que ver con un saber o un no saber, o con un cierto grado de “racionalidad”, sino con un “observar”, “mostrar a otro”, “volver sobre lo que se hace”, “recordar” “adivinar”, desplegar una “atención absoluta para ver y volver a ver, decir y repetir”, que se requiere tanto para la “fabricación de nubes” como de “zapatos” (Rancière 1987, 44-45; 64). El testimonio de Cecilia es muy conmovedor y muy contundente en términos de la puesta en juego de una práctica de emancipación intelectual, entendida en el sentido antes indicado. Vale la pena entonces escucharlo, dándole su tiempo y su espacio:

Bueno, mi nombre es Cecilia Camacho. Nací con el padre Albertico. Y dicen que, y dicen que antes cuando nacíamos, nacíamos con los ojitos cerrados y por ahí a los quince días el niño empezaba a moverse [risas de ella], hoy los niños nacen con los ojos abiertos y ya empiezan a caminar muy rápido. Yo caminé viejita, pero caminé [risas de ella] a la luz del padre cuando empezó en este barrio, tuve la oportunidad de..., aunque mi vida era un poco difícil, fui una jovencita que me tocó venirme del lado de mis padres muy joven y llegué aquí a Bogotá sin pista, sin luz, sin, sin cómo caminar. Fui un poco como discriminada donde llegué a trabajar, pues viví una discriminación muy grande en las patronas, en las personas con que viví, y bueno, tenía un complejo muy grande de inferioridad “no soy nadie, no sirvo para nada”. No me gusta, no me gustaba vivir entre la gente, la gente me asustaba, porque yo pensaba que era algo como que no merezco estar entre la gente, entonces la gente me asustaba, no me gustaba mucho compartir [...] No pensaba por mí misma. No, no, no digo, sino mi dignidad y de todo, siempre la manipulaba otra persona. Tuve la oportunidad de conocer al padre desde aquel entonces que me sacó de mi casita; fue difícil porque mi esposo no me permitía, y me metió a este cuento de las *Casitas bíblicas*. [...] Me asustaba un poquito el que no sabía leer, no sabía escribir, no sabía cómo dirigirme, el miedo a la gente, y seguí caminando con ellos, había, el primer día me impactó, me asusté, dije “No, esto no es para mí, esto es para doctores, para estudiantes, esto es para patronas, para patronas, para gente que se sabe dirigir a la comunidad, que tiene..., esto no es para mí, yo mejor como que más bien me retiro” [...] Yo le dije a la señora Dorita, “Señora Dorita, yo sé que ustedes ahí leen y cantan cosas bonitas, entiéndame señora Dorita, yo simplemente soy lo que estoy acostumbrada a escuchar: una campesina ignorante, entonces yo qué hago ahí”. Entonces la señora Dorita me dijo “no señora, usted va a seguir caminando” y en esas estaba Josecito y en esa la señora... bueno habían muchos y bueno yo seguí ahí, seguí ahí y me impactaba de cómo leían la Biblia, cómo se relacionaban y de todo, ¿no?...

Hay al menos tres aspectos sumamente interesantes de este testimonio sobre los cuales vale la pena detenerse a reflexionar, con el fin de retomar las preguntas que hemos dejado abiertas hasta ahora. En primer lugar, se encuentra la manera en la que se manifiesta en el testimonio de Cecilia la potencia transformadora del lenguaje. Los efectos ético-políticos de esta práctica del lenguaje emancipadora no presuponen en este caso un horizonte de sentido común, o no pasan necesariamente y en principio por la condición de alfabetismo que sería el grado mínimo que permite comprender y comunicarse con otros, a partir de la lectura de un texto escrito. Cecilia no sabía leer ni escribir cuando comenzó a participar en las *Casitas bíblicas* y, ciertamente, la transformación en su vida que esta experiencia ha producido no puede reducirse ni entenderse en términos de una alfabetización. Las implicaciones de su experiencia exceden de manera muy notable este nivel

de aprendizaje, aunque Cecilia haya aprendido, en efecto, a leer y a escribir en el escenario de las *Casitas bíblicas*. Así, los efectos transformadores de las prácticas del lenguaje suscitadas por su participación en esta experiencia plantean la exigencia de pensar en una capacidad del lenguaje de afectar la configuración de lo que somos que no está restringida a una función informativa de decirnos algo acerca de un estado de cosas; ni a una función comunicativa que presupone que compartimos con otros unos contenidos mentales a los cuales remitirían las palabras escritas o habladas cuando éstas son comprendidas. La pregunta que este testimonio nos permite confrontar es cómo pensar esa fuerza transformadora de las prácticas de lectura y discusión del texto bíblico en el escenario de las *Casitas bíblicas*, cómo entender su manera de afectar la vida de alguien como Cecilia. De hecho, su experiencia nos permite atender a cómo esta fuerza puede hacerse efectiva con independencia de la comprensión del significado del texto, como podrá verse también cuando destaquemos la manera en la que estas prácticas de lenguaje permiten dar lugar a una cierta ética de la contingencia.

El segundo aspecto tiene que ver con el acontecimiento de esta experiencia de “emancipación intelectual” en el marco de una práctica pastoral eclesial. Hay una poderosa tradición del pensamiento sobre lo ético y lo político en la historia de la modernidad occidental, una que ha tenido y sigue teniendo una inmensa influencia en Colombia. Esta tendencia suele contraponer la libertad intelectual y la actitud crítica por un lado (la libertad de pensar y hablar por uno mismo como acto de empoderamiento emancipatorio que puede poner en cuestión las estructuras y relaciones de poder vigentes en un orden social o institucional), con la práctica de la religiosidad, por el otro, especialmente cuando esta religiosidad se despliega en el marco de una práctica pastoral; y de contraponerlos como si fuesen mutuamente excluyentes y antagonicos. Es aún muy común, en medios en los que se defiende un secularismo liberal, asumir que una experiencia de religiosidad implica la sujeción ciega a un dogma que niega la libertad de pensamiento y la actitud crítica ante las formas de ejercicio del poder y de la autoridad. El testimonio de Cecilia desestabiliza por completo este esquema conceptual y valorativo, pues se trata acá justamente de una experiencia de emancipación propiciada por una práctica pastoral y, más aún, por una práctica pastoral que gira en torno a un ejercicio de lectura del texto bíblico.

Y en tercer lugar, habría que reflexionar con mayor detenimiento sobre la dimensión ética que está en juego en esta historia de vida, y en otros testimonios de las *Casitas* con los que nos encontramos, desde la perspectiva de lo que quisiéramos pensar como una ética de la contingencia; esto es, un horizonte de reflexión y experiencia, de experiencia ya siempre reflexiva, que implica una atención a cómo se vive, desde una cierta localización concreta, atendiendo a la finitud y vulnerabilidad de la vida, y a cómo ésta puede transformarse o exponerse a su reconfiguración, en prácticas cotidianas de relación consigo mismo y con los otros. Una experiencia entonces, que resonando de nuevo con las palabras iniciales de José que han impulsado este texto, asume a la vida misma como un ir y venir, como un movimiento, como un estar ya siempre en camino, que se caracteriza entonces por una gran potencia de alteración.

