



Unidad en la diversidad:

desafíos y motivos de esperanza
para la comunión



Revista RECifIT

e-ISSN 3073 - 1054

DOI.: <https://doi.org/10.26807/recifit>

Fundada en septiembre 2023

Periodicidad semestral

V 2- No. 3, 96 págs.

Enero - Junio 2025

Quito- Ecuador

Editores Temáticos

Dr. Carlos Álvarez, S.J. (Facultades Jesuitas de París y Pontificia Universidad Católica de Chile)

Doctorado en Teología por el Centre Sèvres – Facultades Jesuitas de París y Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es profesor de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile e investigador en el ITER-Universidad Alberto Hurtado. Sus líneas de interés son la Teología Fundamental, la Historia intelectual y cultural de la Compañía de Jesús en Francia y en Chile siglo XX, el pensamiento de Michel de Certeau, el pensamiento teológico de Henri de Lubac, el diálogo entre Teología sistemática y la Espiritualidad Ignaciana.

Dr. Juan Camilo Molina (Universidad de Salamanca)

Doctorado en Ciencias Sociales y Economía aplicada por la Universidad de Salamanca. Ex becario Fulbright, Programa H. Humphrey en Asuntos Públicos, Universidad de Minnesota. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Comité Editorial

Dr. Carlos Ignacio Man Ging Villanueva, SJ (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

Doctor en Biología Humana por la Universidad Ludwig-Maximilians de Munich, Profesor de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. E-mail: cimanging@puce.edu.ec. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2033-238X>

Comité Científico

Prof. Dra. Sandra Arenas

Doctora (Ph.D.) en Teología Sistemática por la Facultad de Teología y Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Decana de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, Chile.

Prof. Dr. Fernando Soler

Doctor (Ph.D.) por la Pontificia Universidad Católica de Chile: Santiago. Magister en teología patristica. Director de Investigación, Publicaciones y Biblioteca en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Prof. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Brasil) Dr. Peter Casarella (Duke University School USA) Coordinadora

Revisión y corrección de estilo:

Dra. Elsa Carolina Larco

Profesora titular de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico Teológicas. Doctora en Historia, Magíster en Estudios latinoamericanos y Licenciada en Sociología y Ciencias Políticas.

Coordinadora Edición. **Lic. Anahí Valentina Hinojosa**

Coordinador comité técnico: **Marco Cabascango**

Soporte técnico y Diagramación:



Acceso en línea: <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/index>

La responsabilidad de los artículos aquí publicados compete a los autores mismos. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador®

Unidad de colaboración en la diversidad de posiciones. Una aproximación clínica a las paradojas en la relación entre drogas y prisiones



Collaborative Unity in the Diversity of Positions
A clinical approach to the paradoxes in the relationship between drugs and prisons

Emilio Salao Sterckx

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Université Catholique de Louvain

E-mail: eqsalao@puce.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0062-270X>

Verónicas Egas Reyes

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Université Catholique de Louvain

E-mail: megas776@puce.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5361-8213>

Jean-Luc Brackelaire

Université Catholique de Louvain

E-mail: jean-luc.brackelaire@uclouvain.be

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0634-7411>

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.43>

Fecha de envío: 11/06/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palabras clave: Sistema penitenciario; drogas; abstinencia; psicoanálisis institucional; paradoja, dispositivos clínicos.

Keywords: Penitentiary system; drugs; abstinence; institutional psychoanalysis; paradox, clinical intervention settings.

Como citar:

Salao, E., Egas Reyes, V., & Brackelaire, J.-L. (2025). Unidad de colaboración en la diversidad de posiciones: Una aproximación clínica a las paradojas en la relación entre drogas y prisiones. Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, 2(3), 3–16. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/43>



Resumen

El presente artículo aborda las paradojas entre prisiones y drogas desde una perspectiva clínica de orientación psicoanalítica e institucional, a partir del fenómeno de la muerte por abstinencia de privados de libertad en prisiones ecuatorianas. Se plantea que la coexistencia entre la prohibición y la tolerancia de los usos de drogas en prisiones implica una contradicción estructural, un espejo de las tensiones culturales y sociales. Esta paradoja se analiza como un síntoma del sistema y una oportunidad clínica.

La metodología empleada es cualitativa, de tipo investigación-acción, desarrollada por un equipo de psicólogos clínicos. Se implementaron dispositivos clínicos grupales con personas privadas de libertad (PPL) y personal penitenciario, como una apuesta por los espacios humanizantes en ambientes de desubjetivación; y luego la información se organizó a través de seminarios de análisis y una sistematización de aprendizajes. Los hallazgos indican que la militarización de las cárceles y el abordaje difuso del uso de drogas en prisiones hacen del abandono institucional una forma de violencia. Las drogas en prisión cumplen funciones reguladoras del malestar, volviéndose una forma paradójica de gestión institucional.

Se concluye que es necesario desplazar la mirada del delito hacia el sujeto, reconociendo que la muerte por abstinencia no es un accidente, sino el efecto predecible de una estructura institucional que niega el derecho a la salud mental. A partir de un enfoque clínico y psicoanalítico, se propone considerar la paradoja no solo como contradicción, sino como vía de acceso para intervenir críticamente el sistema penal y generar prácticas que restituyan el lazo social.

Abstract

This article explores the paradoxes surrounding prisons and drug use from a clinical perspective grounded in psychoanalytic and institutional frameworks, taking as its point of departure the phenomenon of death by withdrawal among incarcerated individuals in Ecuadorian prisons. It argues that the coexistence of prohibition and tolerance regarding drug use within prisons reflects a structural contradiction—a mirror of broader cultural and social tensions. This paradox is analyzed not merely as dysfunction but as a systemic symptom and a clinical opportunity.

The methodology employed is qualitative, based on action-research conducted by a team of clinical psychologists. Group-based clinical interventions were implemented with both incarcerated individuals and prison staff, aiming to create humanizing spaces within environments marked by desubjectivation. The information gathered was then processed through analytic seminars and a systematic review of key learnings. Findings indicate that the militarization of prisons, coupled with an ambiguous approach to drug use, turns institutional neglect into a form of violence. Drugs in prison serve as regulatory mechanisms for psychic distress, thereby becoming a paradoxical tool of institutional management.

The article concludes by advocating for a shift in focus—from the crime to the subject—

arguing that death by withdrawal is not accidental but rather a predictable consequence of an institutional structure that denies the right to mental health. Drawing from clinical and psychoanalytic insights, the article proposes treating paradox not only as contradiction but as a gateway to critical intervention within the penal system, enabling the emergence of practices that restore social bonds.

Me pregunto hasta qué punto el silencio absoluto, el aislamiento completo, total, infligido a un hombre joven, encerrado en una celda, puede provocar, antes de convertirse en locura, una verdadera vida imaginativa. Tan intensa, tan viva, que el hombre, literalmente, se desdobra. Echa a volar y, en verdad, vagabundea donde le viene en gana. Su casa, su padre, su madre, su familia, su infancia, las diferentes etapas de su vida. Además, y, sobre todo, los castillos en el aire que su fecundo cerebro inventa, que él inventa con una imaginación tan increíblemente viva que, en ese formidable desdoblamiento, llega a creer que está viviendo todo lo que está soñando. (Charrière, 1969)

El lugar de las drogas en las prisiones

El principio de la unidad en la diversidad alcanza su resonancia en el entramado paradójico de las prisiones contemporáneas, donde coexisten prohibiciones formales y tolerancias subvertidas hacia el uso de drogas. Este artículo explora cómo dicha contradicción revela una problemática estructural del sistema penitenciario ecuatoriano, y a su vez una oportunidad clínica para intervenir. Desde una perspectiva psicoanalítica, se propone leer las paradojas como expresiones del sufrimiento compartido y silencioso que, al ser nombrado, puede abrir vías de transformación. La diversidad de actores y lo heterogéneo de sus efectos exige enfoques integradores y de rehumanización. En esta tensión entre castigo y cuidado, se plantea una ética por la re subjetivación. La paradoja es un lugar posible para pensar la unidad en medio de una lógica que anula la diferencia.

Durante los últimos tres años, un equipo conformado por investigadores, docentes, estudiantes y egresados de la carrera de Psicología Clínica ha desarrollado un proyecto de investigación-acción en el marco del Instituto de Salud Pública de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (ISP), titulado *Fortalecimiento de la Salud Integral en el Sistema Penitenciario del Ecuador*. Esta iniciativa se inscribe en una investigación doctoral más amplia, realizada en la Université Catholique de Louvain, que explora la relación entre los desastres y las redefiniciones contemporáneas de lo ambiental. En este contexto particular, el proyecto busca desarrollar metodologías, desde la psicología clínica, orientadas a la rehabilitación social en el sistema de justicia ecuatoriano, a través de un abordaje integrador que convoque tanto a las personas privadas de libertad¹ (PPL) como a los trabajadores penitenciarios.

Se han implementado dispositivos clínicos grupales denominados Espacio Grupal para PPL en régimen cerrado y abierto, así como el dispositivo Cuidado al Cuidador, destinado a profesionales

¹ A partir de este apartado se utilizará las siglas PPL en referencia a las personas privadas de libertad con fines de una lectura más dinámica

responsables de los ejes de rehabilitación social.

El objetivo principal está dividido en dos aspectos. El primero, contribuir al análisis de los procesos que ponen en peligro la salud mental dentro del sistema penitenciario y al acceso efectivo al derecho a la salud mental, tanto para la población confinada como para sus operadores. En el segundo aspecto, se trata de generar un pilotaje extensivo de propuestas clínicas que puedan ser consideradas por el Estado ecuatoriano para fortalecer el componente psicológico de la rehabilitación social. Los resultados presentados en este artículo corresponden a un segmento parcial de un proceso en desarrollo.

En este marco, la presente contribución toma como punto de partida el fenómeno de la muerte por abstinencia de consumo de drogas al interior de las prisiones, entendiéndolo no solo como un hecho trágico, sino como un síntoma que revela una dinámica histórica estructural del sistema carcelario. A partir de esta señal, se busca arribar a las paradojas que emergen en la compleja relación entre las prisiones y el consumo de sustancias. Como señala Kierkegaard, las paradojas constituyen “la pasión del pensamiento” (2016); expresan tensiones entre lo finito y lo infinito, entre la necesidad y la libertad, entre lo temporal y lo eterno. En esta línea, se busca construir una posición constructiva donde los elementos en contradicción no se anulen, sino que se complementen desde una perspectiva dialéctica, abordando al conflicto como una oportunidad para identificar y tratar problemas.

Prisiones y seguridad: contexto ecuatoriano

A partir del 2021, en el Ecuador se acentúa una crisis de seguridad generalizada la cual se desencadena desde las prisiones (Centro de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos, 2021) y se extiende a lo largo del territorio nacional. Una forma de delimitar el cambio de percepción sobre la seguridad en ese momento fue observar las miradas externas de los medios y las intervenciones internas estatales que surgieron al mismo tiempo.

Por una parte, los medios de comunicación evocan de forma muy ilustrativa esa evolución. En el plano internacional, *The Economist* describe al Ecuador como el nuevo narco-Estado en el escenario global, donde el aparato estatal es ‘secuestrado por la mafia’ (Clapp, 2024). Su autor sitúa a las prisiones como un núcleo que absorbe a las instituciones y la sociedad bajo el poder del narcotráfico. En otros diarios como *The New Yorker*, en cambio, se exaltan los esfuerzos de los gobernantes para contrarrestar su efecto, pero también se cuestiona su éxito aparente o su fracaso, siendo una de sus medidas más radicales la militarización de las prisiones, desde 2024 (Anderson, 2024). Al mismo tiempo a nivel interno, la militarización de las prisiones provocó una serie de fenómenos, como la muerte de 76 privados de libertad durante la administración militar de las prisiones (Comité Permanente de Derechos Humanos, 2024), de los cuáles quedan anonimizadas las víctimas, pero también la causa de sus muertes. De acuerdo con los testimonios de los trabajadores de prisiones, al menos 19 PPL habrían fallecido por abstinencia del consumo de drogas y al menos 51 por inanición. Se presume que 6 fallecieron por ejecuciones extrajudiciales.

Entonces, ¿desde dónde trabajar la violencia en las prisiones para evitar las acciones reactivas

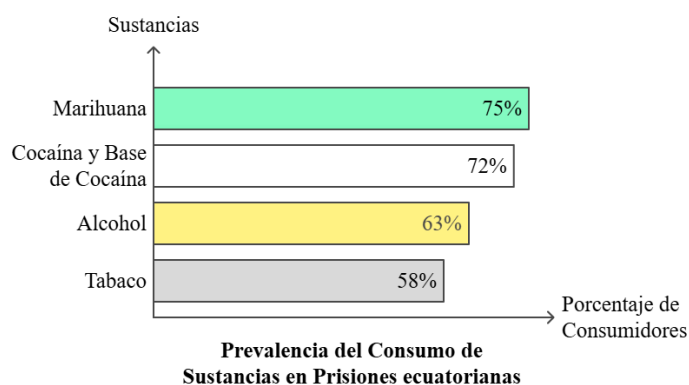
o inmediatistas? ¿qué elementos tomar en cuenta al pensar la muerte por abstinencia en las prisiones? En el plano del derecho a la salud, la muerte por abstinencia es una forma de violencia que devela la privación de derecho a vivir en condiciones saludables, el derecho al acceso a servicios de salud, el derecho a saber la causa de muerte y finalmente el de situar en la ilegalidad a miles de personas consumidoras en las prisiones.

El abordaje clínico de las prisiones trata de contrarrestar lo seductor de las percepciones mediatizadas y sostener el plano del derecho como un reconocimiento del sujeto. Desde el inicio de este trabajo, se consideró necesario distinguir esa violencia visual de una violencia anclada a la “normalidad de las cosas” (Tapia Tapia & Salao Sterckx, 2023). En este sentido, se exploró los aspectos sistémicos de las prisiones, donde la particularidad de las prisiones militarizadas devela lo común de todo sistema penitenciario: todas las prisiones tienen una relación con las drogas.

La muerte por abstinencia evidencia el uso extendido de sustancias en los pabellones, abarcando desde consumos esporádicos y habituales hasta formas de dependencia, así como su circulación como estrategia de subsistencia. La militarización, dirigida por el gobierno nacional como una medida de control disciplinario orientada a eliminar las drogas ilegales, no consideró los efectos de dicha supresión en las dinámicas internas de las comunidades penitenciarias. La ausencia de drogas en estos contextos revela su papel estructural dentro del sistema carcelario. Por ello, analizar fenómenos locales como la militarización permite identificar aspectos constitutivos de una realidad que, aunque situada, tiene implicaciones globales. Como expresó un PPL de una prisión regional: “no hay prisión sin drogas”.

Algunos datos sobre el uso de drogas en prisiones ecuatorianas

Las drogas más usadas en las prisiones ecuatorianas son la marihuana, cocaína (en sus distintas formas), y tranquilizantes o medicamentos psicotrópicos como las benzodiacepinas. En el caso del uso de marihuana, pasta base y clorhidrato de cocaína son las sustancias más asociadas con procesos judiciales y encarcelamiento, según análisis de años de sentencia y cantidad de droga decomisada (Centro de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos, 2021) El estudio de Jorge Rosero (2020, pág. 6) identifica cifras importantes sobre el consumo de drogas en prisiones ecuatorianas:



De forma complementaria a estos datos existe un correlato que también debe considerarse: la ausencia de drogas y medicamentos para pacientes privados de libertad con alguna condición

de salud, incluida el diagnóstico y tratamiento psiquiátrico. De acuerdo con el Comité permanente de Derechos Humanos de Guayaquil (CDH), existe una negación sistemática de medicación y atención médica. En el contexto de la militarización, al menos 188 denuncias recogidas por el CDH incluyen casos de privación de medicación, sobre todo en el Centro de Privación de Libertad Guayas N°1 (Comité Permanente de Derechos Humanos, 2024). Algunos testimonios refieren que los medicamentos psiquiátricos y antirretrovirales no fueron entregados durante semanas. El mismo informe señala la falta de continuidad del tratamiento en el caso de pacientes con enfermedades crónicas como VIH, hipertensión y trastornos psiquiátricos. En este punto es donde se sitúan los testimonios sobre abstinencia forzada. Esta lectura permite centrar la importancia de hablar de ‘uso’ de drogas en lugar de ‘consumo’, puesto que el uso amplía el sentido metafórico y situado donde puede hacer referencia a la particularidad de la relación del sujeto y la sustancia, pero también al uso que los sistemas hacen en función del control y el poder, donde la privación de la sustancia da cuenta de la abstinencia como un dispositivo de control. Al analizar los motivos subyacentes a los usos de drogas, se abre un camino para identificar los distintos bloqueos que se producen en la posibilidad de diálogo en las prisiones. Reconocer las paradojas sistémicas permitiría plantear espacios donde estas puedan hablarse.