Teniendo a la vista la potencia transformadora del lenguaje que hemos destacado, y que atraviesa en gran medida las consideraciones que se proponen en este ensayo, nos detendremos ahora en los otros dos aspectos que hemos mencionado: la relación entre actitud crítica y experiencia de la religiosidad, y la manera en la que todo esto permite pensar una ética de la contingencia.

Actitud crítica y experiencia de la religiosidad

El esquema dominante en la tradición del pensamiento moderno occidental (con el secularismo liberal), según el cual la libertad ética y política se ha tendido a contraponer a la experiencia y la práctica de la religiosidad, como si esta última fuese necesariamente la exclusión y negación de la primera, ha sido fuertemente cuestionado en diversas líneas de trabajo recientes en las ciencias sociales. Se trata de lo que algunos autores contemporáneos que participan en esta discusión han problematizado como el “dogma del secularismo” (Casanova 1994; Taylor 2011), dogma que se ha articulado en la herencia de la crítica que una cierta ilustración europea hizo al discurso religioso. Dicha crítica se formuló en términos de una subvaloración de la religión como un discurso epistémicamente deficiente en comparación con la ciencia moderna y el modelo de verdad en que ésta se sostiene; o como un discurso deficiente desde el punto de vista moral, en comparación con un cierto ideal de autonomía del sujeto que sitúa a la razón humana, entronizada en una posición de autoridad que habría de sostenerse independientemente de los condicionamientos históricos, culturales, sociales, afectivos y corporales, como único y último criterio a partir del cual cada quien debe, a partir de sí mismo y siendo soberano de su voluntad y de su conciencia, elegir libremente las pautas que orientan su comportamiento.

De esta forma, la interrogación crítica de este “dogma del secularismo” conlleva a la necesidad de problematizar y poner en cuestión la comprensión de la “modernidad” como el diagnóstico sociológico de un tipo de sociedad específica, y como norma que dictamina un cierto deber ser de las instituciones políticas y del modo de ser de los ciudadanos en éstas, que se sostiene en la herencia de este tipo de “ilustración” europea. Y esto adquiere hoy una enorme importancia tanto en Colombia como, en general, en Latinoamérica, donde se ha manifestado de diferentes maneras el reto y la posibilidad de resignificar y reinventar la modernización de nuestras sociedades desde otras perspectivas, resistiendo al carácter de presunta necesidad ineluctable con la que tienden a imponerse en el mundo entero ciertas tendencias del capitalismo post-industrial y sus dinámicas de producción y distribución de la riqueza, y sus correlativos valores del progreso y del crecimiento económico. Justamente, uno de los aspectos de este paradigma dominante de la modernidad, que es preciso resistir, es un secularismo que ha abogado por la estricta separación entre la religión y la política, y por la consecuente privatización de la religión y la tendencia a relegarla a ser un asunto de mera preferencia individual que ha de permanecer al margen de la esfera de lo público; es decir, se trata de una paradigma que apunta a neutralizar, cuando no a menospreciar o a estigmatizar, la fuerza de ciertas prácticas religiosas para configurar los modos de ser unos

con otros, y de reconfigurar y remodelar el mundo tenido en común.

Una experiencia de práctica pastoral como la de las *Casitas bíblicas*, y los efectos de empoderamiento y de “emancipación intelectual” que ha propiciado en alguien como Cecilia, según su mismo testimonio, nos exigen afirmar otros posibles modos de relación entre ciertas prácticas religiosas y el ámbito de lo político, donde se constituye y se transforma el denso entramado de relaciones de nuestro ser unos con otros.

Este otro modo de pensar la relación entre religión y política implica, como nos lo enseñó de manera muy lúcida Michel Foucault, pensar los modos diferenciados de esta relación mucho más allá de la restringida pregunta por la relación entre la Iglesia y el Estado. La tesis de Foucault en contra de la conceptualización de la relación entre religión y política desde la perspectiva del presunto imperativo “secular” que caracteriza el Estado moderno, sostiene que en la historia de la emergencia y el desarrollo de los Estados modernos europeos el problema de la relación entre religión y política no puede pensarse de manera restringida en el juego de las relaciones entre dos instituciones, la Iglesia y el Estado. Debe pensarse más bien, insiste Foucault, en términos de la relación entre diversos tipos de técnicas de poder: habría así unas complejas líneas de continuidad entre la técnica del “poder pastoral” que se afianza, según sus análisis, en la Iglesia Cristiana durante la Edad Media, y el conjunto de técnicas de gobierno de la conducta de los individuos y de las poblaciones en el marco de las cuales emerge y se desarrolla históricamente el Estado moderno (Foucault 2006, 139-219).

Estas líneas de continuidad, que no podemos detallar acá, tienen que ver con la dimensión, que Foucault llama “individualizante”, de estas técnicas de poder que apuntan a promover ciertos modos de ser, de pensar, de relacionarse consigo y con los otros; y con el hecho de que estos efectos individualizantes se despliegan de la mano de ciertos discursos que producen la verdad sobre el sujeto (en el caso del poder pastoral en la Edad Media este discurso es un discurso teológico y eclesial; en el caso de las técnicas de poder del Estado moderno se trata de un discurso científico que busca decir la verdad sobre el Estado, la población y el individuo, para orientar la práctica del gobierno y los modos de conducta de los individuos). Sin embargo, de la mano de esta crítica a la visión restringida de la relación entre religión y política en las sociedades modernas en términos de la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado, Foucault también nos abre la posibilidad de pensar el ejercicio de la libertad y de la actitud crítica desde ciertas formas y prácticas de la religiosidad.

En efecto, a su modo de ver, una práctica de la religiosidad implica el despliegue de una actitud crítica, es decir, tiene la fuerza de poner en cuestión un orden social dado y los ejercicios de poder, de exclusión y de marginalización que lo caracterizan. Así puede poner en cuestión los modos como en este orden social determinadas formas de producción de la verdad van enlazadas con ejercicios de poder que tienden a promover ciertas formas de ser y de pensar (Foucault 2006, 221-261). Como lo muestra el testimonio de Cecilia, la práctica pastoral de las *Casitas bíblicas* es un escenario donde se abren para ella otros modos posibles de relación consigo misma y con los otros, en los cuales ella descubre que puede pensar por sí

misma; que puede hablar con otros en condiciones de igualdad y con respeto y aprecio hacia sus palabras, reflexiones y vivencias; e incluso que puede participar en un rol de liderazgo en un proyecto comunitario animado por el impulso de transformar el tejido de relaciones sociales del barrio.

Ello es posible porque la relación con el texto bíblico y con su verdad, que la experiencia de las *Casitas bíblicas* promueve, implica una transformación radical con respecto a otras formas de práctica pastoral que han sido preponderantes en la historia de la iglesia católica en Colombia: en lugar de afirmar la autoridad incondicional del pastor, y de su interpretación de la palabra de Dios, sobre los feligreses que tienen que acoger esa enseñanza de manera pasiva, en las prácticas de lectura bíblica de las *Casitas*, la verdad del texto bíblico sólo emerge en la lectura comunitaria, horizontal, donde la vida de cada quien es igualmente importante y decisiva para producir el sentido del texto bíblico. Así, en lugar de reproducir prácticas culturales patriarcales o clasistas, o para afianzar las relaciones de desigualdad de género y de desigualdad socio-económica, en este escenario de las *Casitas* la lectura colectiva del texto bíblico tiene como efecto el poner en cuestión de manera militante esas condiciones de desigualdad. Y como se dejó ver en otros testimonios, esta puesta en cuestión no se da a un nivel doctrinario de enseñanza de ciertas “ideas” teológicas o sociológicas (la primacía evangélica de los pobres, o la igualdad de género), sino que se da en la práctica misma y los efectos que esta práctica, sus modos de relación, sus espacios afectivos, sus modos de ir y venir entre el texto y la vida, pueden tener en alguien como Cecilia.

Una ética de la contingencia o del ir y venir de la vida misma

Todo el testimonio de Cecilia nos habla de una experiencia de transformación radical de lo que puede un cuerpo cuando es atravesado por el poder de las palabras. Nos habla de unos gestos no discursivos impregnados por estas palabras, que le permiten torcer, desplazar, desviar el camino que llevaba, para preguntarse por cómo estaba caminando; más aún, para inquietarse por la forma en la que lo venía haciendo. Esta desviación del camino se siente como una experiencia de conversión, de ser de otro modo, de cambio de vida, casi como un segundo nacimiento, una aparición otra ante el mundo que se comparte con los otros o incluso un nacimiento a lo que ahora se piensa tiene valor y sentido. Tal vez por eso Cecilia afirma, al comienzo de su testimonio, “nací con el padre Albertico”, es decir, “nací”, pude aparecer, exponerme de otro modo al mundo, con la experiencia de las *Casitas bíblicas*.

Este segundo nacimiento tiene que ver asimismo con poder sentir una capacidad, un poder, una movilidad, una “libertad” de hacer por sí mismo, de pensar por sí mismo, de visión, de atención, de apertura, que antes no se reconocía o se otorgaba, y que es también, como lo afirma Cecilia, el reconocimiento para sí, el otorgarse a sí, una cierta “dignidad”. Por eso, en su testimonio Cecilia nos dice que si antes de su encuentro con el proceso caminaba con los ojos cerrados, inmunizada un poco al mundo y a

lo que verdaderamente significa compartir, el *impacto* de cómo leían la Biblia en las *Casitas*, y de cómo se relacionaban allí los participantes, le hizo sentir su propia capacidad, su poder para interrogarse sobre su propia vida en su relación con los otros, y para darse cuenta, por ejemplo, de que no tenía que vivir como estaba viviendo, de que su vida podía ser transformada y de que esto implicaba también asumir de otra manera la experiencia en comunidad.

Este impacto tiene que ver también con la manera como en las *Casitas* se asume la potencia ética de la Biblia: no como un texto que contiene prescripciones o “reglas” generales acerca de cómo vivir, que exige acatamiento y obediencia; sino como un texto cuya lectura y relectura permite interrogarse acerca de cómo cada quien vive su propia vida a la luz de ciertas exigencias que emergen y se precisan en el entramado de relaciones (con uno mismo, con los otros, con su pasado, con sus emociones) que estas prácticas de lectura colectiva ayudan a movilizar; de cómo esas exigencias han de traducirse y experimentarse en las prácticas del día a día, de cómo incluso la experiencia cotidiana permite interrogarse acerca de esas mismas exigencias, y de cómo nuevamente en ese ir y venir de la exigencia a la vida, y de la vida a la exigencia, se puede reconfigurar la propia existencia. Así, la vida se convierte en un trabajo constante de elaboración y de reflexión sobre sí. Y por eso también, en palabras de Andrés, otro de los activos participantes del proceso⁵, la relectura bíblica no puede entenderse

simplemente como un acto hermenéutico, exegético o académico sino como un acto práctico, vital. Lo que yo hago, digamos que la conexión de mi espiritualidad es a partir de, de, de, de cómo me tiene, cómo tiene que ver conmigo, con mi práctica vital, con lo que me hace, con lo que me hace vivir.

Este ir y venir, que se juega entre el texto y la vida es también justamente el movimiento de un pensar, de una reflexividad, que vuelve sobre lo hecho y sobre lo sido, que nunca se contenta con la fijeza de una solución, un resultado, una exhortación, una exigencia. Es más bien un ir y venir que vive estas exigencias como posibilidades u horizontes plásticos que orientan o permiten comprender *provisoriamente*, prestando atención y exponiéndose al movimiento, al devenir mismo de la vida, que es la otra cara de su contingencia: a la manera en que una vida está arrojada a unas circunstancias que no son fijas ni definitivas, sino que se pueden transformar gracias al poder de acciones, atravesadas siempre por palabras, y de palabras que tienen la fuerza reconfiguradora de una acción.

Podríamos decir entonces, que este ir y venir es también el movimiento de una actitud crítica que permite situar las exigencias morales y religiosas para asumirlas creadoramente, plásticamente, en la propia configuración existencial, y a veces incluso confrontarlas desde una incesante tarea de *auto-problematización*; es decir, de atención reflexiva permanente a los horizontes de sentido en los que uno se mueve, y que también conforman los propios hábitos perceptivos y formas de comprensión (en los términos del testimonio de Cecilia, lo que ella solía sentir, pensar, experimentar); y la manera en que estos establecen también fronteras de sentido, de pertenencia, de inclusión y exclusión, que la atención reflexiva, el ir y venir

del pensamiento, continuamente cuestiona e interroga. De ahí que la experiencia de lectura de la Biblia desplegada en las *Casitas*, desde la perspectiva de lo que aquí hemos llamado una ética de la contingencia posibilite trabajos de auto-problematización en prácticas que hacen devenir el texto bíblico en otras experiencias. En particular, lo hacen devenir en experiencias que se confrontan con, y cuestionan, relaciones de poder que circulan en la cotidianidad (por ejemplo fijaciones de género, relaciones patriarcales verticales⁶), en juicios de exclusión que se producen con respecto a formas de existencias que tienden a ser marginalizadas (por ejemplo, otras sexualidades, cuerpos abandonados de habitantes de la calle, existencias abandonadas a un vicio o que han caído en formas de criminalidad). En especial, dichas experiencias dejan ver la insuficiencia de adoptar la muchas veces cómoda y distanciadora actitud de mera condena moral o rechazo frente a problemáticas que afectan al tejido social. Esto lo deja ver de nuevo Cecilia en su testimonio:

Y es como también en las *Casitas bíblicas* se hace y eso. Que una mamá tiene un hijo que es drogadicto y todo mundo se lo desprecia que dicen “el culpable son ellos y todo”. Qué bonito, como nos ha pasado, llegar y de.. y escuchar esa mamá y buscar soluciones para que, como decía una mamita con su hijo drogadicto, “es que todo mundo me desprecia y me desprecia a mi hijo, pero es que yo soy mamá y si yo le doy a mi hijo, si yo lo abrazo, es porque yo soy mamá; yo sería la última en condenarlo”.