Ciertas paradojas en la relación prisiones y drogas

Las paradojas se refieren a las dinámicas sistémicas que se producen en una dimensión de los sistemas de justicia. La paradoja, como concepto fundamental en la filosofía, analiza, entre otros temas, la contradicción entre sociedad capitalista, el deseo y la represión, por ejemplo, en el Anti Edipo de Deleuze y Guattari (1973). El psicoanálisis, por su parte puede considerar las contradicciones inherentes a los conflictos internos del sujeto, en un diálogo permanente con las paradojas presentes en la cultura, como la relación entre la norma y la frustración, la promesa de bienestar y la producción de malestar encadenada a esa promesa (Freud, 1930) En *Malestar en la Cultura*, Freud (1930) prefigura el análisis sistémico desarrollado por autores posteriores como René Kaës en el campo institucional. Freud establece un punto de partida para una reflexión sobre las contradicciones inherentes a las instituciones modernas, desde la relación estructural y conflictiva entre el sujeto y la cultura (Freud, 1930). Freud muestra cómo el individuo, al someterse a la vida civilizada, reprime sus pulsiones, lo que genera un “malestar” estructural. Este malestar no es un accidente, sino la consecuencia necesaria de una forma de organización que impone una renuncia pulsional para garantizar la convivencia. La institución, como un conjunto de dispositivos de control, es tratada en Freud como una instancia reguladora pero también como fuente de sufrimiento.

Kaës (1987) retoma esta tensión, pero la desplaza hacia el análisis de instituciones concretas como hospitales, prisiones y el sistema educativo. En *La institución y las instituciones*, Kaës introduce el concepto de “contrato narcisista” y subraya que todo sujeto entra en la institución bajo ciertas condiciones fantasmáticas que lo hacen portador de una expectativa, una promesa, pero también de una pérdida. La institución, como formación intermediaria entre sujeto y sociedad, articula y canaliza los malestares sociales, pero no los resuelve; más bien, los reconfigura en términos de

funciones defensivas que pueden volverse patógenas. La angustia, la inhibición, la repetición no son sólo efecto de la represión pulsional, sino también de la imposibilidad de sostener el lazo con instituciones que, en lugar de contener, desubjetivan.

No solo toda institución está atravesada por el sufrimiento, sino que este constituye la estructura de su funcionamiento. En el caso planteado, las paradojas entre drogas y prisiones, la coexistencia entre la prohibición y la disponibilidad de sustancias al interior de los centros penitenciarios puede interpretarse como una externalización de la tensión entre el deseo y la represión. Las estructuras de poder y las dinámicas del deseo se entrelazan en esta contradicción, exigiendo una mirada que permita desentrañar los vínculos constitutivos entre drogas y prisión. En esta línea, la noción de paradoja puede asumirse como un criterio clínico: al reconocer la contradicción, se abre la posibilidad de preguntarse qué hacer con ella, inaugurando así un espacio de debate.

A escala mundial se observa que esta relación generalizada a los sistemas de justicia, guardan ciertas actitudes que esquivan la consciencia sobre su existencia. Lebrecht-Dallaserra (2023) señala que la condición de la presencia de las drogas en prisiones es la de su omnipresencia, donde el consumo es tolerado por los guías penitenciarios pero el tráfico es perseguido (Lebrecht-Dallaserra, 2023). La contradicción se encarna en la función del guía penitenciario, quienes reconocen que el uso del hachís contiene los impactos emocionales de la privación de libertad, pero lo que no se tolera es la economía ilegal a través del microtráfico.

Escuchando más allá del expediente: una investigación-acción en prisiones y sus reflexiones iniciales

El equipo clínico de investigadores centró su trabajo metodológico en dos aspectos: la grupalidad como fenómeno subjetivo e intersubjetivo y, la grupalidad a partir de un dispositivo clínico.

La psicología grupal psicoanalítica es una propuesta que considera la preexistencia de una grupalidad (Kaës, 2010); en este caso, la grupalidad de la prisión, que con reserva y varios matices, se podría denominar *Grupos Burocratizados* (Bernard, 2006). Un grupo está burocratizado cuando el deseo individual queda subordinado a una lógica de funciones y roles fijos, donde se anula el encuentro con el otro. En su lugar, lo que organiza al grupo es la asignación de posiciones y el silenciamiento de las diferencias (Bernard, 2006).

La prisión es una máquina de burocratización del lazo social a partir de la clasificación poblacional, numeración, distribución en pabellones, evaluación periódica, entre otras. Además, la burocratización en un sentido clínico se encuentra en el control de la subjetividad. La psicología en prisiones es parte de ese mecanismo de control, en tanto produce conclusiones sobre quién es susceptible de rehabilitación y quién no, quién es proclive a la reincidencia, quién es apto para acceder a beneficios penitenciarios y quién debe cumplir su sentencia estrictamente en privación de libertad. Las masacres carcelarias y la posterior militarización de las prisiones radicalizan el control en este sentido.

La violencia en las prisiones ecuatorianas no solo puede en la visualidad de las masacres, sino desde la anulación de la subjetividad, como burocratización, en tres escalas interrelacionadas. La primera escala se produce con la institucionalización del *PPL*. Por ejemplo, la denominación de *PPL* se relaciona al mandato institucional donde en el artículo 35 se los considera grupo de atención prioritaria (Gobierno Nacional de la República del Ecuador, 2008), el uso de las siglas es una denominación en función de sus derechos en una primera instancia, pero luego en la militarización las siglas son vaciadas, desvinculadas del derecho, borrando su sentido. La segunda escala se produce en la organización de la población penitenciaria en función de la identidad de los grupos del crimen organizado, donde se instituye una impronta del privado libertad como un colaborador despiadado, cuyos roles y acciones estarán dirigidas al equilibrio del grupo, el cual está organizado en función de los intereses económicos, como núcleo de la identidad externa del grupo (Bernard, 2006). Las masacres carcelarias deben entenderse, clínicamente, como acciones en función de proteger a los grupos. La tercera escala es la militarización de las prisiones, donde se anula por completo la subjetividad a través de la suspensión de la rehabilitación social y superposición del control, a través del confinamiento estricto y la tortura. La muerte por abstinencia en este periodo es una manifestación de una anulación completa de lo subjetivo, del cuerpo y de la vida.

La metodología que se propone es una respuesta y una resistencia a la resignación de esa lógica, creando un dispositivo clínico grupal, donde el sujeto hable más allá de su expediente. Por ejemplo, un principio anclado al diseño de grupos es que no es necesario conocer los delitos por los cuales han sido sentenciados los participantes. Por otra parte, el esfuerzo de garantizar la confidencialidad es que los participantes se sientan autorizados a dar su propio sentido a la institución, incluso si esta está cargada de sufrimiento. El proceso grupal en tanto dinámica, duración, reglas de funcionamiento se construye de manera participativa puesto que parte de una ética psicoanalítica basada que apuesta por el deseo de cada uno y no en el control externo. Desde esa lógica se ha podido trabajar los impactos de la privación de libertad, los efectos de estrés postraumático por las distintas escalas de burocratización; los desafíos en las relaciones familiares, la diferencia entre culpa y responsabilidad desde el duelo por la ruptura del lazo social (Berger, 2020), así como también las nuevas relaciones que se producen en los ambientes penitenciarios. La relación entre prisión y drogas debe entenderse como un fenómeno transversal y no como una temática en sí. La misma es tratada en los grupos cuando se habla de la necesidad de compensación ante la sumisión a las reglas de la prisión, sea que vienen de la institución o el control del crimen organizado. Las drogas también aparecen cuando se abordan los aspectos emocionales anclados a los vínculos, así como también son mencionadas como parte de las interacciones de la comunidad penitenciaria.

El trabajo y sus resultados se basan en los testimonios de *PPL* recogidos por psicólogos clínicos que conducen los espacios grupales. En estos espacios, los participantes evocan sus impresiones, sentires y experiencias en 5 grupos de *PPL*, con quienes se viene trabajando desde 2022. Dos de estos grupos pertenecen al Centro de Privación de Libertad de Cotopaxi, una prisión regional en donde conviven más de 4000 *PPL*. El equipo trabaja con un grupo de varones de los pabellones de mínima y mediana seguridad, y un segundo grupo de mujeres de mínima y

mediana seguridad. Los tres grupos restantes pertenecen a la Unidad de Reinserción Social de Pichincha, cuya labor es facilitar las disposiciones judiciales a alrededor 600 PPL que han accedido a beneficios penitenciarios y deben cumplir el resto de su sentencia en los mecanismos de Pre-Libertad. En este lugar, dos de estos grupos ya concluyeron sus procesos psicológicos y un tercer grupo sigue aún en proceso. Esta intervención cuenta con la participación de 89 PPL en total.

La sistematización de la información se ha realizado tomando como punto de partida la misma organización de los espacios grupales, donde se han contado siempre con al menos dos psicólogos, donde uno ejerce el lugar de animador y el otro de observador participante. A partir de las notas clínicas tomadas *in situ* se han establecido dos niveles de revisión. El primero, la revisión inmediata, una vez concluida cada sesión; y el segundo a través de un seminario quincenal con todo el equipo clínico llamado *Seminario de Violencias y Mediaciones*².

A través del intercambio sostenido y la discusión de casos, el seminario ha permitido definir prioridades analíticas y categorizar los principales usos del consumo de sustancias psicoactivas en prisión, no solo como síntomas individuales, sino como respuestas subjetivas articuladas al entramado estructural del encierro. Además de estos dos espacios de cruce de experiencias y definición de prioridades clínicas, se realizó una sistematización de los aprendizajes del proyecto. Se identificaron tres categorías principales que organizan el análisis del presente texto:

- a) Uso de drogas para el manejo de la vida cotidiana en prisión: las sustancias operan como reguladores afectivos frente al tedio, la ansiedad y la vigilancia continua.
- b) Uso de drogas para compensar las ausencias afectivas derivadas del confinamiento: el consumo aparece como sustituto del lazo amoroso o familiar interrumpido por el encierro.
- c) Uso de drogas para bloquear los efectos del estrés postraumático asociado a las violencias carcelarias: las sustancias actúan como defensa frente a vivencias traumáticas no procesadas: tortura, masacres, abusos.

Estas categorías no son excluyentes ni exhaustivas, sino herramientas analíticas para leer la paradoja estructural de un sistema que penaliza el consumo, pero produce condiciones que lo hacen funcional, necesario o inevitable. Alrededor de estas categorías iniciales se construyó dos preguntas para continuar con el análisis de la relación entre las drogas y las prisiones.

Preguntas y discusiones iniciales

En el proceso de investigación cualitativa, se identifica que, en el caso ecuatoriano, la relación entre drogas y prisiones constituye una expresión concreta sobre la imbricación entre Estado y crimen organizado. Un ejemplo de este matrimonio vicioso es que muchos PPL con beneficios penitenciarios están obligados a formar parte de un grupo de delincuencia organizada para tener acceso al sistema de reinserción social, y de esa forma cumplir con la disposición de la sentencia con una promesa de seguridad. No obstante, esta relación no es exclusiva del contexto nacional, sino

² El *Seminario de Violencias y Mediaciones* es un espacio interdisciplinario de trabajo colectivo fundado en 2022, conformado por psicoanalistas, investigadores/as sociales, profesionales de la salud y del derecho en PUCE que intervienen en contextos de encierro en Ecuador. Su objetivo es generar marcos de lectura clínica, ética y política sobre las múltiples formas de violencia en el ámbito penitenciario y sus efectos sobre los sujetos. Funciona como plataforma de discusión, formación y producción colectiva de saber, desde una perspectiva crítica, situada y transdisciplinaria.

que se observa en otros países como Colombia y México. Por ello, resulta necesario particularizar este fenómeno a través de la formulación de dos preguntas derivadas de las categorías emergentes del análisis, que permitirán orientar una reflexión crítica.

Primera pregunta: ¿por qué existen drogas en las prisiones?

La investigación revela que la prisión es un espacio de descompensación psicológica. El encarcelamiento deteriora las relaciones familiares, genera depresión severa y puede conducir al suicidio. Según Chantraine (2004), la prisión es incompatible con el sujeto moderno porque despersonaliza su individualidad y destruye la identidad, lo que construye un concepto deteriorado de sí mismo. Las jerarquías violentas y las dinámicas de poder dentro de las instituciones penitenciarias hacen de la depresión y ansiedad una respuesta sumisa a la internalización de la vigilancia y el control (Foucault, 1976).

Para muchos privados de libertad, el uso de drogas es una medida 'auto terapéutica' ante un entorno de control (Protais, Morel d'Arleux, & Jaufrett-Roustide, 2019), donde la experiencia de vacío en el tiempo necesita ser llenado. Siendo estas las experiencias comunes y globales de la prisión, al sumar la violencia extrema como fuente de lo traumático; vemos que el papel de las drogas es la de contener los síntomas de estrés postraumático, así como el mismo despliegue de violencia, donde la droga 'insensibiliza' al cuerpo y las emociones.

La intersección de las drogas y las economías ilegales en la prisión hacen que su circulación como mercancía también sea considerada en su dimensión psicosocial. El movimiento de las drogas en la economía ilegal y la circulación de capital también tratan de resolver una necesidad psíquica de libertad y autonomía. En obras clásicas como *En Busca del Respeto* de Philip Bourgois (2010) se encuentra que la economía del narcotráfico promueve no solo grandes flujos de capital, sino sentidos de reconocimiento social, especialmente a sujetos socialmente no integrados. Por todos estos sentidos, las drogas son objetos sustitutos para sobrevivir psíquicamente ante la descompensación y la exclusión, por lo que sus usos forman parte de una serie de intentos fallidos (Berger, 2020), tanto por evitar el peso emocional del encierro, así como por establecer una relación con el mundo.

La prisión más allá de su dimensión organizacional o normativa es una formación psíquica social, como señala Kaës (1987), puesto que interviene sobre la subjetividad, produciendo efectos de ligadura del deseo, del goce y de la angustia. La prisión no solo encierra cuerpos, sino que también organiza posiciones psíquicas y prescribe modos de subjetivación, como lo vimos en los grupos burocratizados. El uso de drogas puede leerse como una respuesta de adaptación a los efectos instituyentes de la cárcel y la obturación de procesos de simbolización. Las prisiones rompen las distancias entre los sujetos, con fenómenos como el hacinamiento, desinvirtiendo los lazos libidinales (Kaës, 1987). El uso de drogas puede ser una defensa frente a la vivencia de aniquilamiento subjetivo y de cierta forma un intento fallido por construir un espacio de separación entre los individuos.

Segunda pregunta: ¿qué nos muestra el fenómeno de la abstinencia en el Ecuador?

Se puede observar que la eliminación de las drogas en contextos carcelarios no conlleva necesariamente una mejora en las condiciones de vida de las personas privadas de libertad. Por el contrario, su ausencia tiende a agudizar el riesgo de colapso psicológico y el incremento de episodios de violencia. En los espacios grupales, los participantes relatan cómo la abstinencia se manifiesta con frecuencia a través de una violencia impulsiva, carente de mediación racional. En este sentido, la relación entre drogas y prisión adquiere un carácter simbiótico: las sustancias psicoactivas funcionan como dispositivos de contención del deterioro psíquico generalizado. Cuando estas desaparecen, emergen con mayor fuerza la violencia, las crisis mentales y las muertes.

Michel Foucault planteó en *Vigilar y Castigar* (1976) que la prisión fue una aspiración del siglo XVIII para ofrecer una solución científica y civilizada al crimen. La rehabilitación social, como meta civilizatoria apuntaba a la transformación de los sujetos. Si se observa las formas agudas de institucionalización de los sujetos como los orfanatos, hospitales psiquiátricos y prisiones, encontramos que dos de ellas tienen una relación significativa con las drogas: los hospitales psiquiátricos y las cárceles.

La medicalización psiquiátrica busca generar una dependencia estructural del sujeto hacia la institución. Algo similar ocurre en prisión con las drogas ilegales. Como expresó un privado de libertad adicto a la pasta base de cocaína: *“yo no puedo vivir afuera, y si salgo, haré lo necesario para regresar a la cárcel; puedo ser libre en esta jaula”*. Para algunos, la especialización del crimen permite obtener sentencias mayores a siete años. La reincidencia se convierte así en una estrategia de retorno al sistema, donde el conocimiento jurídico se usa para elegir el delito y la pena. Una motivación frecuente es el acceso a drogas: *“es cierto que en la calle también hay drogas, pero todos sabemos que las mejores están en prisión”*.

Estas voces evidencian la función estructural de las sustancias en la vida carcelaria.

La institucionalización implica una captura de la identificación del sujeto con la prisión. La subjetividad queda pegada a un lugar que la aniquila, pero, paradójicamente, también le sirve de soporte y organizador. El sujeto que reincide y “decide volver” al encierro, a través de un delito cometido con conocimiento de causa y cálculo de condena, no lo hace, necesariamente, por pulsión de muerte o porque no pueda adaptarse a la vida en libertad. Este retorno puede entenderse como una reinscripción inconsciente en la prisión, pues es realmente su ‘continente psíquico’. Según Kaës (1987) la institución puede volverse un sustituto institucionalizado cuando el lazo social se ha resquebrajado.

El retorno a prisión no es una simple recaída, es una forma de recuperar la coherencia del yo, que alguna vez fue sostenida ¿o producida? en la experiencia carcelaria. El uso de drogas juega aquí un papel, puesto que permite al sujeto darse un lugar dentro del aparato institucional, articulando una economía psíquica que lo localiza en la prisión. Esa localización del sujeto se organiza en tres aspectos, como vimos a lo largo de este texto. Primero, de alguna forma contiene al cuerpo al crear un límite artificial. Segundo, le da un valor de inscripción social, una función y un reconocimiento

de este ante los demás y, tercero, alimenta una economía simbólica entre pares, a través de la promoción y el tráfico, creando intercambios sociales.