En lugar de la condena, y del juicio de rechazo o mera descalificación, la ética de la contingencia que aquí se pone en juego exige más bien un compromiso y una responsabilidad otra con el mundo, y sus problemáticas; una responsabilidad como la que se despliega en todas aquellas prácticas de relación con los otros (agrícolas, corporales, espaciales, temporales, que ya hemos mencionado) que se han ramificado desde la lectura del texto bíblico y que han alterado también su palabra. En efecto, todas estas prácticas, pero ya el testimonio de Cecilia, y de otras personas con las que pudimos hablar (por ejemplo algunos jóvenes muy implicados en el grupo de danza contemporánea), permiten sugerir que la experiencia de pensamiento que se ha propiciado en las *Casitas*, se vive también como experiencia de una singular responsabilidad. De nuevo el testimonio de Cecilia es muy significativo con respecto a esto y nos brinda una primera aproximación a lo que aquí está en juego:

[...] hemos trabajado con la comunidad y hoy me siento orgullosa porque yo trabajo con la comunidad y es muy bonito trabajar con la comunidad y estas comunidades donde por ejemplo sumercé ve aquí no hay ningún bachiller, aquí no hay ningún universitario, aquí todos somos humildes, con muchos problemas y dificultades, pero que entre todos buscamos cómo solucionar estos problemas que nos, que por ejemplo lo que me pasaba a mí, cómo es que uno, uno sabe que tiene dignidad, que uno es persona, entonces nosotros rescatamos eso de que nosotros somos personas [...]. Una libertad que otra persona la está cuestionando, ¡no!, Dios nos dio esa libertad y tenemos que luchar por esa libertad y es lo que estamos luchando. Sin hacer mal a nadie pero luchando por esa libertad.

Aquí no está en juego la idea de un sujeto individual que se asume como responsable porque puede responder de sí

al comprometerse a permanecer igual a sí mismo, consecuente con la identidad de un sujeto racional soberano, que es capaz de regir su actuar por una conciencia racional; o consecuente con normas universales, dictadas por una interioridad, capaz a la vez de tomar distancia de sus afectos y de la contingencia. Está en juego más bien un sujeto constantemente expuesto e interpelado, desde sus prácticas, expectativas y afectos, por su exterioridad: por lo que implica compartir un mundo con otros que son otros, sobre todo otros humildes, sufridos, violentados, marginalizados; y por lo que implica luchar contra las formas de violencia que producen ese sufrimiento, miseria, marginación, daño. Está en juego aquí entonces una responsabilidad por el mundo que implica una exposición a sus problemas y la inquietud por las formas inventivas y experimentadoras en las que esos problemas pueden ser tratados y confrontados. Una responsabilidad que abre y traza líneas de problematización que son también maneras otras de imaginar la comunidad, el ser unos con otros, desde una experiencia de dignidad y de libertad que cuestiona las fronteras establecidas de sentido y pertenencia que llevan a fijar a unos y a otros a determinadas posiciones (aquí patrones, aquí universitarios, allá humildes), para hacer valer, como lo destaca Cecilia en sus palabras, que “uno sabe que tiene dignidad, que uno es persona”, y que hay que luchar por hacer valer esa dignidad; una dignidad que es también, como lo veíamos antes, cuando hablamos de la emancipación intelectual, la libertad de moverse, de desplazarse, de desarraigarse, de desidentificarse con respecto a los lugares y posiciones (de menosprecio o inferioridad) que ciertas lógicas de lo social le han asignado.

Nos encontramos aquí entonces frente a una responsabilidad por el mundo que es también una deuda, siempre abierta, reanudada, releída por los que fueron y dejaron abiertas tantas posibilidades irrealizadas, y también por quienes están por venir. Responsabilidad por un pasado; que no está concluido, cerrado, *pasado*, por unos muertos que no están enterrados, sino vivos en los recuerdos de sus familiares y amigos, y en la herencia de sus prácticas y experiencias, y por un porvenir que se anuncia a la vez en ellas, en sus rastros, en las huellas de posibilidades de reinvencción que dejan. Así lo testimonian por ejemplo los familiares y amigos de Dora, herederos de su *Casita Bíblica* y de su huerta. En palabras de Janeth Arango, hija de Dora:

Esperamos que estas Casitas sigan creciendo, como dijo el padre “que las sigan conociendo” y que, nuestra labor sirva de mucho, porque por, yo hablo por mí, y yo creo que yo me voy a consagrar en cuerpo y alma como lo estoy haciendo, porque ya me gusta. Uno se va enamorando. Primero lo hice como un compromiso [...] hacia mi mamá pero esto lo va enamorando a uno. Es algo tan bonito, que lo vaya, y ya no puedo salir, ya dejo de, otras actividades, por estar acá. Eso es nuestra Casita.

Lo que estas palabras también permiten ver es que el compromiso con los muertos, que siguen vivos en el recuerdo, se puede transformar también en un compromiso por el presente de una experiencia, por el cuidado de su permanencia, como horizonte de apertura de otras posibilidades; por un porvenir que aún no es pero que ya llama en expectativas y exigencias por un mundo otro, más jus-

to, menos excluyente, y capaz de atender a lo más insignificante y a lo más significativo o, incluso aún, a lo más insignificante como lo más significativo. En relación con esto, y vinculándolo con la manera como Dora, y luego sus hijas siguiendo su legado, prodigaban una gran atención a su huerta, las palabras de Cecilia resultan de nuevo iluminadoras:

Y yo puedo decir también que hay un complemento tan bonito entre la naturaleza y entre lo espiritual, porque eso somos los que somos. Nosotros... las maticas nos dan vida y nosotros le damos la oportunidad que ellas crezcan y entonces hay una... nos... hay una ¿cómo se puede decir? Entre las maticas y, y nuestra persona. Y lo que decía la señora Dorita y lo que hacemos muchos de nosotros. Por ejemplo la espiritualidad en las *Casitas bíblicas*. Tanto necesita una matica que le rieguen agüita, que la quieran, que le escarben su, su tierrita como tanto necesito yo de alguien que me escuche, que yo le pueda decir “mire yo soy una mujer que tengo problemas, tengo esto en mi vida [...], alguien que me escuche” y cuando alguien lo escucha a uno, esa herida sana y por el momento sangra, pero sana, sana, va sanando, va sanando.

Proponer que una planta merece tanta atención como una vida es desestabilizar las fronteras entre lo significativo y lo insignificante, para afirmar que la vida humana (con todos sus afectos, sus sentires, sus fuerzas, su materialidad) es como la vida de una planta que requiere de cuidados cotidianos pequeños, sutiles, a veces considerados banales. Más allá de la analogía, la imagen también sugiere una desestabilización de las fronteras entre lo material y lo espiritual, entre lo meramente orgánico y la vida humana, que permite pensar que la vida es una sola potencia de crecimiento, inescindible entre lo material, orgánico y lo espiritual humano, entre vida y forma de vida. Es por esto que el cuidado de lo uno es también el cuidado de lo otro, porque, como parece decirnos Cecilia en su testimonio, la vida humana requiere de la misma atención y escucha (de sus vibraciones, de sus ritmos, de sus daños, de sus padecimientos) que la vida de una planta. Y esta escucha y atención, este cuidado, de sí y del otro, nos sugiere Cecilia, se despliega en los gestos más cotidianos.

En este sentido una ética de la contingencia puede entenderse también como una “ética de lo cotidiano”⁷, es decir, desde una perspectiva que acentúa la manera en que las prácticas éticas de cuidado y elaboración de sí, desde la inquietud por cómo vivir un mundo que se comparte con otros, se dan en una multiplicidad de momentos y experiencias (silencios, ocultamientos, gestos, rituales) de la cotidianidad, en las que a la vez se sostiene y se altera la vida. ‘Se sostiene’ porque hacen posible que la vida continúe incluso cuando ha sido devastada por eventos muy dolorosos y traumáticos, con los que entonces se confronta (piénsese en todos los rituales de duelo, escucha, y cuidados –en nuestras circunstancias, sobre todo femeninas– en mantener el ritmo de los días con sus tiempos y actividades, incluso cuando la vida es devastada por grandes dolores); y ‘se altera’ porque en la repetición de hábitos también se pueden introducir reconfiguraciones y desplazamientos que permiten sentir y pensar de otro modo (piénsese por ejemplo, en la manera en la que las hijas de Dora continuaron su legado inicialmente sólo para preser-

varlo, y luego poco a poco para ir transformando sus propias vidas a través de la reiteración del legado).

Así, tanto en la garantía de continuidad como de alteración, estas prácticas permiten un trabajo con el tiempo, con los trazos del pasado, y una comunicación con lo porvenir, que resuena también con lo dicho hace un momento. Más aún, desde esta perspectiva también puede pensarse que toda alteración éticamente significativa comienza con un trabajo con lo usual y repetido, partiendo muchas veces de esto, para torsionarlo, re-significarlo, darle sutilmente la vuelta. Por eso decíamos antes que esta ética de la cotidianidad también enfatiza en la posibilidad de alteración, en la plasticidad de la vida desde su contingencia: en lo que *puede* una corporalidad cuando se desplaza de su identidad asignada para arrancarse del lugar que le ha sido fijado y exponerse a otras posibilidades existenciales. Y esto ya tal vez nos confronta con la manera en que puede cruzarse la dimensión ética, como reflexión acerca de cómo vivir la propia vida desde el reconocimiento de que estamos arrojados a un mundo compartido con otros, en condiciones históricas devenidas, con la dimensión política, como reflexión y dimensión de experiencia a la que le atañen las fronteras que siempre están en juego cuando se establece un espacio común en el que se produce el encuentro y desencuentro, la aparición y desaparición de unos y otros.

2. Repensar la política desde la re-significación de lo común

[...] Ciudadanos somos, corazón de tierra
de tierra mojada en materas, terrazas,
y lotes templados al sol.
Nuestra pesca es ancha al leer la biblia,
con clave de vida, de tierra y trabajo, de comunidad.

Este es un fragmento de un himno de las *Casitas* que hace resonar muy bien la apuesta que se juega en la experiencia de las huertas urbanas como una de las más significativas ramificaciones en las que las palabras del texto bíblico se han abierto a su propia transformación para devenir algo distinto a ellas mismas. Consideramos que es una apuesta muy significativa porque en ella se deja ver también la manera en que la lectura práctica de la Biblia que acontece en las *Casitas* posibilita una re-significación (término en el que de hecho insisten algunos de los testimonios) de la manera en que se comprende y experimenta lo político. Por eso, aunque esta resignificación también se moviliza en todas las otras ramificaciones que el proceso de *Casitas* ha impulsado (grupo de nuevas masculinidades, grupo de danza contemporánea, prácticas de autocuidado), nos detendremos en particular en la experiencia de las huertas urbanas.

El proyecto de las huertas urbanas, según nos lo comentaron en nuestros encuentros, surgió hace cerca de diez años, cuando los partícipes en el proceso de las *Casitas bíblicas* se fueron dando cuenta, de manera explícita, pero también en experiencias azarosas y circunstanciales, que la palabra bíblica también podía exigir una toma de conciencia ecológica⁸, que requeriría de ciertos cambios en la forma de vida. Con esto se constató que la palabra bíblica podía traducirse en prácticas que implicaran una

relación de mayor cuidado con la naturaleza, con el ambiente, con el cuerpo, y en general con el mundo social, desde una comprensión amplia de la ecología que, en palabras de Moisés, implica “pensar en todo lo que produce vida, en cuestionar también los monopolios que crean muerte y de no estar de acuerdo con ellos”.

Ahora bien, algo que resulta notable en la primera estrofa citada es la manera en que en ella se reinterpreta la idea de ciudadanía, entendida ésta no como la asignación a una determinada pertenencia identificable (legal, étnica o nacional), sino como el empoderamiento que resulta de leer la Biblia “en clave de vida, de tierra y trabajo, de comunidad”; es decir, en clave de una comunidad entendida como participación de unos bienes comunes (vida, tierra, agua, el aire, conocimiento, trabajo), y en particular de una tierra que es común, que acomuna porque somos “ya corazón de tierra, de tierra mojada en materas, terrazas, y lotes templados al sol”. Somos (como se ponía de manifiesto también en el testimonio de Cecilia con el que cerramos el apartado anterior), una vida inescindible entre lo orgánico y lo espiritual, una vida vulnerable, arrojada a un entorno de relaciones donde lo natural (la tierra) no puede separarse de lo construido (materas, terrazas en las que se cultiva), donde lo meramente dado no puede separarse del artificio, lo ambiental de lo social, ni la vida entonces de la forma en que es cultivada. De este modo, la vida misma se piensa como una continua construcción en común, que exige una relación de solidaridad entre unos y otros, atravesada por el cuidado de los bienes que son a la vez propiedad de todos y de nadie.⁹

En nuestra ciudad agricultamos
otros proyectos también forjamos
la biblia con todo la relacionamos
construimos vida con nuestros hermanos.