Conclusión: Tres paradojas sobre drogas y prisiones

Finalmente, se puede mencionar ciertas contradicciones:

1. Las drogas en prisión son ilegales pero necesarias para evitar el colapso. En el fondo, son informalmente legítimas.

2. La rehabilitación social en las cárceles es una ilusión. Las drogas como compensación a la institucionalización implican una contradicción específica con la rehabilitación. Las drogas mantienen a los reclusos en la economía ilegal y el abuso de drogas.

3. En la misma línea que la anterior, el principio de rehabilitación social se relaciona con la posibilidad de reincorporarse a la sociedad de manera responsable, productiva y prevenir la reincidencia. En la rehabilitación social se produce una retórica del desarrollo posible, sin embargo, las drogas contribuyen a que las cárceles produzcan sujetos dependientes de la institución y configura sujetos que no pueden reconstruir su lazo social. El estigma de la prisión es que precisamente no son centros de rehabilitación social, sino centros de especialización criminal.

¿Cuáles pueden ser los posibles abordajes? Las experiencias de la intervención clínica demuestran que las cárceles activan capacidades sociales y de supervivencia, donde se evidencian las habilidades sociales de los privados de libertad. Los abordajes clínicos podrían estimular el fortalecimiento psicosocial desde una noción de comunidades penitenciarias. Los principios de colaboración, solidaridad y auto organización podrían ser un apoyo para los impactos de la privación de libertad, constituyendo grupos con mayor capacidad de autorregulación.

No rendirse ante la instrumentalización de los grupos, sea que esta venga de la institución de la prisión, o la institución del crimen organizado, implica combatir una de las formas más devastadoras del dispositivo penitenciario. Proponer espacios donde la psicología deje de ser un dispositivo de control, en el sentido foucaultiano, para proponer dispositivos clínicos en un sentido psicoanalítico lo que implica apostar por restituir la función de contención psíquica del grupo. Recordando los planteamientos de Didier Anzieu sobre el espacio psíquico compartido, los espacios clínicos grupales habilitarían a sus participantes a tener opciones para elaborar los impactos del confinamiento, del goce, del odio y el dolor (Anzieu, 1998).

Los dispositivos clínicos han ofrecido, en esta experiencia, la posibilidad de pensar, en el sentido de que la reflexión grupal detecta lo supuestos básicos que atraviesan al grupo carcelario, tales como la sumisión, el pasaje acto y la paranoia. Los supuestos básicos, como propone Wilfred Bion (1980) dan cuenta de cómo modos inconscientes y regresivos bloquean el pensamiento en los grupos. El abordaje grupal permite desinstalar el automatismo y restituir la capacidad de pensar juntos, "tolerar el no saber juntos" (pág. 68)

Los dispositivos clínicos podrían también tener sus extensiones, en relación con las políticas que afectan los vínculos. Un factor favorable al cuidado emocional de los privados y privadas de libertad sería un manejo más reflexivo sobre las políticas de contacto familiar. El sistema penitenciario podría

retomar ciertos principios del fortalecimiento familiar, como el acompañamiento psicosocial de la familia. En dichos espacios podría trabajarse los factores estructurales como la violencia, la realidad socioeconómica, así como también las adicciones. Se observa en los testimonios de los privados de libertad que las drogas compensan los vacíos relacionales. En su correlato, se observa también que cuando un privado de libertad lleva relaciones familiares óptimas, tiene más herramientas para enfrentar el confinamiento e institucionalización.

Las intervenciones clínicas pueden ser específicas, pero deben estar relacionadas a otras intervenciones. Un aspecto innegociable es que se debe reconocer el derecho a la salud en el sistema de justicia. Es necesario mejorar la detección de las necesidades sanitarias, incluidas las adicciones, y proporcionar espacio, recursos y profesionales para su tratamiento.

Se podría pensar que la muerte por abstinencia no es un accidente, sino el grito de un cortocircuito institucional, el colapso de la función simbólica de la prisión. Este fenómeno invita a ampliar la mirada: la relación entre las drogas y las prisiones no puede reducirse a un problema de control o tratamiento. La experiencia nos revela un bloqueo estructural en la vida psíquica de los sujetos encarcelados, una imposibilidad de elaborar el malestar que la institución no sólo no tramita, sino que intensifica. Pensar la abstinencia forzada como causa de muerte nos empuja a cuestionar los ideales terapéuticos que circulan en el sistema penitenciario, así como los discursos de seguridad que desautorizan el sufrimiento. En este marco, los abordajes psicológicos no deberían limitarse a técnicas adaptativas, sino asumir su responsabilidad ética y política: crear espacios donde el deseo pueda ser reinscrito, donde la palabra interrumpa el automatismo punitivo y permita relanzar la subjetividad. Quizás allí, en esa apertura, radique la posibilidad de una respuesta que no repita la lógica de la represión.

Referencias bibliográficas

- Anderson, J. (17 de junio de 2024). Ecuador's Risky War on Narcos. Does President Daniel Noboa's campaign against drug gangs imperil the democracy he claims to defend? *The New Yorker*. Obtenido de <https://www.newyorker.com/magazine/2024/06/24/ecuadors-risky-war-on-narcos>
- Anzieu, D. (1998). *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*. Paris: Bordas Dunod.
- Berger, V. (2020). Las voces detrás de las paredes. En V. Berger, *Contribuciones a la Criminología* (págs. 26-45). Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Bernard, M. (2006). *El trabajo psicoanalítico con pequeños grupos*. Buenos Aires: Lugar.
- Bion, W. (1980). *Experiencias en Grupos*. Barcelona, Méjico, Buenos Aires: Paidós.
- Bourgois, P. (2010). *En Busca del Respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Centro de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos. (2021). *Diagnóstico del Sistema Penitenciario en Ecuador*. Quito: UDLA. Obtenido de <https://www.kaleidos.ec/diagnostico-del-sistema-penitenciario-del-ecuador-2021/>
- Chantraine, G. (2004). *Par-delà les murs*. Paris: Presses Universitaires de France. Obtenido de <https://droit.cairn.info/par-dela-les-murs--9782130539377?lang=fr>
- Charrière, H. (1969). *Papillon*. México: Debolsillo.
- Clapp, A. (22 de noviembre de 2024). A Journey through the world's newest Narco-State. *1843*, pág. 1.18. Obtenido de

https://pulitzercenter.org/stories/journey-through-worlds-newest-narco-state?utm_source=chatgpt.com

Comité Permanente de Derechos Humanos. (2024). *Informe Preliminar Sobre Personas Privadas de Libertad en Ecuador en Contexto de Ocupación Militar*. Noviembre 2024. Guayaquil: Comité Permanente de Derechos Humanos.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1973). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Freud, S. (1930). *Obras Completas. El Porvenir de una ilusión, Malestar en la Cultura y otras obras (1927-1932) Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gobierno Nacional de la República del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Montecristi: Gobierno Nacional de la República del Ecuador.

Kaës, R. (1987). *La institución y las instituciones. Estudios Psicoanalíticos*. Buenos Aires: Paidós.

Kaës, R. (2010). *Un singular Plural. El psicoanálisis ante la prueba del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Kierkegaard, S. (2016). *Migajas filosóficas y el Concepto de la Angustia Volumen 4/2*. Madrid: Editorial Trotta.

Lebret-DallaSerra, S. (17 de enero de 2023). (Prison Insider, Entrevistador) Prison Insider. Obtenido de <https://www.prison-insider.com/es/articles/france-stupefiants-en-detention-un-secret-de-polichinelle?referrer=%2Fes%2Farticles%2Fstupefiant>

Protais, C., Morel d'Arleux, J., & Jaufrett-Roustide, M. (2019). *Usages De Drogues. Pratiques, conséquences et réponses*. Paris: OFDT.

Rosero, J. S. (2020). Consumo de Sustancias psicoactivas en cárceles en el Ecuador: entre factores condicionantes y vulnerabilidad. *Universidad Internacional SEK. Programa: Desarrollo y Transformación Social*, 1-8.

Tapia Tapia, S., & Salao Sterckx, E. (2023). Violencia penal cotidiana y deshumanización. Una mirada desde el feminismo descolonial y la clínica psicoanalítica. En G. Anitua, & I. Rivera Beiras, *Violencia Institucional y Masacres en Cárceles Sudamericanas* (págs. 153-188). Buenos Aires: Edunpaz.

A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma Análise Histórico-Crítica do Salmo 137

**Divine Justice and the Theological Identity of Israel in Exile:
A Historical-Critical Analysis of Psalm 137**

Dr. Waldecir Gonzaga

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

E-mail: waldecir@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Rosendo Javier Bustamante

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

E-mail: rosendo.rjb@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9140-3871>

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.50>

Fecha de envío: 18/06/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palavras-chave: *Justiça divina; exílio babilônico; identidade teológica; Israel; profecia; aliança.*

Keywords: *Divine justice; Babylonian exile; theological identity; Israel; prophecy; covenant.*

Palabras clave: *Justicia divina; exilio babilónico; identidad teológica; Israel; profecía; alianza*

Como citar:

Gonzaga, W., & Bustamante, R. J. (2025). A justiça divina e a identidade teológica de Israel no Exílio: Uma análise histórico-crítica do Salmo 137. *Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas*, 2(3), 17–41. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/50>

Resumo

Este estudo analisa como o SI 137 reflete a profunda experiência de exílio do povo israelita, enfatizando a intersecção entre a justiça divina e a identidade teológica em um contexto de opressão e desespero. A importância do SI 137 é contextualizada, uma vez que ele expressa lamento e desejo de restauração, revelando a luta constante do povo em manter sua fé e identidade em um ambiente hostil e desolador. A análise comparativa entre o Texto Massorético (TM) e a Septuaginta (LXX) destaca as variações textuais que podem enriquecer significativamente a interpretação do SI 137, evidenciando as diferentes tradições de transmissão e interpretação ao longo dos séculos. As notas críticas oferecidas neste estudo fornecem uma visão detalhada sobre versículos específicos, explorando as nuances linguísticas e culturais que enriquecem a compreensão do texto. O contexto histórico é fundamental para entender as implicações do exílio babilônico na formação da identidade nacional e espiritual de Israel, refletindo as dores, lutas e esperanças do povo. A crítica literária e a análise de formas abordam a construção do SI 137, enquanto a conclusão conecta a busca por justiça divina à afirmação da identidade de Israel. O SI 137, portanto, não apenas lamenta a perda e a dor, mas também clama por redenção e reafirma a fé no Deus que é justo e presente, mesmo em tempos de crise e desespero.

Abstract

This study analyzes how Ps 137 reflects the profound experience of exile of the Israelite people, emphasizing the intersection between divine justice and theological identity in a context of oppression and despair. The importance of the Ps 137 is contextualized, as it expresses lament and a desire for restoration, revealing the constant struggle of the people to maintain their faith and identity in a hostile and desolate environment. The comparative analysis between the Masoretic Text (MT) and the Septuagint (LXX) highlights textual variations that can significantly enrich the interpretation of the Ps 137, evidencing the different traditions of transmission and interpretation over the centuries. The critical notes provided in this study offer a detailed view of specific verses, exploring the linguistic and cultural nuances that enrich the understanding of the text. The historical context is fundamental to understanding the implications of the Babylonian exile on the formation of Israel's national and spiritual identity, reflecting the pains, struggles, and hopes of the people. Literary criticism and form analysis address the construction of the Ps 137, while the conclusion connects the quest for divine justice to the affirmation of Israel's identity. Thus, the Ps 137 not only laments loss and pain but also cries out for redemption and reaffirms faith in a God who is just and present, even in times of crisis and despair.

Resumen

Este estudio analiza cómo el Sal 137 refleja la profunda experiencia de exilio del pueblo

israelita, enfatizando a intersección entre a justiça divina y la identidad teológica en un contexto de opresión y desesperación. La importancia del Sal 137 se contextualiza, ya que expresa lamento y deseo de restauración, revelando la lucha constante del pueblo por mantener su fe e identidad en un ambiente hostil y desolador. El análisis comparativo entre el Texto Masorético (TM) y la Septuaginta (LXX) destaca las variaciones textuales que pueden enriquecer significativamente la interpretación del Sal 137, evidenciando las diferentes tradiciones de transmisión e interpretación a lo largo de los siglos. Las notas críticas ofrecidas en este estudio proporcionan una visión detallada sobre versículos específicos, explorando los matices lingüísticos y culturales que enriquecen la comprensión del texto. El contexto histórico es fundamental para entender las implicaciones del exilio babilónico en la formación de la identidad nacional y espiritual de Israel, reflejando los dolores, luchas y esperanzas del pueblo. La crítica literaria y el análisis de formas abordan la construcción del Salmo, mientras que la conclusión conecta la búsqueda de justicia divina con la afirmación de la identidad de Israel. Por lo tanto, el Sal 137 no solo lamenta la pérdida y el dolor, sino que también clama por redención y reafirma la fe en un Dios que es justo y presente, incluso en tiempos de crisis y desesperación.

Introdução

O livro de Salmos, denominado Tehillim no Texto Massorético e Psalmoi na Septuaginta, reflete seu caráter litúrgico e emocional, servindo como expressão da dor e da esperança do povo de Israel. Entre esses cânticos, o Salmo 137 se destaca por sua ligação com o exílio babilônico, momento de profunda crise social, espiritual e identitária.

A pergunta central que orienta este estudo é: como a experiência do exílio impactou a construção da identidade teológica de Israel e sua concepção de justiça divina, especialmente no que diz respeito à vingança? Para respondê-la, adota-se o Método Histórico-Crítico, com especial atenção à crítica das formas, das fontes e redacional, analisando as particularidades do Salmo 137 no contexto do exílio.

A pesquisa propõe uma leitura exegética do texto, comparando o Texto Massorético e a versão grega da LXX. Argumenta-se que o Salmo é uma obra pós-exílica, carregada de tensões que revelam o esforço teológico do povo para compreender a justiça de Deus frente ao sofrimento e à humilhação vividos. A análise literária e textual visa, assim, contribuir à compreensão do impacto do exílio na teologia e na identidade de Israel.

1. Segmentação e tradução do Salmo 137

Texto hebraico	v.	Tradução Literal
לִבְּךָ תוֹרֵהֶנּוּ לַעַ	1a	Sobre [<i>junto</i>] os rios da babilônia
וְנִיכְךָ מִן וְנִבְשִׁי מִשְׁ	1b	lá nos sentávamos, também chorávamos
וְיִצְרָתָּ וְנִרְכָּנָה	1c	ao lembrar-nos (recordar-nos) de Sião
הַכּוֹתֵב מִיְּבִרְעָלָה	2a	junto aos salgueiros em meio dela

וּנְתַרְנָם וּנְיָלָתָם	2b	pendurávamos nossas harpas
וּנְיָלוּשׁ וּנְיָלָאֵשׁ מִשֵּׁי יָם	3a	Porque lá nos pediram nossos deportadores;
רִישׁ יִירְבֶּדָה	3b	palavras de cânticos
הַחֲמִשׁ וּנְיָלָוּתָן	3c	e nossos opressores, alegria
וְיִזְצֹר רִישׁוֹ וּנְיָלָוּתָן	3d	cantai para nós dos cânticos de Sião
הַנְּהִי-רִישׁ-תָּא רִישׁוֹ דִּיֵּא	4a	como cantaremos o cântico de YHWH
רַבָּנָה תִּמְדָּא לַע	4b	sobre terra estrangeira
מִלְשׁוֹרֵי הַחֲשָׁשׁ-מָא	5a	se eu me esquecer de ti Jerusalém
יְנִימִן חֲכָשָׁתָא	5b	que esqueça a minha direita
יִפְחֹל יְנִימִן-קִבְדָּתָא	6a	que cole a minha língua ao meu palato
יִכְרַנְזָא אֶל-מָא	6b	se eu não me recordar de ti
מִלְשׁוֹרֵי-תָא הַלְעָא אֶל-מָא	6c	se eu não subir fizer subir Jerusalém
יִתְחַמֵּשׁ שָׂאֵר לַע	6d	sobre a cabeça de minha alegria
מוֹדָא יִנְבֹּל הַנְּהִי רַכָּן	7a	lembra-te, YHWH, dos filhos de Edom
מִלְשׁוֹרֵי מוֹי תָא	7b	o dia de Jerusalém
הַבֵּי דוֹסִיָּה דַּע וְרַע וְרַע מִיִּרְמָאָה	7c	os que diziam derrubai, derrubai até o fundamento dela
הַדְּוִדָּה לְבָבָתָא	8a	filha da Babilônia a devastadora
דִּלְ-מִלְשִׁישׁ יִרְשָׁא	8b	feliz de quem te restituir
וּנְיָלָתָא תִּלְמִנָּה דְּלִימְנָתָא	8c	com a tua retribuição que restituíste a nós
צִפְנָן וְחָאִישׁ יִרְשָׁא	9a	feliz quem agarrar e esmagar
עֲלֵשׁ-לָא דִּילְלָע-תָּא	9b	teus lactantes contra a rocha
Texto Grego		v.
τῷ δαυιδ	1a	de David
ἐπὶ τῶν ποταμῶν Βαβυλῶνος	1b	Sobre os rios da Babilônia
ἐκεῖ ἐκαθίσταμεν καὶ ἐκλαύσαμεν	1c	Lá nos sentávamos e chorávamos
ἐν τῷ μνησθῆναι ἡμᾶς τὴν Σιών	1d	No recordar-nos de Sião
ἐπὶ τῶν ἰτέαις ἐν μέσῳ αὐτῆς	2a	Sobre os salgueiros em meio dela
ἐκρεμάσαμεν τὰ ὄργανα ἡμῶν	2b	pendurávamos os instrumentos nossos
ὅτι ἐκεῖ ἐπηρώτησαν ἡμᾶς	3a	Porque lá nos pediram
οἱ αἰχμαλωτεύσαντες ἡμᾶς	3b	Os que nos levaram prisioneiros
λόγους ψῶδων	3c	Palavras de cânticos
καὶ οἱ ἀπαινοῦντες ἡμᾶς εἶπαν ὕμνον ᾠσατε ἡμῖν ἐκ τῶν ψῶδων	3d	E os que nos deportaram disseram
Σιών	3e	um hino, cantai para nós, dos cânticos de Sião
πῶς ᾠσωμεν τὴν ψῶδὴν κυρίου	4a	Como cantaremos o cântico do SENHOR
ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας	4b	sobre terra estrangeira
ἐὰν ἐπιλάθωμαι σου Ἱερουσαλήμ	5a	Se eu me esquecer de ti, Jerusalém
ἐπιλησθείη ἡ δεξιὰ μου	5b	Esqueça-se minha direita
κολληθείη ἡ γλῶσσά μου	6a	Apegue-se minha língua
τῷ λάρυγγί μου	6b	à minha garganta
ἐὰν μὴ σου μνησθῶ	6c	Se eu não me recordar de ti
ἐὰν μὴ προτάξω τὴν Ἱερουσαλήμ	6d	Se eu não colocar Jerusalém

ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου	6e	No princípio da minha alegria
μνήσθητι κύριε τῶν υἱῶν Εδὼμ	7a	Recorda-te, SENHOR, dos filhos de Edom
τὴν ἡμέραν Ἱερουσαλήμ	7b	O dia (<i>da queda</i>) de Jerusalém
τῶν λεγόντων ἐκκενοῦτε	7c	Dos que diziam: Derrubai, derrubai
ἐκκενοῦτε	7d	Até que o fundamento nela,
ἕως ὃ θεμέλιος ἐν αὐτῇ		
θυγάτηρ Βαβυλῶνος ἡ	8a	Filha da Babilônia, a miserável
ταλαίπωρος		
μακάριος ὃς ἀνταποδώσει σοι	8b	Feliz aquele que te retribuirá
τὸ ἀνταπόδομά σου	8c	Com a tua retribuição
ὃ ἀνταπέδωκας ἡμῖν	8d	que retribuístes a nós
μακάριος ὃς κρατήσῃ	9a	Feliz aquele que agarrar
καὶ ἐδαφιεῖ τὰ νήπιά σου	9b	E esmagar os teus pequeninos
πρὸς τὴν πέτραν	9c	contra a rocha

Fonte: Textos da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores.

1.1 Análise comparativa entre o TM e a LXX

O ato de comparar o Texto Massorético (TM) com a Septuaginta (LXX) teve seu início com Orígenes, que, ao preparar a *Hexapla*¹, buscou trazer clareza para as divergências textuais entre as versões gregas e o texto hebraico, em um contexto de variações e disputas textuais que envolviam a autoridade dos Setenta sobre o Antigo Testamento cristão (Hengel, 2002, p. 36). Essa obra permitiu uma comparação mais sistemática das versões, algo essencial diante dos problemas enfrentados pelos Padres da Igreja, especialmente no que dizia respeito à inclusão de livros e textos ausentes no cânon judaico e às discrepâncias entre as tradições gregas concorrentes (Grant e Sarna, 2024). Este estudo revela tanto as variações textuais quanto os elementos comuns entre essas duas “versões” do Sl 137, ressaltando a importância da análise para o campo do saber teológico.

Este estudo revela tanto as variações textuais como os elementos comuns entre essas duas versões (TM e LXX) do Sl 137, ressaltando a importância da análise para o campo do saber teológico. A análise comparativa oferece *insights* sobre a dinâmica das tradições textuais e as possíveis influências culturais e teológicas na transmissão do texto bíblico. Além disso, permite uma compreensão mais profunda da formação canônica e das decisões exegéticas no contexto das primeiras comunidades cristãs e judaicas.

¹ A Hexapla foi uma monumental obra compilada pelo teólogo cristão Orígenes no século III d.C. Ela consistia em uma edição comparativa de seis colunas paralelas, cada uma contendo uma versão do Antigo Testamento: o texto hebraico, língua original do AT, uma transliteração do hebraico em caracteres gregos, e quatro versões gregas (Aquila, Símaco, Septuaginta e Teodociação). O objetivo era comparar as diferentes tradições textuais e ajudar na compreensão dos desvios e variações entre o hebraico e as versões gregas, promovendo maior clareza e precisão no estudo das Escrituras Sagradas.

1.2 Divergências entre o Texto Massorético e a Septuaginta

Possível autoria: A primeira das divergências observadas reside no v.l, a LXX começa com “τῷ δαυιδ/de Davi”, o que não é atestado e nem aparece no TM; as outras divergências, encontram-se na estrutura e na ordem dos versículos. A LXX apresenta variações na sequência dos versículos, o que pode influenciar a interpretação do texto. Por exemplo, a disposição dos versos no TM é mantida com uma lógica específica, enquanto na LXX ocorrem rearranjos que alteram a ênfase e a mensagem.

Instrumentos musicais: No texto hebraico, há uma referência às “harpas” (וַיִּנְחֹרֶנּוּב), enquanto no grego a palavra é “instrumentos” (ὄργανα). A harpa, sendo um símbolo mais específico, traz um elemento emocional associado ao culto e à liturgia de Jerusalém. A tradução grega generaliza o termo, talvez refletindo uma compreensão mais ampla de instrumentos de música.

Palavra para “Cântico”: No hebraico, o termo usado para “cântico” é שִׁיר (shir), que pode denotar tanto cânticos religiosos quanto seculares. No grego, o termo utilizado é ὕμν (ode), que, embora também possa se referir a cânticos religiosos, é um termo mais literário e elevado, geralmente associado a hinos formais.

Desonra pelos deportadores: No hebraico, a palavra וַיִּלְלוּ signifi ca “atormentadores”, que parece mais ativa e agressiva. No grego, o termo usado é ἀπαινοῦντες “os que nos desonram”, que tem uma conotação de humilhação, mas menos agressiva que a expressão hebraica.

Detalhes no Juramento: O “juramento” no hebraico tem uma estrutura simples: “Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, esqueça-se minha mão direita”. No grego, há uma pequena adição: “Se eu não colocar Jerusalém no princípio da minha alegria” (ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου), uma expressão que enfatiza o lugar prioritário de Jerusalém na vida emocional e espiritual do exilado.

Esse detalhe dá à versão grega um toque mais solene e enfatiza o caráter central de Jerusalém na vida do judeu.

As implicações teológicas das diferenças textuais também merecem destaque. A LXX, ao traduzir certas palavras, pode acentuar aspectos relacionados à soberania de Deus ou à dinâmica entre o povo de Israel e as nações circunvizinhas, enquanto que o TM pode enfatizar mais a dor e o lamento do povo exilado, refletindo, assim, um enfoque distinto na experiência do sofrimento.

1.3 Convergências entre o Texto Massorético e a Septuaginta

Sobre os rios de Babilônia: Em termos lexicais, há uma notável equivalência entre as expressões hebraica e grega para “sobre os rios de Babilônia” no v.l: לְכַבֵּד תּוֹרַתְּךָ נַיִלַע e ἐπὶ τῶν ποταμῶν βαβυλῶνος. No entanto, apesar dessa correspondência literal, o uso da preposição לַע, no hebraico, e “ἐπὶ/sobre”, no grego, pode permitir leituras distintas. A preposição hebraica “לַע/sobre”, segundo o dicionário Strong (2002) e o BDB (1996), traduz-se como “upon” (sobre), “above” (acima) e “over” (sobrepuesto), ou com o sentido de “contra”, conforme aparece no Sl 2,2. Essas traduções revelam nuances de significado que englobam não apenas a ideia de uma posição superior, mas também a noção de contato ou

suporte. O uso dessa preposição pode variar conforme o contexto, permitindo interpretações que vão da literalidade física a conotações mais simbólicas ou emocionais. O hebraico frequentemente associa lugares a sentimentos profundos, possibilitando leituras mais simbólicas. Em contraste, o grego, na tradução da Septuaginta, tende a ser mais factual e preciso, com $\pi\pi$ sugerindo uma localização física direta e enfatizando o aspecto geográfico em detrimento da emoção. Essas nuances sutis podem influenciar significativamente a exegese.

Lamentação e memória de Sião: Tanto o texto hebraico quanto o grego começam expressando tristeza profunda pela perda de Jerusalém e a experiência do exílio na Babilônia. Em ambos, o ato de sentar-se junto aos rios da Babilônia é um símbolo de luto coletivo. A frase “nos sentamos e choramos” é idêntica em seu significado, retratando a lamentação pela pátria perdida (hebraico: וַיֵּשְׁבּוּ בְּיַד הַנָּהָר וַיִּבְכּוּ, grego: ἐκεῖ ἐκαθίσταμεν καὶ ἐκλάυσαμεν).

Pedido dos deportadores: A ideia de os deportadores pedirem cânticos dos israelitas é expressa em ambos os textos. No hebraico, os deportadores pedem “palavras de cânticos” (רִי־שִׁירָה), enquanto no grego a palavra é “ᾠή” (cânticos ou hinos), sendo ambos traduzidos como cânticos litúrgicos de Sião. Em ambas as versões, há uma tentativa de ironia por parte dos deportadores, pedindo alegria e cânticos num contexto de tristeza e humilhação.

Juramento de lealdade a Jerusalém: Tanto no hebraico quanto no grego, o juramento de não esquecer Jerusalém, mesmo em meio ao exílio, é um ponto de convergência forte. A ideia de que a mão direita (símbolo da força e da ação) deve esquecer-se de sua habilidade caso Jerusalém seja esquecida é comum a ambas as versões (hebraico: וְיָמִינִי תִכְשֶׁת, grego: ἐπιλησθεῖη ἡ δεξιὰ μου).

A maldição contra Babilônia e Edom: Ambos os textos terminam com uma imprecação forte contra Babilônia e Edom, invocando justiça divina. A ideia de “feliz” (hebraico: אֲשֶׁר, grego: μακάριος) quem destruir os filhos da Babilônia é mantida em ambas as versões, retratando o desejo de retribuição pelo que foi feito a Jerusalém.

1.4 Importância da Análise comparativa entre o TM e a LXX

A análise comparativa entre o TM e a LXX oferece um campo fértil para a crítica textual e a compreensão teológica das Escrituras Sagradas. A tradução grega da LXX não é apenas um reflexo literal do TM, mas uma interpretação adaptada a um contexto cultural e linguístico distinto, trazendo à luz variações textuais que revelam diferenças teológicas e hermenêuticas significativas. Essas diferenças vão além de uma simples questão de tradução; elas manifestam nuances na compreensão dos conceitos bíblicos por diferentes comunidades linguísticas e culturais do mundo judaico dos últimos dois séculos a.C.

Segundo Hengel (2002, p. 41-43), a LXX, sendo anterior ao TM em sua forma final, muitas vezes preserva tradições textuais que foram posteriormente padronizadas pelos massoretas. Isso pode ser observado tanto na seleção de palavras quanto na estrutura dos textos, onde a LXX às vezes realça aspectos teológicos específicos, como nas passagens messiânicas, em contraste com o TM. Enquanto a comunidade cristã primitiva encontrou na LXX um apoio teológico fundamental para

suas interpretações cristológicas, a comunidade judaica passou a se firmar no TM. Essa preferência não decorreu de uma necessidade litúrgica ou legal, visto que a LXX continuou a ser utilizada na diáspora judaica, mas de um processo de reafirmação da identidade textual do judaísmo rabínico após a destruição do Templo, em um esforço para estabelecer um cânon hebraico padronizado.

Além disso, as variações textuais entre o TM e a LXX permitem que os estudiosos tracem o desenvolvimento de temas teológicos, como a relação entre Deus e Israel, o papel da soberania divina e as implicações da experiência do exílio. Esses elementos são evidenciados não apenas pelas escolhas de termos diferentes entre as versões, mas também por alterações estruturais que afetam a ênfase de determinadas passagens. A análise dessas variações é crucial para a crítica textual, pois oferece uma janela para entender como as Escrituras Sagradas foram interpretadas e adaptadas ao longo dos séculos.

Portanto, a comparação entre o TM e a LXX não só enriquece a exegese bíblica ao iluminar camadas de interpretação textual e teológica, mas também contribui significativamente para a compreensão do desenvolvimento das tradições religiosas judaica e cristã. As diferenças encontradas entre esses textos oferecem uma visão única das complexas interações entre cultura, língua e fé que moldaram a história bíblica.

2. Crítica textual

2.1 Nota ao v.1: Na Massorah Parva (Mp) do texto de Sl 137,1, conforme registrado na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS, 1997, p. 1216-1217), encontra-se uma anotação referindo-se à palavra hebraica תִּוְהֶנּוּ que, na tradução, significa “rios”. Essa anotação remete à Massorah Gedolah (Weil, 1962, p. 366), onde, sob o número Mm 3321, há uma lista de outros textos bíblicos que empregam o mesmo termo. תִּוְהֶנּוּ é o plural de תִּוְהֶנּוּ que, segundo o dicionário Strong, tem as seguintes conotações: 1) brilhar, irradiar, iluminar, queimar 1a) (Qal) irradiar, ser radiante 2) jorrar, fluir 2a) (Qal) jorrar, fluir. A presença dessa conexão entre diferentes passagens bíblicas revela uma tradição de interpretação massorética que sublinha a relação intertextual e linguística entre as Escrituras Hebraicas.

O primeiro texto referido é 2Rs 5,12, que descreve o episódio de Naamã, comandante do exército do rei da Síria, expressando sua relutância em seguir o profeta Eliseu, ao comparar os rios de Israel com os rios da Síria, Abana e Farpar. Aqui, a menção aos rios ocorre no contexto de uma comparação depreciativa, onde os rios sírios são considerados superiores, destacando um cenário geográfico-cultural que também envolve questões de identidade e pureza.

Outro texto citado na *Massorah Gedolah* é Sl 74,15, em que o salmista faz referência ao poder divino sobre as águas, ao dizer que Deus “secou os rios”. Nesse caso, o termo תִּוְהֶנּוּ é usado para enfatizar a autoridade soberana de YHWH sobre a criação e as forças da natureza. A imagem dos “rios” nesse versículo transcende uma referência puramente geográfica, configurando-se como símbolo do controle cósmico de Deus sobre as águas caóticas, uma ideia recorrente na literatura bíblica.

Por fim, no Sl 137,1, o versículo original onde surge a anotação massorética apresenta os exilados judeus sentados “junto aos rios da Babilônia”, lamentando a perda de Sião. Nesse contexto,

os “rios” são metáforas duplas: por um lado, constituem o cenário geográfico do exílio, mas, por outro, refletem o fluxo contínuo de dor e saudade. Os “rios” babilônicos são, aqui, testemunhas da desolação do povo de Israel, sendo carregados de conotações teológicas e existenciais.

2.2 Nota ao v.3: No aparato crítico da BHS, (1997, p. 1216), encontra-se uma nota sobre a palavra hebraica וְנִגְלֹתָיו, na qual se apresentam diversas variantes textuais que merecem análise detalhada. A primeira variante mencionada, identificada pelo símbolo Ⲯ refere-se à Septuaginta (LXX), com a leitura καὶ οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς, traduzida como: “aqueles que nos levaram”. O aparato sugere como possível tradução hebraica equivalente à forma וְנִגְלֹמוֹ, que significa “aqueles que nos conduziram”. O ponto de interrogação ao final indica uma sugestão ainda não confirmada, o que demonstra certa hesitação quanto à correspondência exata entre o texto hebraico e a tradução grega. Ⲯ representa a versão siríaca Peshita.

Ademais, a notação “σ”, que faz referência à *Símaco*, que traz a expressão καὶ οἱ καταλαζονενομενοι ἡμῶν, pode ser traduzida como “aqueles que nos atormentavam” ou “zombavam de nós”. Esta leitura introduz uma nuance diferente, ao enfatizar o caráter humilhante da ação dos opressores, contrastando com a ideia de condução ou exílio sugerida pela Septuaginta.

Na tradução latina de Jerônimo, a Vulgata (WEBER; GRAYSON, 2007), encontra-se a frase *et qui affligebant nos*, que significa “aqueles que nos afligiam”. Aqui, a ênfase recai sobre o sofrimento e a opressão, contribuindo para a construção de um quadro de dor e angústia.

O Targum², indicado pela notação Ⲛ, oferece uma leitura alternativa com a palavra wɓzwɓn, sugerida como equivalente hebraico a וְנִגְלָשׁוּ, que significa “aqueles que nos saquearam” ou “nos despojaram”. Esta tradução sugere uma perspectiva de violência material e pilhagem, ao invés do enfoque na opressão emocional ou física que aparece nas versões anteriores.

Por fim, o TM, representado pelo símbolo Ⲙ, aponta uma possível ligação da palavra וְנִגְלֹתָיו com a raiz hebraica לָלַי, que está associada ao ato de “lamentar” ou “gritar”. Tal emenda sugere que o termo original poderia estar relacionado a uma forma de expressão de angústia, reforçando a ideia de sofrimento e choro.

Assim, o aparato crítico da BHS sobre o v.3 reúne uma série de variantes textuais que oferecem diferentes perspectivas sobre a natureza dos opressores mencionados no Sl 137,3. A leitura da Septuaginta sugere uma ação de condução ao exílio, enquanto o Símaco e a Vulgata enfatizam o tormento e a aflição, e o Targum propõe uma interpretação focada na pilhagem. Por outro lado, o TM, ao conectar-se com a raiz לָלַי, sugere um enfoque no sofrimento expresso em lamentos. A diversidade de tradições textuais aqui analisadas demonstra a complexidade do termo וְנִגְלֹתָיו e a riqueza das suas interpretações ao longo das várias versões e traduções.

Sobre a palavra רִשְׁמָה, a nota crítica da (BHS) indica “Vrs pl”, que faz referência às versões (Vrs) antigas que trazem uma leitura plural (pl). Essa nota crítica sugere que, em algumas versões, como a Septuaginta, a Vulgata, e/ou outras versões antigas, a palavra hebraica רִשְׁמָה poderia ser interpretada ou traduzida no plural, o que indicaria uma forma diferente do singular encontrado

2 Traduções do hebraico para o aramaico, por Onkelos e Yonatan, encontram-se disponíveis no aplicativo TORAT EMET (Unicode).

no TM.

Em hebraico, רֶשֶׁם significa “de uma canção” ou “de uma música”, e é um substantivo singular. A indicação de que as versões antigas trazem uma forma plural pode implicar que, em vez de “uma canção”, essas versões traduzem como “canções” no plural. Isso pode estar relacionado a uma leitura contextual ou estilística em que, em vez de pedir “uma canção”, os opressores estariam solicitando “canções”, o que poderia sugerir um desejo mais amplo por entretenimento ou uma expectativa de múltiplas performances dos exilados.

Portanto, a abreviação “*Vrs pl*” aponta uma variação significativa entre o TM e as versões antigas, o que contribui para a discussão crítica da passagem e levanta a possibilidade de que a transmissão textual pode ter envolvido uma mudança de número (de singular para plural) em algumas tradições textuais.

2.3 Nota ao v.5: No aparato massorético da BHS (1997, p. 1217), sobre o v.5, especificamente sobre a palavra מְלִשׁוּרֵי/Jerusalém”, a Massora Parva faz referência ao número 2491 da Massora Gedolah (Weil, 1962, p. 280), (Mm) que apresenta uma análise detalhada das ocorrências específicas desta forma ortográfica. Segundo a Massora Gedolah, a palavra מְלִשׁוּרֵי (Jerusalém) ocorre com o uso do qamatz (וִיִּצְמָק) em oito passagens distintas no TM. Essas passagens são listadas com um sinal mnemônico, ou Siman, para auxiliar na memorização e identificação dessas ocorrências. A lista das oito ocorrências é fornecida da seguinte forma:

a) וְאִצִּי (Jr 8,1): Esta passagem de Jeremias refere-se à remoção dos ossos dos reis e habitantes de Jerusalém como parte de um julgamento divino. Aqui, a forma מְלִשׁוּרֵי aparece como um dos locais referidos no contexto de destruição.

b) אֶלֶמָּה (Jr 13,13): Há aqui uma profecia de julgamento contra Jerusalém, descrita como sendo “cheia” de cântaros de vinho, representando a plenitude da ira divina. Novamente, מְלִשׁוּרֵי surge como objeto do anúncio profético.

c) תוֹבִיבֶם (Sl 79,3): Neste salmo, a menção מְלִשׁוּרֵי ocorre no contexto de uma lamentação sobre a devastação da cidade e a violência infligida ao seu povo, cujos corpos foram derramados “ao redor” de Jerusalém.

d) תוֹרִצְהָב (Sl 116,19): Esta passagem refere-se aos “átrios” da casa do Senhor em Jerusalém, onde o salmista declara sua intenção de oferecer sacrifícios de ação de graças. מְלִשׁוּרֵי aqui aparece num contexto de louvor.

e) רִיִּיב (Sl 135,21): Aqui há uma bênção final que menciona o nome do Senhor sendo abençoado desde מְלִשׁוּרֵי, mais uma vez destacando a cidade como um centro de adoração.

f) חֲחֻשָּׂא (Sl 137,5): Este é o versículo em questão, no qual o salmista jura que, se esquecer Jerusalém, sua mão direita perderá a habilidade. A presença de מְלִשׁוּרֵי aqui evoca uma forte emoção ligada à memória e fidelidade a Jerusalém, mesmo no exílio.

g) מוֹדָא (Sl 137,7): Alguns versículos depois, no Sl 137,7, o salmista chama Deus para lembrar-se de Edom e de sua traição contra Jerusalém no dia de sua queda. מְלִשׁוּרֵי é novamente mencionada, desta vez num contexto de vingança e justiça.

h) וַיִּלִּי (Ne 13,20): Neste versículo, encontra-se uma referência a Jerusalém no contexto da reforma sabática de Neemias, que proíbe os comerciantes de pernoitarem nas portas da cidade. מלשורי aqui aparece em uma passagem regulatória.

Portanto, o comentário da *Massora Gedolah* (Weil, 1962, p. 280) organiza essas oito ocorrências da forma ortográfica מלשורי com o *qamatz*, fornecendo uma ajuda mnemônica para localizar essas passagens. A análise subjacente é que, mesmo sendo comum a forma מילשורי (com *yod* adicional), nesses contextos específicos, a palavra aparece como מלשורי, preservando uma variante ortográfica que carrega implicações tanto litúrgicas quanto literárias. Esta observação massorética é crucial para compreender as nuances textuais e as tradições de leitura mantidas pelos escribas.

Sobre a palavra חָכַשְׁתָּ, a nota crítica no aparato da BHS faz observações sobre seu uso e possíveis variações textuais presentes nas tradições manuscritas e versões antigas. Ⲭ ἐπιλησθείη = חָכַשְׁתָּ: A abreviação Ⲭ indica a Septuaginta (LXX). O verbo grego ἐπιλησθείη é o equivalente de חָכַשְׁתָּ de hebraico, que significa “tu te esquecerás” (forma do verbo “esquecer” na segunda pessoa do singular masculino ou terceira do singular feminino). Isso mostra que, na Septuaginta, o verbo grego utilizado corresponde fielmente ao hebraico em sentido e forma.

Ⲫ + suff 1sg, ⲩ 1 sg: A abreviação ⲩ refere-se à versão Siríaca *Peshitta*, que inclui o sufixo de primeira pessoa do singular (1sg), indicando a forma “eu” na conjugação do verbo. Ⲫ = siríaco, também apresenta a forma com o sufixo de primeira pessoa do singular. Ambas as versões indicam que a conjugação corresponde à forma hebraica na primeira pessoa (“eu esqueci”).

Sobre a abreviação “prp שְׁחַכְתָּ vel שְׁחַכְתָּ”, a notação “prp” sugere uma proposta de correção ou variação textual. Aqui, são apresentadas duas formas alternativas do verbo: שְׁחַכְתָּ ou שְׁחַכְתָּ, que têm o sentido de “negar” ou “mentir”. Essas propostas indicam uma possível variação que poderia alterar o sentido original de “esquecer” para “negar” ou “faltar”. No entanto, é apenas uma sugestão e não uma mudança confirmada no texto.

Essa seção do aparato crítico sugere que nas versões antigas (como a Septuaginta e a *Peshitta*) o verbo “esquecer” foi traduzido de maneira precisa, sem desvio significativo. No entanto, há uma proposta de variante que sugere uma forma verbal alternativa com o sentido de “negar” ou “faltar”, o que pode indicar uma leitura ou interpretação alternativa em alguns manuscritos ou tradições.

2.4 Nota sobre o v.6: Na análise da *Massorah Parva* (BHS, 1997, p. 1217) sobre a palavra hebraica “הִלַּעַ/ou subirei”, encontra-se uma referência ao número 389 da *Massorah Gedolah* (Weil, 1962, p. 47), que nos fornece um panorama sobre o uso e a significação desse verbo nas Escrituras Sagradas. Essa nota revela uma série de passagens bíblicas em que a raiz verbal הִלַּעַ aparece, ilustrando a versatilidade e a conotação desse termo em diferentes contextos.

Por exemplo: a) em Ex 3,17, encontra-se a frase: “E eu te farei subir (הִלַּעַ) da aflição do Egito...”, onde a ação de “subir” está intimamente ligada à libertação do povo israelita da escravidão. Aqui, o verbo expressa um movimento ascendente tanto físico quanto espiritual, marcando um momento crucial na narrativa da redenção.

b) Em Jz 2,1, a passagem “E subiu (לַעֲיִ) o Anjo do Senhor de Gilgal para Boquim...” destaca a

presença do Anjo do Senhor, que “sobe” para entregar uma mensagem ao povo. Essa ascensão não apenas indica um deslocamento físico, mas também a importância da mensagem divina que está prestes a ser anunciada.

c) A mulher em 1Sm 28,11 diz: “Então a mulher disse: A quem farei subir (הלעא) para ti?”. Essa passagem se refere à invocação do espírito de Samuel, sublinhando a ideia de “elevação” em um contexto que transcende a mera locomoção, envolvendo aspectos espirituais e sobrenaturais.

d) Em 2Sm 24,24, a declaração de Davi, “Não, mas eu certamente comprarei de ti por preço...”, remete à ação de subir em um contexto de oferta e sacrifício, indicando a valorização da compra da terra que se tornaria um local sagrado.

e) A passagem de Jr 30,17 diz: “Porque te farei subir (הלעא) saúde...”, revelando uma perspectiva de restauração e cura, onde a ideia de “subir” é associada à melhoria da condição do povo.

f) Em Jr 46,8, a expressão “O Egito sobe (הלעא) como o Nilo...” utiliza o verbo para descrever um movimento natural e poderoso, evocando a imagem do Nilo que transborda, ilustrando a força e a inevitabilidade do que está por vir.

g) Em Sl 66,15, a frase “Oferecerei (תולע) holocaustos de animais gordos...” usa a raiz verbal relacionada a “subir” em um contexto de oferta sacrificial, onde o ato de oferecer está conectado ao movimento ascendente do sacrifício em direção a Deus.

h) No Sl 137,6, a expressão “Se eu não te preferir (הלעא) a minha maior alegria...” associa o verbo à ideia de valor e preferência, enfatizando a importância de Jerusalém na experiência emocional e espiritual do salmista, que reconhece a cidade como um lugar de alegria e adoração.

Essa análise da *Massorah Parva* não apenas evidencia a frequência da palavra הלעא nas Escrituras Sagradas, mas também enriquece a compreensão de suas conotações e usos variados, refletindo sua relevância teológica e literária no contexto bíblico. As passagens mencionadas mostram como a ideia de “subir” se entrelaça com temas de libertação, comunicação divina, invocação espiritual, oferta e preferência emocional, solidificando a complexidade e a profundidade do termo na tradição hebraica.

2.5 Nota sobre o v.8: Na análise do aparato crítico da BHS (1997, p. 1217), referente às frases וְנָתַתְּ לָנוּ וְנִלְוֵנוּ, as anotações “gl” (glosa) e “dl” (delendus) oferecem informações relevantes sobre o tratamento textual dessas expressões. Vejamos como essas abreviações se aplicam especificamente a cada frase:

וְנִלְוֵנוּ: Esta expressão pode ser traduzida como “a recompensa” ou “o que é devido a você”. Ela se refere à ideia de retribuição ou compensação, muitas vezes no contexto de ações passadas e suas consequências.

“dl” (*delendus*): De acordo com a crítica textual, a anotação sugere que a expressão וְנִלְוֵנוּ pode ser vista como desnecessária ou redundante no contexto do versículo. Isso implica que o texto poderia manter seu sentido sem essa frase, embora sua inclusão acrescente um detalhe significativo à compreensão da retribuição mencionada.

“gl” (glosa): A presença de uma anotação de “glosa” indica que há espaço para comentários adicionais ou explicações que possam enriquecer a compreensão do leitor sobre essa expressão. A “glosa” pode incluir reflexões sobre a natureza da recompensa, suas implicações éticas ou teológicas, e até mesmo as diferentes interpretações que podem ser aplicadas à palavra.

וְנָתַתְּ לָנוּ: Esta frase, que pode ser traduzida como “que nos fizeste” ou “que retribuíste a nós”, carrega a ideia de uma ação concluída, um ato de retribuição dirigido ao povo.

Assim como ocorre com וְנִלְוֵנוּ, a análise do aparato crítico pode sugerir possíveis

interpolações ou redundâncias no texto. A crítica textual aqui pode trazer à luz nuances semânticas sobre como a retribuição é vista: como algo já cumprido (תְּלַמְּךָ) ou em perspectiva para o futuro.

Na análise crítica referente à palavra הַדֹּשֶׁה a notação σ' η ληστρις, 1 frt הַדֹּשֶׁה fornece informações relevantes sobre variantes textuais e traduções. Vejamos cada parte dessa anotação:

σ': Esta abreviação refere-se à versão Siríaca (*Peshita*) e ao Targum de Onkelos. A notação σ' refere-se ao *Simaco*, um tradutor que fez uma versão grega da Bíblia Hebraica. Essa notação indica que a palavra הַדֹּשֶׁה é discutida ou tratada de uma forma específica na obra de *Simaco*.

η ληστρις: Esta expressão em grego significa "a ladra" ou "a saqueadora". Isso sugere que a versão siríaca traduz a palavra הַדֹּשֶׁה como uma forma que enfatiza a ideia de um ato de roubo ou pilhagem, possivelmente destacando a ação violenta ou predatória em questão.

"1 frt" הַדֹּשֶׁה: A notação "1 frt" refere-se a "fortasse", indicando uma forma conjectural ou uma interpretação que se relaciona ao substantivo הַדֹּשֶׁה, que significa "a saqueadora" ou "a que faz a pilhagem." Essa forma pode sugerir que a *Peshita* faz uma escolha lexical que capta uma nuance particular da palavra hebraica no contexto do SI 137.

2.6 Nota ao v.9: A anotação marginal encontrada ao lado da palavra הַדֹּשֶׁה, na Massorah Parva (BHS, 1997, p. 1217), apresenta a seguinte fórmula: "ב פיסב פ"ס תפ ויטשפ . ט נמ סה למ דח" (com a letra ב pontuada acima). Esse tipo de notação pode ser detalhadamente decomposto e analisado da seguinte forma:

דח: Este termo geralmente significa "único" ou "um", indicando que a palavra é singular em seu uso ou ocorrência específica dentro do TM. Pode destacar uma ocorrência rara ou exclusiva da forma verbal ou substantiva.

למ: Esta abreviação pode referir-se a "rei" (*melech*), mas no contexto das anotações da *Massorah*, pode também apontar para uma palavra destacada ou importante que merece atenção especial.

סה: Pode ser interpretado como "que é" ou "relativo a", sugerindo um estado ou condição, conectando a palavra em questão a uma característica gramatical ou sintática específica.

נמ: Significa "de" ou "a partir de", frequentemente indicando origem, fonte ou uma relação particular com outro texto ou parte do *corpus* bíblico.

ט: Normalmente indica o numeral hebraico "9", mas na *Massorah*, pode ser uma referência a uma característica técnica, como uma regra textual ou uma peculiaridade gramatical. Também pode referir-se a uma categoria específica de uso da palavra.

ויטשפ: Provavelmente remete ao verbo hebraico *pashat*, que significa "expandir" ou "interpretar". Nesse contexto, a *Massorah* pode estar orientando o leitor a considerar a explicação mais literal ou simples da palavra, conforme o método exegético *Peshat*, que prioriza o sentido literal.

תפ: Pode ser uma abreviação para "abrir" ou "explicar", aludindo à necessidade de se "abrir" o sentido do termo ou de se oferecer uma explicação interpretativa para a palavra em questão.

פ"ס: É uma anotação comum na *Massorah*, significando "final do versículo" (*sof pasuq*), sugerindo

que a palavra está relacionada ao final da seção ou que sua interpretação é especialmente significativa nesse ponto do texto.

פִּיטָב: Refere-se a “no final”, provavelmente indicando uma observação ou interpretação que deve ser considerada no final do versículo ou do capítulo.

בִּ: A letra ב com um ponto acima pode estar sinalizando uma forma gramatical ou variante textual específica que requer atenção. Na tradição massorética, essas marcas podem apontar para detalhes textuais sutis ou para uma pronúncia ou interpretação alternativa.

No conjunto, a anotação parece sugerir que *וְלִלְעָנָה* é uma palavra que merece uma interpretação especial, seja por seu uso raro, seja por sua forma única ou por seu significado dentro do contexto do Sl 137,8. A *Massorah Parva*, conhecida por seus comentários técnicos, aqui oferece uma chave interpretativa que ressalta tanto a singularidade da palavra quanto seu papel dentro da tradição textual massorética. Esse tipo de anotação é fundamental para a compreensão exegética mais profunda e detalhada do texto bíblico, refletindo o esforço dos massoretas em preservar e explicar o significado e a função de cada termo no corpus bíblico.