El verbo “agricultar” que aparece en el verso citado de este cántico compuesto por los participantes de las *Casitas*, tiene entonces un sentido más amplio que el de ejercer el arte de la labranza o el del cultivo de la tierra. Más bien, resonando con lo dicho arriba, este término se refiere a lo que doña María, en cuya casa nos reunimos a conversar sobre las huertas urbanas después de disfrutar de un sancocho comunitario, llamó “agro-cultura”. Doña María define el trabajo que se hace en las huertas urbanas en términos del trabajo de “una comunidad de aspiraciones”, unida por el impulso de “seguir aprendiendo muchas cosas sobre la agricultura y la agro-cultura”, es decir, una cultura que supone una cierta relación con el cultivo y cuidado de la tierra, una cultura que se vive y se altera desde este cuidado, y un cuidado que altera entonces también la relación con la cultura.

Se trata entonces del compromiso de repensar prácticas culturales que son prácticas cotidianas de alimentación y de reunión entorno a los alimentos, vinculadas con lo que supone una alimentación sana, pero también prácticas sociales colectivas que relacionan esta alimentación sana con la idea de “un bien vivir”, que exige formas de producción otras, economías alternativas, otros regímenes de intercambio y de relación entre unos y otros (también entre el campo y la ciudad), que no estén dominados por la productividad a toda costa, la privatización de los bienes comunes, prácticas meramente extractivistas

o de explotación de los recursos naturales, o la continua gestión de los hoy usualmente llamados “recursos humanos”.

La experiencia de las huertas urbanas moviliza así una comprensión de lo político que, en palabras de una de las más activas participantes en las huertas, Sonia, se entiende “no desde el sentido de las leyes, como conocemos normalmente la política, sino [desde] el sentido de ser ciudadano y transformar el entorno que tenemos”. Como aparecía hace un momento, aquí está en juego entonces una comprensión de lo político que acentúa la acción de quienes pueden otorgarse capacidades para transformar aspectos de su entorno que los afectan directamente, de quienes pueden devenir ciudadanos, en el sentido de partícipes directos de su mundo, aunque el entramado social establecido los pueda incluso invisibilizar y marginalizar a la categoría de meros sujetos de derechos, o sujetos de necesidades, que no pueden tener ninguna incidencia sobre su forma de vida. Por eso Sonia enfatiza que esta otra ciudadanía, esta otra comprensión del sujeto político

implica también que afectemos desde ese punto de vista y generemos la conciencia para que podamos transformar los entornos en los que vivimos ¿sí? Necesitamos ser más conscientes de ese sentido político y ciudadano, de que nuestra... nuestro solo hecho de hacer las cosas transforma el contexto y de que podemos ser también como esas semillas que permitan transformar unos sembradijos más significativos que es lo que pretendemos abordar [...].

Y esta transformación de las prácticas puede darse desde lo más pequeño, o desde prácticas cotidianas que podrían incluso parecer banales o, en principio, no tan significativas; por ejemplo, de nuevo en palabras de Sonia,

el que nos permitamos reunirnos en torno a la comida, ¡qué bonito la celebración en torno a eso! Oiga, qué chévere porque todos podemos compartir y eso normalmente no se da cuando uno no tiene tiempo. Y normalmente nunca tenemos tiempo porque mantenemos haciendo un monotonón de cosas. Entonces ¿qué implica? ¿qué implica el que podamos tener esa conciencia? Oiga ¿qué es lo que verdaderamente importa? ¿y qué son las cosas urgentes que yo a toda hago pero que no tienen importancia? Entonces cómo también nos permitimos transformar nuestros entornos, cómo desde la perspectiva que yo tengo en mi conciencia me permito tocar la vida de los otros. Entonces qué implica que yo genere un buen vivir para mi contexto.... Entonces es transformar la ciudad desde... desde lo pequeño.

Desde lo más pequeño, tocar las propias vidas y las vidas de otros; repensar entonces las formas de vida. Porque lo que nos indica Sonia en sus palabras es que en ese nivel cotidiano, de las prácticas del día a día, ya se ve cómo la vida funciona desde cierto ritmos, tiempos, hábitos, espacios que se le imponen al cuerpo, y que de alterarse pueden ir transformando todo un entorno, toda una constelación de sentido, todo un entramado social. Por eso las transformaciones que pueden darse en este nivel, que desde ciertas reflexiones contemporáneas podría llamarse “micropolítico”, pueden incidir en la manera como se piensa el espacio común, sus fronteras, criterios de inclusión y exclusión, y la forma misma en que se asume lo común, no como un espacio dado, sino como uno que también se contruye en procesos y en formas de resignificación.

Esto es algo sobre lo que insisten varios de los testimonios que recogimos sobre el trabajo en las huertas, particularmente el de Andrés, a saber, la idea de que lo político que está implicado en este proceso, tiene que ver sobre todo con una resignificación crítica, es decir, atenta a su localización histórica, a cómo pensamos en ella lo común: las palabras que nos acomunan, los bienes que nos son comunes, las prácticas económicas que queremos fomentar, las formas de acción que se requieren entre unos y otros, lo que significa ser campesino o habitante de la ciudad, o en fin, resignificar los lugares y los tiempos en los que se mueve la vida. Y esto supone varias cosas: en primer lugar, que la creación del mundo no es sólo obra de Dios, sino que “nosotros también hacemos parte de esa co-creación, intervenimos en esa co-creación y tenemos algún tipo de resignificación de los espacios”¹⁰; la comprensión de que la palabra de Dios está escrita para ser apropiada en la vida, para ser interpretada desde una lectura práctica (desde el ir y venir entre el texto y la vida que hemos enfatizado), y expuesta por eso a su resignificación crítica, y con ello también a la problematización de ciertas interpretaciones fijadas y canonizadas de ella¹¹. En ese sentido, en palabras de Andrés, la política es

...como una apropiación de, de, de... símbolos, ahí viene también la conexión, somos una sociedad cargada en símbolos a partir del catolicismo, todo son símbolos; pero, al incorporar símbolos nuevos, símbolos que nos dicen más, que tienen más contenido, pues nos adherimos a esos símbolos que tienen más contenido. Vemos en algunos templos, una vez en un templo militar, de las fuerzas armadas, la fuerza aérea, estaba Cristo en el templo, a un lado estaba el águila de, de la fuerza aérea, y al otro lado otra águila de... entonces estaba Jesús en medio de los dos poderes de las dos águilas que representan a quienes mataron a Jesús y nadie en esa iglesia, nadie se daba cuenta del simbolismo tan cargado que había; ósea, como que el Crucificado fue en verdad vencido por el imperio, y eso ha estado así. Pero yo cuando quito esos símbolos que son de muerte [...] eso para mí no es palabra de Dios, hay que re-significarlo ¿dónde está la palabra de Dios? La palabra de Dios está cuando... Ruth y su suegra se juntan para hacer un proyecto femenino en torno a la reivindicación de sus derechos como mujeres; y es la novela más invisibilizada en la biblia, el texto de Ruth [...].

Este pasaje es muy dicente porque muestra la manera como la política se piensa justamente como una actividad de resignificación simbólica que tiene ver con la forma en que los actores pueden, desde la resignificación de sus espacios y sus tiempos, re-interpretar las palabras que les dan sentido, su trabajo, su historia, sus cuerpos, así como las fronteras que los visibilizan e invisibilizan como parte y no parte de un espacio común.