3. Crítica das Fontes

A crítica das fontes pode sugerir que o Sl 137 foi influenciado por outras tradições bíblicas, especialmente pelo profetismo. Profetas como Jeremias haviam advertido sobre a destruição iminente de Jerusalém e o cativeiro babilônico como uma forma de julgamento divino (Jr 25,9-12). Ao mesmo tempo, os profetas também previam que Deus traria justiça aos opressores de Israel (Jr 50-51, nos quais a destruição de Babilônia é anunciada). O Sl 137, portanto, reflete esse pano de fundo profético, combinando o lamento sobre a destruição com o clamor por vingança contra os inimigos.

Kraus (1989, p. 501) afirma que o Sl 137 é “o único salmo do Saltério que pode ser datado de forma confiável”. Se não foi composto na Babilônia durante o exílio (587-530 a.C.), deve ter se originado logo após o retorno a Judá, quando a dor do exílio ainda estava recente na mente e no coração do povo. Segundo o *The New Interpreter's Bible* (1996, p. 1227-1230), é bastante provável que tenha sido escrito por um membro das guildas³ levíticas, responsáveis pela música e pelo canto no Templo (2Cr 25,1-8; Ed 2,40-42).

O conceito de memória permeia o Sl 137, tanto literariamente quanto conceitualmente, especialmente nos vv.5-6, que tratam da lembrança de Jerusalém, e nos vv.7-9, em que o Senhor é invocado para também lembrar-se de Jerusalém (v.7). Para os exilados, lembrar-se de Sião significava fidelidade ao lugar de Deus e aos propósitos contínuos de Deus. Era um ato de resistência; “em terra estrangeira” (v.4), eles não podiam cantar, mas podiam, deviam e de fato lembravam-se de Sião; neste sentido, uma possível tradução interpretativa para indicar a presença “em terra estrangeira” poderia ser “(se estamos) em terra estrangeira”, traduzindo a dor de estar longe da terra natal.

3 O termo “guilda” refere-se a uma associação de artesãos, comerciantes ou profissionais que se organizam para promover e proteger seus interesses comuns, especialmente em relação a práticas comerciais, padrões de qualidade e regulamentações profissionais. As guildas surgiram na Idade Média e desempenharam um papel importante em várias cidades europeias, regulando a produção de bens, controlando preços, estabelecendo normas de treinamento (como a formação de aprendizes) e oferecendo assistência mútua a seus membros. Na antiguidade, as guildas também estavam ligadas a grupos de sacerdotes ou levitas que realizavam funções específicas, como a música e o canto no templo.

Nos vv.1-4, o salmista expressa a dolorosa realidade de recordar Sião (*The New Interpreter's Bible*, 1996, p. 1227-1230). A estranheza geográfica da Babilônia, com seus sistemas de canais entre o Tigre e o Eufrates, os “rios da Babilônia”, pode ter intensificado a dor ao se lembrar de Jerusalém. Isso foi agravado pelo convite sarcástico de seus deportadores (v.3), o que implicava a pergunta: “Onde está o teu Deus?” (Sl 42,3.10; 79,10). Não havia outra coisa a fazer senão chorar, pois cantar era impossível naquela terra (vv.2, 4; Lm 1,2.16, em que a Jerusalém personificada chora por causa da devastação do exílio, e observe Lm 1,7, que Jerusalém também “lembra-se”; ver também Sl 42,3). O “cântico do Senhor” (v.4) talvez fosse um dos alegres “cânticos de Sião” (v.3; comentário sobre os Sl 46; 48; 76; 84; 87; 122), que só poderiam ser cantados em Jerusalém, o lugar do Senhor, e não na Babilônia.

A combinação de vozes em primeira pessoa do plural e do singular, o foco em Jerusalém e até mesmo o comprimento do Sl 137 fazem com que ele seja semelhante aos Salmos das Subidas (Sl 120-134). Dada a semelhança entre os Sl 134 e 135, assim como entre os Sl 135 e 136, é provável que os Sl 135-137 formassem uma espécie de apêndice aos Salmos das Subidas. Em vista dos Sl 135,12 e 136,21-22, o sentido de perda e lamento articulado pelo Sl 137 torna-se ainda mais agudo. A perspectiva claramente exílica ou pós-exílica inicial do Sl 137 está em sintonia com o propósito aparente dos Salmos das Subidas e dos Livros IV-V, que respondem à crise do exílio e suas consequências.

A estrutura do Sl 137 é debatida, mas a maioria das bíblias sugere três divisões. As sugeridas pela NIV e pela NRSV são aceitáveis, mas provavelmente é melhor combinar o v.4 com os vv. 1-3. De acordo com essa visão do Sl 137, os vv.1-4 expressam o lamento dos exilados, enquanto os vv.7-9 expressam a raiva e o desejo de vingança dos exilados. Entre esses dois blocos, no coração literário e conceitual do poema, os vv.5-6 concentram-se na atividade crucial de lembrar. Este conceito central liga os vv.5-6 aos vv.1-4, no quais os exilados recordam Jerusalém (v.1) (*The New Interpreter's Bible*, 1996, p. 1227-1230).

Nos vv.5-6, embora o povo não pudesse cantar na Babilônia, eles podiam lembrar-se de sua terra natal. A estrutura quiástica dos vv.5-6a enfatiza essa atividade crucial:

A - Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém,

B - que minha mão direita se ressequa!

B' - Que minha língua se apegue ao céu da boca, se eu não me lembrar de ti.

Ao se dirigir à personificada Jerusalém como “tu”, nos vv.5-6, a voz individual afirma que, se Jerusalém não for lembrada, a música e o canto se tornarão impossíveis para sempre. A mão direita ressequida não será capaz de dedilhar as cordas da harpa (v.2), e a língua paralisada não será capaz de cantar. Por mais doloroso que seja para o povo lembrar-se de Jerusalém (v.1), seria ainda mais doloroso não se lembrar, pois essas memórias oferecem esperança, e até mesmo vida, em meio à dor (vv.1-4) e à devastação do exílio (vv.7-9).

Embora os vv.8-9 choquem nossas sensibilidades, e com razão, é necessário apontar que eles expressam apenas um sentimento que muitos também compartilhariam; isso é claro no v.8. A conquista babilônica de Judá certamente envolveu a morte de muitos judeus, incluindo crianças, que representam o futuro de um povo. O v. 9 sugere que os babilônios merecem o mesmo. Como

Kraus (1989, p. 501) sugere a respeito do v. 9, ele deve ser compreendido não apenas como a expressão de um indivíduo específico, mas também como “uma referência à crueldade da guerra antiga em geral”, cujas práticas típicas são refletidas em 2Rs 8,12; Is 13,16; Os 10,14; Na 3,10 (Ap 18, vv.6, 20-24, para outra expressão do desejo de vingança contra “Babilônia”). Assim, em vista do contexto cultural, o desejo expresso nos vv. 8-9 representa um princípio que muitas pessoas rotineiramente defendem: A punição deve ser proporcional ao crime, indicando que aqueles que privam outros de um futuro não merecem um futuro para si mesmos.

Nos vv.7-9, o pedido do povo para que Deus se lembre deles (v.7), é um clamor para que Deus compartilhe de seu sofrimento. Enquanto o salmista expressa essa dor como lamento nos vv.1-4, ele a verbaliza como raiva e indignação nos vv.7-9. A ira é dirigida primeiro a Edom (v.7), que aparentemente tirou proveito particular da desgraça de Jerusalém nas mãos dos babilônios (ver o livro de Abadias, especialmente vv.10-14; Ez 35,5-15; ver também Lm 1,20-22; 3,64). Não surpreendentemente, como foram os babilônios que destruíram Jerusalém e levaram o povo ao exílio, o SI 137 conclui dirigindo-se a uma Babilônia personificada (a personificação de Jerusalém nos vv. 5-6) (*The New Interpreter's Bible*, 1996, p. 1227-1230).

O SI 137 também pode ter ecoado ou dialogado com outros textos da tradição sapiencial ou poética de Israel, nos quais o tema da justiça divina retributiva é comum (SI 74,10-23). O desejo de que Babilônia fosse paga “com a mesma moeda” reflete uma expectativa de que Deus não permitiria que a injustiça permanecesse impune, um tema central tanto nos Salmos como nos escritos proféticos.

3.1 Contexto Histórico

A maioria dos estudiosos concorda que o SI 137 emerge de um contexto histórico marcado pela destruição de Jerusalém em 586 a.C. (Weiser, 1962; Cheyne, 1891, p. 80), durante o exílio babilônico (c. 586-539 a.C.), um período profundamente traumático para o povo de Israel. Kraus (1989, p. 501), porém, levanta a possibilidade de que o SI 137 também poderia ter surgido logo após o exílio.

O exílio foi caracterizado por uma crise identitária significativa, pois Israel não apenas perdeu sua terra e sua cidade santa, mas também enfrentou uma ruptura violenta de sua relação com o Templo, o local da presença divina. A experiência do exílio, frequentemente interpretada como uma forma de punição divina por algumas correntes proféticas, levou Israel a uma reavaliação de sua relação com Deus, com as nações estrangeiras e com os conceitos de justiça. Essa crise não apenas desafiou a fé dos exilados, mas também os forçou a reconsiderar o significado de sua identidade como povo escolhido de Deus, moldando suas esperanças e lamentos em uma nova realidade.

Simango (2018,) discorre sobre essa temática, alegando que o autor do SI 137 parece haver estado em exílio após a queda de Jerusalém em 587 a.C. e que pode ter sido um dos músicos do templo levados à Babilônia como entretenimento. Alega que era comum que as nações conquistadoras levassem músicos das nações conquistadas para seu entretenimento; e que Senaqueribe, em seu relato do cerco de Jerusalém, afirma que Ezequias lhe enviou “músicos

masculinos e femininos” como parte de seu tributo.

Para Simango (2018), é provável que o salmista e seus companheiros tenham compartilhado um destino semelhante. O Sl 137 parece ter sido escrito por seu autor quando ele já não estava mais em exílio, na Babilônia, conforme indicado pelas ações completas nos vv. 1-3 e pelo uso repetido do termo “lá” (שָׁמָּה), nos vv. 1b e 3a. O advérbio שָׁמָּה indica que a terra é distante e estranha, não o lugar onde o autor se encontra no momento da escrita. Isso implica que o Sl 137 foi escrito após o exílio. O fato de Jerusalém ser abordada diretamente nos vv. 5-6 aponta para a possibilidade de que o salmista estivesse em Jerusalém quando escreveu o Sl 137. Portanto, ele poderia ter se originado nos primeiros anos do retorno dos judeus do exílio, provavelmente entre 537 a.C. e 515 a.C. Durante esse período, a cidade de Jerusalém e o templo estavam em ruínas e as memórias do exílio babilônico ainda estavam muito vivas nas mentes e nos corações dos judeus.

Simango (2018) acredita que a experiência do salmista na Babilônia e os devastadores efeitos posteriores do exílio poderiam ter inspirado a composição do Sl 137. Provavelmente, ele foi escrito por um membro das guildas levíticas, que eram responsáveis pela música e pelo canto no templo. O Sl 137 foi um incentivo e conforto para o povo desolado de Deus, já que sua cidade de Jerusalém e o templo estavam em ruínas. YHWH iria ajudá-los a ressurgir como nação.

Broyles (1999, p. 479) afirma que o Sl 137 é um dos textos mais complexos e controversos das Escrituras Sagradas, frequentemente desconsiderado pelos cristãos devido à sua aparente “crueldade inimaginável (vv.8-9)”. McCann (1996, p.1228) também alega que, nos cultos de adoração, os versículos finais são frequentemente omitidos, levantando questões sobre suas implicações imprecatórias e a mensagem que transmitem. Para entender as imprecações do Sl 137, é crucial considerar seu contexto histórico, que se insere no exílio babilônico. A deportação dos habitantes de Judá não significou apenas a perda de sua terra natal, mas também do templo, o local da revelação de YHWH, como é possível ver também nos seguintes textos: Sl 135,12; 136,21-22; Dt 4,21, 38; 12,9). Broyles (1999, p. 479) afirma que a existência do povo de Judá e sua fé em Deus estavam ameaçadas, e o lamento do salmista reflete essa profunda crise espiritual e identitária.

Os versículos finais do Sl 137, nos quais há a expressão de um desejo de vingança, têm sido frequentemente mal interpretados como uma manifestação de crueldade do salmista. A referência a “crianças sendo arremessadas sobre as rochas” (v.9) não deve ser entendida como um chamado à violência, mas sim como uma expressão de retribuição divina. Na guerra antiga, a destruição de crianças era uma prática comum para os exércitos vitoriosos, refletindo o ciclo de violência e vingança que permeava as relações entre nações. As imprecações do salmista contra os edomitas e babilônios são, portanto, uma súplica por justiça divina, não uma busca por vingança pessoal. O salmista invoca a retribuição (*lex talionis*) para que os babilônios, que infligiram sofrimento a Judá, enfrentem a mesma devastação que causaram.

No Sl 137, a ênfase não está apenas nas imprecações, mas na soberania de YHWH sobre a história. O salmista reconhece que a destruição da Babilônia é necessária não apenas como uma forma de retribuição, mas também para restaurar a honra de Deus, que foi vilipendiada pelos invasores. Assim, a bênção sobre o “destruidor de Babilônia” indica que este será um instrumento da justiça divina. A estrutura do Sl 137, que transita entre as formas da primeira pessoa do plural

e do singular, sugere um lamento comunitário. O salmista fala em nome de toda a comunidade, expressando os sentimentos coletivos em relação à Jerusalém perdida. A oração por vingança não é um ato de hostilidade, mas uma invocação a YHWH para que Ele tome as rédeas da justiça e puna aqueles que causaram a dor ao Seu povo.

Para Vos (2005, p. 275), a mensagem central do SI 137 para os fiéis de YHWH é a necessidade de permanecer leal e dedicado, mesmo em tempos de exílio ou opressão. Seguindo o SI 137, quando pessoas ou o sistema tentam zombar de Deus e desencorajar a fé, os seguidores não devem participar dessa zombaria. Mais ainda, o SI 137 ensina que, independentemente da gravidade das circunstâncias, a confiança em YHWH é fundamental. Ele é soberano e está no controle da história, e um dia reivindicará a honra e a fé de Seu povo. Assim, a soberania de Deus não apenas sustenta a esperança, mas também fornece conforto e segurança diante das adversidades e provações, reafirmando que, em última análise, a justiça divina prevalecerá.

Esse contexto histórico reflete-se no texto, no qual os israelitas exilados junto aos “rios da Babilônia” expressam saudade de Sião (Jerusalém), a cidade destruída, e a dor de viver sob a dominação estrangeira (SI 137,1-6). A evocação de “rios” e “Sião” nos versos iniciais do SI 137 pode ser vista como símbolos teológicos da separação entre o povo e sua terra santa, intensificando o sentimento de exílio não apenas físico, mas espiritual.

A crise de identidade causada pela destruição de Jerusalém e o cativeiro pode ser entendida como o pano de fundo que moldou a teologia do SI 137. Os israelitas exilados questionavam se Deus ainda estava com eles e se o pacto com Israel havia sido quebrado. Nesse sentido, a reconstrução da identidade teológica envolvia uma reavaliação da justiça divina, especialmente à luz do sofrimento sob opressão.

3.2 *Status questionis* sobre a datação

A respeito do *status questionis* sobre a datação do SI 137 ainda não há um consenso entre os estudiosos. Como observam Vos (2005, p. 275) e Prinsloo (1984, p. 121-123), a questão apresenta dificuldades e várias hipóteses já foram propostas. Essas propostas refletem não apenas a diversidade de contextos históricos, mas também a riqueza das tradições interpretativas que cercam o texto. A análise da datação do SI 137 é crucial, pois influencia a compreensão de sua temática e mensagem, especialmente no que diz respeito à experiência do exílio e à relação do povo hebreu com a terra prometida. Assim, a discussão sobre sua origem não é apenas uma questão acadêmica, mas um convite a refletir sobre as dores e esperanças que permeiam a experiência coletiva de um povo em busca de identidade e pertença. Porém, de todas as maneiras, seria uma data durante ou após o exílio:

- 1) Entre 597 e 587 a.C., durante o período da Babilônia, entre a primeira deportação e a destruição final de Jerusalém, culminando no exílio do povo.
- 2) Durante o exílio, após 587 a.C., o que implicaria que o autor estava exilado antes de seu retorno em 538 a.C.

3) Por um autor que não se encontrava nem na Babilônia nem em Jerusalém, sugerindo que o salmista poderia ser alguém da Diáspora.

4) Logo após o retorno dos exilados em 538 a.C., mas antes da conclusão do templo, que se deu em 515 a.C.

5) Após a conclusão do templo, mas antes da reconstrução das muralhas da cidade, ou seja, entre 515 a.C. e 445 a.C.

6) Após a destruição da Babilônia, em torno de 300 a.C. Essa hipótese se baseia no participio passivo הָדוּלָשָׁה ("você, devastada") presente no v.8, que sugere que Babilônia já havia sido destruída quando o SI 137 foi redigido.

3.3 Crítica Literária

O SI 137 tem elementos caraterísticos dos Salmos de Lamentação ou Salmos de Súplica Coletiva. Ele expressa a dor, o sofrimento e a angústia de um grupo ou indivíduo diante de uma situação de calamidade, por ocasião do exílio babilônico, e reflete o trauma do exilado. Ele também contém elementos de salmos imprecativos, pois clama pela justiça divina contra os opressores, incluindo expressões de vingança contra Babilônia. Assim, o SI 137 combina lamentação, memória coletiva e desejo por justiça, refletindo as emoções do povo exilado.

Delitzsch (1892, p. 331-332) afirma que, após os Salmos de Haleluia (SI 135) e Hodu (SI 136), surge um salmo que faz referência ao período do Exílio, quando os cânticos alegres que costumavam ser entoados ao som dos instrumentos levíticos no culto a Deus no Monte Sião foram forçosamente interrompidos. O SI 137 não possui autoria identificada. A inscrição encontrada em manuscritos da Septuaginta, τῷ δαυιδ atribui o cântico como sendo de autoria de Davi e vindo do coração de Jeremias, o que não faz sentido, uma vez que Jeremias não foi um dos exilados na Babilônia.

O uso da letra "B", repetido três vezes do v.8 em diante, corresponde ao período em que o SI 137 foi composto, como indicado por seu conteúdo. O mesmo ocorre com o uso do sufixo "i" no futuro, no v.6. Em termos de linguagem, o SI 137 possui características clássicas. Seu ritmo, que começa de forma melancólica e vai se tornando mais intenso, com sons guturais e sibilantes, torna este salmo notavelmente expressivo. Poucos salmos são tão facilmente memorizados, sendo este particularmente vívido até em sua sonoridade. A métrica do SI 137 se assemelha à elegíaca, expressando tristeza e lamento, como se vê no esquema das Lamentações e na cadência de Is 16,9-10, lembrando a estrofe sáfica. Cada segunda linha corresponde ao pentâmetro dessa métrica elegíaca.

A introdução de Steinsaltz (2019) ao livro dos Salmos destaca a singularidade desse livro dentro do cânon bíblico. Enquanto a maior parte da Bíblia se concentra na relação de Deus com a humanidade, os Salmos representam o fluxo contrário, o homem falando com Deus. Embora contenha 150 capítulos que variam em tom e tema, o livro é permeado por uma voz humana expressando emoções, desde lamento até exultação.

Os Salmos são chamados em hebraico de *Tehillim*, que significa "louvores", embora o conteúdo vá muito além disso, abrangendo praticamente qualquer emoção ou pensamento que um indivíduo

poderia querer expressar a Deus. Observa-se que os Salmos refletem as complexidades da vida humana, na qual emoções e sentimentos não seguem uma ordem fixa, assim como os capítulos do livro dos Salmos, tendo diferentes “formas”.

Além disso, Steinsaltz (2019) aponta que, embora muitos dos Salmos sejam tradicionalmente atribuídos a Davi, eles transcendem a figura histórica de Davi e ressoam com a experiência universal do ser humano, tanto na alegria quanto na dor. Por essa razão, os Salmos continuam a ser uma fonte de consolo, inspiração e oração para pessoas de diferentes épocas, etnias e lugares.

3.4 Crítica das Formas

No SI 137, identificam-se diferentes gêneros ou formas literárias, particularmente o lamento e o imprecatório (invocação de maldição). Ele começa com um lamento coletivo (SI 137,1-6), no qual a comunidade exilada expressa seu sofrimento em um tom que ressoa com outros textos de lamento, como as Lamentações. Em seguida, ele muda abruptamente para uma oração imprecatória (SI 137,7-9), em que o orador invoca o castigo violento contra os babilônios e até mesmo contra seus filhos.

Declaissé-Walford (2019), ao analisar o papel dos SI 135-137 na forma e modelagem do Livro V do Saltério Hebraico, alega que o SI 137, frequentemente classificado como um lamento comunitário, encontra-se entre os chamados “salmos imprecatórios” do Saltério (SI 12; 58; 69; 83; 94; 109; 129; 137; e outros contêm linguagem imprecatória, incluindo 17,13; 31,17; 35,4; 59,11-13; 69,22-28; 70,2-3; 139,19-22). Ele se destaca por seu cenário singular, que contrasta fortemente com os ambientes retratados nos Salmos das subidas. Enquanto essas canções descrevem os fiéis em peregrinação ou já presentes em Jerusalém, como nos SI 120 e 121, o SI 137 está ambientado “junto aos rios da Babilônia”, evocando o exílio babilônico e toda a tradição a ele ligada (HOSSFELD e ZENGER, 2011, p. 287-295). Contudo, a centralidade de Jerusalém e Sião, que permeia os Salmos das Subidas, continua ecoando no SI 137. A cidade santa é mencionada de maneira recorrente nos Salmos das Subidas, reforçando um tema comum de devoção a Sião.

Nessa perspectiva, estudiosos como Brueggemann e Bellinger (2014, p. 576), observam que, embora o SI 137 compartilhe temas com essas canções, sua ênfase repousa sobre a memória do passado, diferentemente da vivência presente que as Salmos das Subidas propõem. A repetição do verbo hebraico רָכַז, que significa “lembrar”, em três momentos no salmo, bem como o uso do verbo חָשַׁח “esquecer” no v.5, realça essa articulação poderosa da memória como meio de manter viva a esperança de Sião.

James Mays (1994, p. 422) descreve o SI 137 como um cântico que oscila entre a resistência a uma cidade, “Babilônia”, e a devoção a outra cidade, “Jerusalém”. Consoante a isso, Clinton McCann (1996, p. 1227) salienta que o uso das vozes em primeira pessoa, tanto do singular quanto do plural, além do foco em Jerusalém, torna o SI 137 comparável às Salmos das Subidas. A voz em primeira pessoa aparece com frequência notável no SI 137, assim como ocorre nos Salmos das Subidas, como nos SI 120 e 122. A extensão média dos Salmos das Subidas, conforme o cálculo de Erich Zenger (2011, p. 287-295), é semelhante à do SI 137, reforçando assim sua proximidade formal com

esses cânticos.

John Goldingay (2008, 601) também explora as semelhanças entre o SI 137 e as Salmos das Subidas. Ele destaca que o SI 137 representa uma variação única de uma forma comum dos salmos, sendo um exemplo característico de uma oração comunitária. Leslie Allen (2011, p. 305) aponta a natureza prosaica da escrita do SI 137, o que o distingue em termos de estilo. James Mays (1994, p. 422), por sua vez, conclui que os elementos formais e temáticos do SI 137, incluindo a sua preocupação com Sião, o aproximam significativamente das Salmos das Subidas, sugerindo que esse salmo, junto aos SI 135 e 136, atua como uma conclusão adequada para essa coleção.

Dessa forma, os estudiosos têm argumentado convincentemente que o SI 137 pode ser visto como um desfecho para os Salmos das Subidas, especialmente pela maneira como ele emprega a memória para sustentar a esperança de Sião, conforme observado por Brueggemann e Bellinger (2014, p. 422). Alguns autores também propõem que os SI 135 e 136 funcionam como um prelúdio ao SI 137, preparando o terreno para o retorno aos Salmos de Davi, no Livro V do Saltério.

Essa transição de um lamento para uma maldição é significativa. No contexto do exílio, a vingança pode ser vista como uma resposta à justiça retributiva divina: o desejo de que os inimigos de Israel recebam o mesmo tipo de punição que infligiram. A forma literária do imprecatório não é incomum nos Salmos, mas aqui adquire uma intensidade emocional única, indicando a profundidade do trauma do exílio.

O comentário de James Jordan (2018) sobre a pergunta central do v.4 “mas como podemos cantar os cânticos de YHWH em uma terra estranha?” destaca a complexidade da experiência de exílio vivida pelo povo de Israel. Essa indagação encapsula a profunda crise de identidade e espiritualidade enfrentada pelos israelitas, que, ao serem deslocados de sua terra natal e da cidade santa, veem-se diante de um dilema existencial. A dor e a perda sentidas pelos exilados são palpáveis, refletindo a dificuldade de manter práticas de adoração em um ambiente hostil, no qual a sacralidade da terra prometida lhes foi tirada.

Jordan (2018) observa que a estrutura do Livro 5 do Saltério culmina nessa questão, que se torna um ponto de virada para a compreensão da adoração em tempos de crise. O fato de não se poder mais subir a Jerusalém e de não se poder cantar os Salmos das Subidas e o Grande *Hallel* simboliza a perda da conexão com o sagrado e a tradição. Essa impossibilidade gera um sentimento de impotência em continuar a louvar a Deus em um contexto que se apresenta tão distante do que era familiar e seguro.

No entanto, a resposta para essa crise de adoração está implícita no próprio SI 137. O lamento expresso no texto revela que, mesmo em meio à dor da separação, existe uma forma de louvor. A lembrança de Jerusalém e o ato de invocar o Senhor se tornam um meio de adoração. Assim, a memória do passado e a esperança de um futuro de restauração e retorno se transformam em formas de resistência espiritual. O SI 137 nos ensina que a verdadeira adoração não se limita a um espaço físico, mas pode ser vivenciada através da memória, da esperança e da resiliência, mesmo nas circunstâncias mais adversas.

3.5 Crítica Redacional

A crítica redacional do SI 137 sugere que ele pode ter sido composto por uma comunidade em exílio, ou logo após o retorno dos exilados. Há uma intenção clara de expressar tanto a dor quanto a esperança de uma futura vingança e restauração. Alguns estudiosos apontam que a oração final (vv.8-9) pode ter sido adicionada posteriormente para refletir o desejo de justiça, que provavelmente se tornou mais premente à medida que as esperanças de libertação se intensificavam durante o final do exílio ou após a queda da Babilônia.

Delitzsch (1982, p. 332-337) observa que o SI 137 em questão, ao iniciar com verbos no perfeito, parece não se referir diretamente ao período do exílio, mas sim evocar uma memória desse tempo. As margens dos “rios”, assim como as das “costas”, são frequentemente retratadas como refúgios de solidão, especialmente para aqueles que, profundamente afligidos, procuram se afastar da agitação humana. Ali, as águas correntes fornecem não apenas um cenário de isolamento seguro, mas também uma melancólica alternância de sons e visões que ecoam os sentimentos dos que ali se abrigam. Ao mesmo tempo, o espetáculo tranquilo das águas age como um bálsamo para as emoções intensas, oferecendo um alívio momentâneo ao coração atribulado.

Os “rios da Babilônia” mencionados não se restringem apenas ao Eufrates e ao Tigre, mas incluem também afluentes como o *Chebar* e o *Ulai*, ao longo dos quais figuras como Ezequiel (Ez 1,3) e Daniel (Dn 8,2) tiveram visões proféticas (Delitzsch, 1982, p. 332-337). O uso da expressão “ali” é deliberado, sublinhando a condição de estrangeiros dos exilados, cativos sob o domínio de uma potência mundial. O advérbio “também”, preferido em lugar de “e”, sugere a imediata irrupção de lágrimas no ato de se sentarem à beira do rio. A paisagem babilônica, em contraste gritante com a de Sião, intensificava a dor da separação, e o sentimento de saudade fluía livremente, sem o temor de repressão por olhos hostis.

As árvores mencionadas, como o salgueiro (הַכַּנְפָּז) e o viburno, típicas de regiões baixas e bem irrigadas, são nativas das planícies da Babilônia. Caso הברע seja equivalente ao árabe “*grb*”, a referência seria ao viburno⁴ de folhas serrilhadas, em vez do salgueiro-chorão. Nessas árvores abundantes, os exilados penduraram suas cítaras, símbolo do fim de um tempo de alegria, pois, como se lê em Eclo 22,6, “música em luto é como narrativa inoportuna”. As canções de celebração רִישׁ, próprias de momentos felizes, tornaram-se inapropriadas para aquela situação de aflição.

Segundo Delitzsch (1982, p. 332-337), para compreender o “pois” no v.3, é necessário considerar os vv.3-4 em conjunto. Eles penduraram suas cítaras ou harpas, porque, embora seus opressores os instigassem a cantar suas canções nacionais para entretenimento, a disposição para tal canto havia desaparecido, especialmente para os que estavam acostumados ao serviço divino de sua terra. A Septuaginta, o Targum e o Siríaco traduzem וְנִילְלוּ como sinônimo de וְנִיבֹשׁ (nossos deportadores), mas, na realidade, o termo parece aludir àqueles que os ridicularizavam, seus

4 O termo “viburno” refere-se a um gênero de plantas denominado *Viburnum*, que pertence à família *Adoxaceae*. São arbustos ou pequenas árvores, muitas vezes cultivadas como ornamentais devido à sua folhagem, flores e, em alguns casos, seus frutos coloridos. As flores geralmente são brancas ou rosadas e se agrupam em inflorescências, enquanto os frutos podem variar de vermelho a azul-escuro ou preto, dependendo da espécie. O *Viburnum* tem uma ampla distribuição, sendo encontrado na Europa, América do Norte, Ásia e regiões tropicais da América Central e América do Sul. Algumas espécies são valorizadas também por suas propriedades medicinais.

tiranos. A resposta à pergunta do v.4, “Como cantar o cântico de YHWH em terra estrangeira?”, não implica que fosse proibido cantar fora de Israel, mas que a sacralidade do canto litúrgico havia sido resguardada para contextos privados, como o culto doméstico, a fim de evitar sua profanação em terras estrangeiras.

Nos vv.7-9, o salmista faz uma oração pedindo vingança contra Edom e Babilônia. Ele critica a conduta dos edomitas, que, apesar de serem um povo irmão de Israel, agiram como aliados cruéis e gananciosos dos caldeus na destruição de Jerusalém. O salmista usa o verbo hebraico repetido “*lay bare*”⁵ (expor, desvelar) para pedir que Babilônia seja destruída completamente, até suas fundações. O salmista se volta contra Babilônia, a cidade imperial, e chama sua população de “devastada”, uma palavra que também pode ser entendida como “destinada à devastação”. A expressão reflete a intensidade do desejo por justiça, profetizando a futura destruição de Babilônia, como mencionado em Isaías e cumprido pelos medos. O salmista clama que até as crianças de Babilônia sejam destruídas, evitando que uma nova geração reconstrua seu império opressor. Esse desejo de vingança está motivado pelo zelo por Deus e pelo anseio de que a justiça divina prevaleça. No entanto, ele reflete um contexto específico do Antigo Testamento, em que a Igreja de Deus ainda se manifestava como uma nação, e a justiça era frequentemente visualizada em termos de guerra e retribuição.

O SI 137 parece conter elementos editoriais que capturam tanto a memória coletiva do exílio quanto o anseio por retribuição. A presença de referências históricas específicas, como a menção a Edom (SI 137,7), sugere que o texto foi moldado por um esforço redacional para destacar eventos concretos que contribuíram para o sofrimento de Israel.

Conclusão

A análise histórico-crítica do SI 137 revela seu papel central na teologia do exílio e na construção da identidade de Israel. Ele expressa o lamento pela separação de Sião, não apenas como uma perda territorial, mas como uma ruptura simbólica com a presença divina. A crise espiritual resultante do exílio moldou a percepção de Israel sobre sua relação com Deus, reforçando o papel central de Jerusalém e do Templo na fé israelita.

O tema da justiça divina, especialmente na tensão entre vingança e esperança de restauração, reflete a crença de que Deus interviria para punir os opressores e restaurar seu povo. Embora a linguagem do v.9 seja extrema, ela deve ser vista no contexto de opressão e sofrimento, como uma expressão de confiança na retribuição divina.

A crítica textual do SI 137 revela não apenas a riqueza linguística e a profundidade teológica do texto, mas também a complexidade das tradições de transmissão que o cercam. A partir das notas massoréticas e das variantes textuais presentes nas diferentes traduções e versões, emerge um panorama que evidencia a multiplicidade de significados e as nuances que cada palavra pode

⁵ A expressão “*lay bare*” em inglês significa “expor” ou “revelar”. É usada para indicar o ato de tornar algo visível ou conhecido, muitas vezes referindo-se a verdades ocultas, segredos ou aspectos que estavam escondidos. Em contextos literários ou poéticos, como no salmo mencionado, pode referir-se a despojar algo de suas camadas superficiais, revelando a essência ou a verdadeira natureza de uma situação.

carregar.

No v.1, a palavra “תֹּרְתָנִי/rios” (TM) é carregada de simbolismo, funcionando tanto como referência geográfica como uma metáfora que encapsula a dor e a nostalgia dos exilados. A conexão intertextual com outros relatos, como os de Naamã e a autoridade divina sobre as águas, sugere que os “rios da Babilônia” não são meramente um cenário, mas sim agentes de um lamento profundo, compartilhado por todo o povo de Israel. Essa intertextualidade também indica uma tradição de interpretação que reforça a unidade das Escrituras Sagradas, unindo diferentes passagens em uma tapeçaria de significados que ressoam através do tempo.

O exame do v.3 expõe a variação de interpretações quanto à natureza dos opressores, revelando uma tensão entre as noções de condução e opressão. A diversidade das leituras, desde o foco na condução ao exílio até a ênfase na zombaria e aflição, permite uma compreensão mais abrangente do sofrimento experimentado pelos exilados. Essa pluralidade também reflete a complexidade da experiência humana diante da dor, abrindo espaço para uma gama de emoções que vai desde o desespero até a resistência.