Esto es significativo porque, de hecho, tiene que ver también con la manera misma como se piensa y se da la potencia política de las *Casitas bíblicas*, como un espacio que precisamente permite un trabajo de resignificación de la escritura, y uno que empodera, que permite afirmar para sí una multiplicidad de capacidades y, sobre todo, leer críticamente el propio entorno. Esto nos resultó muy vívido en la manera en que por ejemplo los participantes de las huertas se relacionan con los “ay” de la biblia¹², reinterpretándolos desde unos “ay” que muestran su posición crítica frente a un reparto desigual del mundo y de sus bienes comunes; con respecto a una forma de hacer justi-

cia económica y política tremendamente injustas, que produce constantemente, para sostenerse, incapacidad, precarización, abandono, empobrecimiento, destrucción:

En la biblia nos enseñaron ... las bienaventuranzas, pero también está la otra parte allí en la biblia que son ¡ay!, ¡ay de quienes no permiten que lleguen nuestros alimentos a la casa! Entonces... “¡ay de quien por medio de acciones violentas y mediante la mentira han despojado de sus tierras a los labradores del campo!; ¡ay de ustedes, porque les han quitado a los humildes la tierra, su derecho al pan y al trabajo, para convertir las parcelas de pancoger, en grandes extensiones dedicadas a los pastos de engorde, a los monocultivos con fines industriales, cuando no hay, cuando no a los cultivos ilícitos; cosas que no sacian el hambre de la gente, sino la voracidad de quienes quieren acumular grandes riquezas! [...] ¡Ay de quienes cambian los recursos... los cursos de los ríos y las quebradas para regar los cultivos y los pastos de sus grandes haciendas, o para crear represas artificiales, ocasionando así el desequilibrio de los nichos naturales y la muerte de enormes cantidades de peces que sirven de alimento a las poblaciones riverieñas! [...] ¡Ay de los que hacen leyes que prohíben que nuestras semillas sean libres y nuestras, que estén en nuestras manos, y en cambio prevalecen o... benefician a las grandes multinacionales de las semillas transgénicas para hacerlas... su monopolio!.

Pero esos “ay” no son meros lamentos, o exclamaciones resignacionistas frente a la miseria y podredumbre del mundo. Son más bien un llamado, un grito que tal vez recoge lo que, en términos de la reciente encíclica del papa Francisco (2015), “es un gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo”. Un gemido que exige la transformación radical de un modelo económico-político que no sólo es destructivo con el ambiente sino que requiere de la intensificación de formas terriblemente desiguales de distribución y de unos ritmos de vida que bloquean también la multiplicación y alteración del mundo, pues impiden el desarrollo de otros modelos económicos y formas de vida, y a la vez conducen a una homogeneización de los anhelos y deseos en prácticas de conducción globalizadas.

Unos “ay” entonces que confrontan una comprensión de la vida y de la justicia que se encuentra implícita en ciertas dinámicas prevalecientes en el orden social; unas dinámicas efectuadas por formas de producción y distribución de la riqueza, pero también por formas de producción y distribución del sentido y de los marcos de comprensión que orientan prácticas gubernamentales, formas de conducta económica, así como actitudes cotidianas de relacionarse consigo y con los otros; dinámicas que funcionan con efectos materiales en los cuerpos de la gente y sus formas de relación consigo y con los otros. Estos “ay” confrontan esas comprensiones de la vida y de la justicia, de lo correcto y lo incorrecto, de lo legal y lo ilegal en nombre de una vida y de una justicia otra que se intentan precisamente imaginar, co-crear y ya empezar a desplegar en el proceso de experimentación ético-política que son precisamente las *Casitas bíblicas*, y los espacios y formas de relación y de encuentro, diversos e inventivos, en los que este proceso ha devenido. En un devenir que va desde el texto bíblico a la vida, y de vuelta de la vida al texto, con una potencia transformadora que los afecta y los altera a ambos.

Conclusión

A lo largo de este texto hemos tratado de seguir los rastros y trazados de este movimiento entre el texto y la vida, en los testimonios provenientes de algunos participantes en el proceso de las *Casitas bíblicas*, con quienes tuvimos la grata oportunidad de conversar, y cuya historia ha afectado la vida de muchas personas. Hemos tratado de seguir algunos de los trazados, de las curvaturas, y de las inflexiones de este movimiento a través de estos testimonios. Y lo hemos hecho también en diálogo con algunas perspectivas en la reflexión filosófica contemporánea que nos han ayudado a pensar algunas de las implicaciones éticas y políticas de este proceso. En este intervalo o, de nuevo, en este ir y venir entre el texto y la vida, ahora entre el texto de unas reflexiones filosóficas y la vida de una comunidad interpelada de una manera muy particular por el texto bíblico, hemos enfatizado la exigencia que una experiencia como ésta nos plantea para pensar el problema ético y el problema político en su mutua imbricación, de otro modo a como estamos habituados a hacerlo. Primero, teniendo en consideración cómo las transformaciones éticas y políticas en las vidas de las personas que han participado y aún participan hoy en esta experiencia, tienen que ver con una potencia transformadora de ciertas prácticas del lenguaje en la vida, y de la vida en el lenguaje, en su modo de producir sentido entre unos y otros. Segundo, teniendo en consideración el carácter liberador, emancipador, y dignificante de estas prácticas de lectura comunitaria de la biblia, y cómo ello nos lleva a repensar la relación entre la actitud crítica y la religiosidad más allá de un cierto paradigma dominante de la “modernidad” (aquel que asume el secularismo como principio normativo que ha de dictar una separación entre la esfera de lo político, y las prácticas religiosas). Tercero, enfatizando cómo el problema ético que se intensifica en estas prácticas cotidianas nos exige re-pensar la experiencia ética, problematizando también ciertas perspectivas normativas de lo legal, de lo moral, de la conciencia, de la razón y de la responsabilidad, a partir de las cuales se nos sigue planteando la cuestión ética en el marco de los sistemas jurídico-políticos y económicos imperantes en nuestra sociedad. Una cierta intensificación del problema ético que nos convoca a atender a otros registros de la experiencia cotidiana: la temporalidad, la alteridad, la memoria, las desestabilizaciones de la frontera entre lo humano y lo no humano, entre lo material y lo espiritual, entre los cuerpos, las palabras y los afectos; entre el pensamiento y la acción. Y, finalmente, atendiendo a cómo esta experiencia de las *Casitas bíblicas* está muy estrechamente vinculada a una reconfiguración y construcción de lo común, a partir de una reflexión sobre los huerteros urbanos, quienes han consolidado unas prácticas de cultivo de la tierra muy reflexivas, que apuntan a otra forma de relacionamiento con la naturaleza, y a unas prácticas de soberanía alimentaria que confrontan aspectos constitutivos del sistema económico imperante y sus prácticas de producción y de consumo.

Así, en todos estos niveles de nuestra reflexión, se ha hecho patente un vínculo indisoluble entre lo ético y lo político que exige desestabilizar y problematizar la frontera entre lo privado y lo público, o entre lo íntimo y lo común (una frontera constitutiva del trazado de lo político

según la concepción liberal del Estado, que se ha vuelto también dominante desde hace ya mucho tiempo en nuestro país, en los discursos gubernamentales, mediáticos y académicos). Y se ha hecho patente también que en estas prácticas cotidianas y anónimas, pero con una notable potencia de afectar las vidas de la gente, de dejar huellas y de abrir caminos, y de experimentar de maneras creativas en el campo de la responsabilidad ética y política, se hace también la historia de los pueblos.

Bibliografía

- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Public World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Das, Veena. 2012. "Ordinary Ethics". *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Blackwell: 133-149.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, Territorio y Población: Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Francisco. 2015. *Laudato Si. Encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana. Consultado Junio 22, 2016, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/apa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf
- Levine, Daniel H., ed. 1986. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Levine, Daniel H. 1992. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Levine, Daniel H. 2012. *Politics, Religion and Society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Rancière, Jacques. 1987. *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard. (Hay traducción al español en las editoriales Laertes y libros del Zorzal).
- Taylor, Charles. 2011. "Por qué se necesita una redefinición radical del secularismo". *El poder de la religión en la esfera pública (Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West)*. Madrid: Editorial Trotta.

Notas

¹ Una primera versión de este texto, titulada "La experiencia de Casitas bíblicas: efectos ético-políticos del ir y venir entre el texto y la vida", fue publicada en: *Hacia la ciudad de la misericordia: rutas de pastoral urbana*. Alberto Camargo (comp.), Diócesis Urbana de Engativá/Bogotá - Centro de Estudios Pastorales Urbanos, 2015. Ello, en un esfuerzo de colaboración con la militancia política de un catolicismo popular de izquierda que, aunque minoritario, sigue movilizándose no solamente en el espacio eclesial, sino también en el espacio socio-político de nuestro país.

² Y como aparecerá aquí y allá en este ensayo, esto tiene ciertamente implicaciones para la manera como se resignifican y problematizan pasajes bíblicos (en algunos casos reconocidos como patriarcales, sexistas o heteronormativos), contra-restándolos con otros que permiten acoger la dignidad de toda vida.

³ Queremos agradecer especialmente a Milena Patiño por su cuidadosa y entusiasta ayuda en la transcripción de estas grabaciones.

⁴ Por esto no buscamos proponer un estudio (sociológico) sobre este proceso que buscare medir, por ejemplo, los niveles y modos de participación en ciertas prácticas religiosas de un segmento poblacional determinado con características demográficas, sociales y económicas específicas, para dar cuenta de la racionalidad de sus prácticas y de cómo, por ejemplo, al estilo de una indagación de corte weberiano, esta racionalidad de ciertas prácticas religiosas incide en los modos de conducta económica. Tampoco proponemos un estudio de corte histórico que situara la emergencia y el desarrollo de este proceso en el marco de los complejos y diversos factores de la historia de la Iglesia Católica en Colombia y en Latinoamérica, con sus conflictos y tensiones internas entre diversos modos de pensar y entender su misión pastoral, y cómo esta historia se relaciona con otros fenómenos en el nivel de la política de organización popular, o incluso de la política partidista electoral y los avatares de la correlación de fuerzas en las luchas por el poder Estatal, del tipo de los que ha desarrollado José Casanova para el caso del Brasil (cf. Casanova 1994), o Daniel H. Levine para los casos de Colombia, Venezuela y Nicaragua (cf. Levine 1986, 1992, 2012). Si este fuera el caso se atendería particularmente a los efectos de la teología de la liberación en las prácticas pastorales y sus implicaciones al nivel de las formas de organización

en los sectores populares y su relación con diversos escenarios de conflicto político en Latinoamérica. Nuestra perspectiva de reflexión en torno a la experiencia de las *Casitas bíblicas* podría entrar en un provechoso diálogo con estos enfoques de la sociología de la religión, o de la historia de la Iglesia Católica en Latinoamérica, pero aquí no se trata de esto.

⁵ Particularmente de la experiencia de las Huertas urbanas, de la que hablaremos más adelante.

⁶ En este sentido afirma por ejemplo José: "Pero este proceso ha servido para cambiar hogares. Yo era uno de los tipos más machistas que había que, yo participaba y mi señora no participaba; mis hijos se pegaban a la pata pero porque querían ir [...]".

⁷ La expresión ha sido usada recientemente en los estudios sociales por la antropóloga india Veena Das (cf. 2012, 133-149).

⁸ Particularmente, según Moisés, uno de los principales animadores de las huertas urbanas, atendiendo el llamado de una serie de versículos, como los de "Isaías 55: 10-11, que tienen que ver con ecología: «así como cae la lluvia y empapa la tierra, la hace germinar y produce la semilla para sembrar y el pan para comer, así es la palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía sin haber dado fruto»".

⁹ Aunque la idea de fraternidad cristiana no coincide necesariamente con la idea de solidaridad, es así como parece interpretarse en la experiencia de las *Casitas*.

¹⁰ Y continúa Andrés, "eso, el solo hecho de resignificar que por no tener una parcela en donde sembrar, no podemos tener tierra y no sabemos qué es ser campesino, qué es quemarse el lomo por cultivar, por arar la tierra, no justifica necesariamente que no sea sembrador, que no se pueda, que no sea co-creador. Ir resignificando cada vez más, cada una de las partes que voy haciendo, incluso al punto de llegar eso parte de mi espiritualidad, tiene un nuevo sentido, tiene sentido de construir comunidad a partir de la huerta [...]".

¹¹ Por ejemplo, "una resignificación es creer que José en el Antiguo Testamento era el chacho, era el duro, pero él fue el que propuso una... para las, para el sueño del emperador, del, del faraón, de las, de los, de las tres vacas gordas y las tres vacas flacas y de los trigales secos y los trigales... robustos, pues él fue el que propuso colocar en uno, en unas bodegas, todo el trigo y pasar al faraón todo el ganado de la gente, de la gente pobre, de las parcelas... y lo ven como un chacho. ¡No! ¡Hay que resignificar! Porque... yo dudo que eso sea palabra de Dios, ¿que sea un Dios acumulador? No, para mí eso no es Dios ¿Que sea un Dios que le quita su vaquita pa ponérsela al faraón? Ahí no está Dios. Pero yo puedo resignificar diciendo que Dios está en mi pequeña parcela porque pone lo necesario para mí y lo suficiente para mi comunidad. Y ahí está Dios. Entonces ya estoy haciendo una resignificación de lo bíblico, de la lectura bíblica que tiene que ver con lo práctico, con la lectura práctica en mi vida".

¹² Por ejemplo, "Mateo 18:7 ¡Ay del mundo por sus piedras de tropiezo! Porque es inevitable que vengan piedras de tropiezo; pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el tropiezo!"