A análise do v.5 e as referências à palavra “יְרוּשָׁלַיִם/Jerusalém” reforçam a centralidade da cidade na memória coletiva do povo de Israel. As variantes textuais associadas ao uso do *qamatz* em Jerusalém ilustram como a forma ortográfica pode não apenas distinguir tradições, mas também carregar significados adicionais que ressoam com a história e a liturgia. Jerusalém, como um símbolo de esperança e fidelidade, emerge como o epicentro da identidade judaica, mesmo em meio ao exílio.

Portanto, a crítica textual do SI 137 não apenas ilumina a riqueza da linguagem e a densidade do significado, mas também convida à reflexão sobre a resiliência do espírito humano diante da perda. O diálogo entre as diferentes tradições textuais enriquece nossa compreensão das Escrituras Sagradas, revelando a profundidade da experiência de fé que se entrelaça com a dor e a esperança. O SI 137, com suas camadas de significado, continua a ecoar nas liturgias e na vida dos crentes, afirmando a força da memória e a busca por redenção em meio ao sofrimento.

Por conseguinte, este estudo revela como o SI 137 encapsula a experiência de exílio do povo israelita, sublinhando a intersecção entre a justiça divina e a identidade teológica em um contexto de opressão e desespero. A crítica literária e a análise das formas elucidam a construção do SI 137, que não apenas expressa lamento, mas também clama por redenção, afirmando a fé em um Deus justo e presente, mesmo em tempos de crise. O contexto histórico do exílio babilônico é fundamental para entender as dores e esperanças de Israel, refletindo como essa experiência traumática moldou sua visão sobre a relação entre vingança e justiça divina. Assim, o SI 137 emerge como um poderoso testemunho da busca por justiça e identidade em um ambiente hostil, perpetuando a memória coletiva do povo e sua esperança de restauração.

Referências bibliográficas

- ALLEN, LeSlie C. **Salmos 101-150**. WBC 21. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2002, p. 305.
BROLYES, Craig C. **Psalms**. NIBCOT, v. 11. Peabody: Hendrickson, 1999.

- BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon**: with an appendix containing the biblical Aramaic, MA: Hendrickson Publishers, 1996.
- BRUEGGEMANN, Walter; BELLINGER, William H., Jr. **Salmos**. NCBC. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- CHEYNE, Thomas Kelly. **The origin and religious contents of the Psalter**. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd., 1891.
- DECLAISSE-WALFORD, N. L., **The Role of Psalms 135-137 in the Shape and Shaping of Book V of the Hebrew Psalter**. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 32, n. 2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2019/v32n2a20>. Acesso em: 8 out. 2024.
- DELITZSCH, Franz. **Biblical Commentary on the Psalms**. Tradução de Francis Bolton. Vol. 1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GOLDINGAY, John. **Salmos Volume 3: Salmos 90-15**. BCOTWP. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, p. 601.
- GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdIPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019b.
- GONZAGA, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019a. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- GRANT, Robert M.; SARNA, Nahum M. Escrituras: Hexapla de Orígenes. In: **BRITANNICA**. Filosofia e Religião: Literatura Bíblica no Cânon, Textos e Versões do Antigo Testamento. Última atualização: 16 ago. 2024. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/Origens-Hexapla>. Acesso em: 12 out. 2024.
- HENGEL, M. **The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon**. Edinburgh/New York: T&T Clark, 2002.
- HOSSFELD, Frank Lothar; ZENGER, Erich. **Salmos 3: Um Comentário sobre Salmos 101-150**. Tradução de Linda M. Maloney. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortaleza, 2011, p. 287-295.
- JORDAN, James B. **Salmos para o Exílio: A Progressão Narrativa no Quinto Livro do Saltério**. 2018. Disponível em: <https://theopolisinstitute.com/psalms-for-exile-the-narrative-progression-in-the-fifth-book-of-the-psalter/>. Acesso em: 9 out. 2024.
- KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the Old Testament: Joshua, Judges, Ruth**. Vol. III, 4. ed. Traduzido do alemão por James Martin. Edinburgh: T. and T. Clark; London: Hamilton, Adams & Co.; Dublin: John Robertson & Co., 1869. (Clark's Foreign Theological Library; Fourth Series, vol. VIII).
- KRAUS, H. J. **Psalms 60-150: A Commentary**. Trad. H. C. Oswald. Minneapolis: Augsburg, 1989.
- MAYS, James L. **Salmos**. IBC. Louisville, KY: John Knox, 1994.
- MCCANN, J. Clinton, Jr. **The Book of Psalms**. In: KECK, L. E. (Ed.). **The New Interpreters Bible**, Vol. IV. Nashville, TN: Abingdon, 1996, p. 641-1279 (p. 1227).
- PRINSLOO, Willem S. **Van kateder tot kansel**. Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal, 1984.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- SIMANGO, Daniel. A comprehensive reading of Psalm 137. **Old Testament Essays**, Pretoria, v. 31, n. 1, 2018. Disponível em: https://scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192018000100010#back_fn15. Acesso em: 09 out. 2024.
- STEINSALTZ, A. **Introductions to Tanakh, Psalms, Book Introduction**. The Steinsaltz Tanakh - English. Disponível em: https://www.sefaria.org/Steinsaltz_Introductions_to_Tanakh%2C_Psalms%2C_Book_Introduction.1?lang=bi. Acesso em: 09 out. 2024.
- STRONG, James. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Sociedade Bíblica do Brasil: São Paulo, 2002.
- THE NEW INTERPRETER'S BIBLE: General Articles & Introduction, Commentary, & Reflections for Each Book of the Bible Including the Apocryphal / Deuterocanonical Books in Twelve Volumes**. Vol. IV. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- TORAT EMET. (unicode). Disponível em: <https://www.toratemetfreeware.com/index.html?downloads>. Acesso em: 25 ago. 2024.
- VOS, Cas J. A. **Theopoetry of the Psalms**. 1. ed. Londres: T&T Clark; New York: T&T Clark International, 2005.
- WEBER, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Bíblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WEIL, Gérard E. **Massorah h gedolah**: iuxta codicem leningradensem B 19 a. Volumen I: Catalogi. Sobre a mão de Yidi. M. Mendel Itzchik. Tash'it BeKisSlu. Berlin. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1962.
- WEISER, Artur. **The Psalms: A Commentary**. Translated by Herbert Hartwell. Philadelphia: The Westminster Press, 1962. Originally published as *Die Psalmen* (Das Alte Testament Deutsch 14/15). 5th revised edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.



Nicea como modelo de resolución de conflictos

Nicaea as a model for conflict resolution

Carmen Sabino
Universidad de los Andes
E-mail: carmensabino@gmail.com
ORCID:

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.48>

Fecha de envío: 11/06/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palabras clave: Concilio de Nicea; comunión; diálogo; consenso; discernimiento; resolución de conflictos

Keywords: Council of Nicaea; communion; dialogue; consensus; discernment; conflict resolution.

Como citar:

Sabino, C. (2025). Nicea como modelo de resolución de conflictos. Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, 2(3), 42-55. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/48>

Resumen

La comunión como camino de diálogo, en el marco de los 1700 años del Concilio Ecuménico de Nicea (325), tiene como objetivo analizar de qué manera Nicea puede interpretarse como un modelo de resolución colectiva de conflictos, mediante la identificación de los principios y dinámicas aplicados en su contexto histórico que puedan ser relevantes para la gestión de conflictos contemporáneos. Metodológicamente, se adopta un paradigma cualitativo, siguiendo el método fenomenológico hermenéutico y un diseño descriptivo, a través del análisis crítico de documentos. Los resultados revelan como principios la inclusión; el debate abierto; la claridad de los elementos controversiales; la comunión y la unidad en la diversidad y el consenso. Entre las estrategias aparecen el reconocimiento y formulación del conflicto; la necesidad de resolverlo; el diálogo, el discernimiento; el apoyo logístico; el liderazgo alternativo. Además, aparecen valores como la humildad, el compromiso, el respeto a las diferencias y el servicio. Se concluye que, la comunión como camino de diálogo representa un enfoque basado en el entendimiento mutuo, la empatía y el respeto hacia las diferencias, ya que se promovió la colaboración en la búsqueda de soluciones a los conflictos teológicos reuniendo representantes diversos. Finalmente, el Concilio de Nicea puede interpretarse como un modelo útil de resolución de conflictos en contextos que requieren la cooperación de diversas partes con intereses o perspectivas diferentes.

Abstract

Communion as a Path of Dialogue, within the framework of the 1700th anniversary of the Ecumenical Council of Nicaea (325), aims to analyze how Nicea can be interpreted as a model for collective conflict resolution by identifying the principles and dynamics applied in its historical context that may be relevant to contemporary conflict management. Methodologically, a qualitative paradigm is adopted, following the hermeneutic phenomenological method and a descriptive design, through the critical analysis of documents. The results reveal the principles of inclusion; open debate; clarity of controversial elements; communion and unity in diversity; and consensus. Strategies include recognition and formulation of conflict; the need to resolve it; dialogue; discernment; logistical support; and alternative leadership. In addition, values such as humility, commitment, respect for differences, and service are included. It is concluded that communion as a path of dialogue represents an approach based on mutual understanding, empathy, and respect for differences, as it promoted collaboration in the search for solutions to theological conflicts by bringing together diverse representatives. Finally, the Council of Nicea can be interpreted as a useful model for conflict resolution in contexts that require the cooperation of diverse parties with differing interests or perspectives.

Conflicto, colectivo y resolución de conflictos

El conflicto, entendido como un fenómeno social, constituye una manifestación natural e inherente a la vida en sociedad (Silva, 2008). Según este autor, un conflicto surge cuando al menos dos partes interdependientes experimentan emociones intensas, perciben que sus objetivos son incompatibles y, al menos una de ellas, reconoce esa incompatibilidad como un problema. Las principales aproximaciones teóricas al conflicto se centran en las posiciones y los intereses. Las posiciones representan las soluciones que cada parte considera más adecuadas para satisfacer sus necesidades; los intereses, en cambio, aluden a las razones, deseos, temores y compromisos que motivan a priorizar determinados resultados (Vargas, 2010). Por ello, el conflicto no debe entenderse como un fenómeno intrínsecamente negativo; más bien, constituye una oportunidad que exige la disposición de una o ambas partes para gestionarlo de forma constructiva, con el fin de preservar la unidad y la paz.

Desde una perspectiva más amplia, el colectivo, entendido como representación de los grupos sociales, puede concebirse como una forma de comunidad humana. A lo largo de la historia, las relaciones interpersonales marcadas por desacuerdos y tensiones han generado conflictos, particularmente en contextos complejos. Frente a ello, las sociedades han desarrollado diversas estrategias para gestionar estas confrontaciones, adaptando modelos de resolución de conflictos a sus circunstancias culturales e históricas. En este marco, el principio de comunión se presenta como un eje fundamental para abordar el conflicto de manera adecuada.

La resolución de conflictos puede concebirse como un proceso basado en el consenso entre las partes, orientado a establecer soluciones que promuevan una convivencia armónica y respetuosa, manteniendo el principio de comunión. Este enfoque implica no solo la formalización de acuerdos, sino también el reconocimiento mutuo de las diferencias y la voluntad compartida de alcanzar resultados que atiendan los intereses de todos, favoreciendo relaciones colaborativas (Silva, 2008).

Las teorías actuales de resolución de conflictos subrayan el papel central del diálogo como herramienta para alcanzar consensos (Vargas, 2010). Esta perspectiva permite adoptar enfoques metodológicos más amplios, como aquellos empleados en los concilios para resolver problemáticas complejas. De acuerdo con esta visión, la tradición eclesial ha recurrido históricamente a estrategias colectivas, tales como los concilios, para afrontar controversias de gran alcance. Estas prácticas se han constituido en referentes significativos para la gestión de conflictos tanto en contextos sociales como religiosos.

Aproximación conceptual: concilio y comunión

La comprensión de esta reflexión requiere una aproximación conceptual a los constructos que la sustentan. En primer lugar, es necesario definir el término concilio, que etimológicamente proviene del latín *concilium* y hace referencia a una reunión o asamblea de autoridades eclesiásticas

convocada para deliberar sobre cuestiones doctrinales, la proclamación de verdades de fe y asuntos relacionados con la práctica religiosa. En este marco, adquiere especial relevancia el concepto de concilio ecuménico, del latín *oecumenicum*, a su vez traducción del griego *οἰκουμένον*, que significa “(mundo) habitado”. Este tipo de concilio representa la máxima instancia deliberativa de la Iglesia católica, pues convoca a todos los obispos del mundo (Enciclopedia Herder). Así se comprende la naturaleza universal y el carácter doctrinal de los temas que en ellos se abordan. Desde el concilio de Jerusalén, considerado el primero de la historia, se han celebrado veintiún concilios ecuménicos, siendo el de Nicea (año 325) el primero con dicho carácter.

El concilio de Jerusalén tuvo lugar hacia los años 49–50 d.C., en el seno de la primitiva comunidad apostólica. En este contexto, resulta pertinente recordar cómo Jesús de Nazaret enfrentó constantes conflictos con las autoridades civiles y religiosas de su tiempo, dejando una huella profunda en sus discípulos mediante la coherencia entre su palabra y sus actos, incluso hasta la muerte. Posteriormente, los apóstoles, fortalecidos por la presencia del Espíritu Santo, asumieron con ese mismo espíritu los desafíos derivados de conflictos internos y externos.

Desde el anuncio del kerigma, la Iglesia se ha desarrollado en medio de persecuciones, tensiones doctrinales y disputas. Estos conflictos han formado parte inherente de su misión. No obstante, los discípulos respondieron con fidelidad al mandato recibido: “Vayan y hagan discípulos...” (Mt 28,19–20), no sin experimentar rechazo e incompreensión (Hch 5,17–42). Así surgió la primera comunidad cristiana, guiada por el Espíritu Santo, que daba testimonio de unidad y fraternidad, y en la cual “cada día se añadían nuevos creyentes” (cf. Hch 2,42–47; 4,32–34). Sin embargo, con el ingreso de cristianos provenientes del judaísmo, surgieron tensiones sobre la observancia de la ley mosaica, lo cual provocó un conflicto teológico y pastoral.

El criterio fundamental para preservar la unidad del grupo fue la comunión, tal como lo expresó Jesús en su oración sacerdotal: “Que todos sean uno” (Jn 17,21). Esta exhortación marcó la configuración de la comunidad cristiana primitiva, articulada en torno a los valores, creencias y enseñanzas del Maestro (cf. Hch 15,17–42). El término comunión, del latín *communio*, hace referencia a la participación en lo común, y se relaciona con el griego *koinonía*, que implica compartir, contribuir y participar. En este sentido, la comunión no se reduce a una idea abstracta, sino que se concreta en la participación de los miembros de una comunidad que comparten valores, sistemas de creencias y principios, expresados en sus relaciones y acciones concretas (cf. Mt 18,15–17).

Estas implicaciones inciden directamente en los procesos humanos orientados a lograr el equilibrio en los colectivos, concebidos como sistemas vivos. De ahí la importancia de la resolución de conflictos. Los aspectos compartidos dentro de un grupo validan la comunión como un constructo esencial para el desarrollo del diálogo. Ciertos valores y sistemas de creencias permiten trazar caminos de consenso, facilitando la construcción o reconstrucción de tejidos sociales deteriorados, tanto en las relaciones personales como grupales. En situaciones donde la interrelación se ve amenazada, la experiencia de valores como la amistad y la confianza puede prevenir rupturas o mitigar sus efectos. Estos valores, cuando son proyectados a la dinámica grupal o colectiva, se convierten en recursos valiosos para la restauración de vínculos.

En síntesis, el compartir estos elementos fortalece de forma progresiva la comunidad y la prepara para enfrentar los problemas emergentes. En el contexto eclesial, reflexionar sobre la comunión remite al principio fundacional de la comunidad de discípulos reunida por Jesús en la sociedad judía de su tiempo. Se trata de una comunidad de personas frágiles y vulnerables, que se va construyendo en el encuentro de semejanzas y el manejo respetuoso de las diferencias. Como afirma López Herrerías en su *Carta sobre la humanidad* (2009), el ser humano, como ente pluridimensional dotado del don del lenguaje, interactúa con otros semejantes y diferentes en el hábitat donde es situado. Esta dinámica relacional es la que construye comunidad, y requiere de un constante retorno a la escucha activa de la palabra del Maestro: “Si tu hermano peca, repréndelo a solas entre los dos. Si te hace caso, habrás ganado a tu hermano. Si no te hace caso, hazte acompañar de una o dos personas, para que todo conste por boca de dos o tres testigos” (Mt 18,15-20); y también: “Si llevas tu ofrenda al altar y allí recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda y ve primero a reconciliarte” (Mt 5,23). Estas enseñanzas, prolongadas luego en la experiencia de la primera comunidad cristiana, muestran que tanto la corrección como la reconciliación están mediadas por un encuentro fraterno, es decir, por el diálogo.

La tradición bíblica ofrece múltiples referencias a la búsqueda del otro, al diálogo y a la reconstrucción de relaciones heridas. San Pablo, por su parte, insistirá en la necesidad del diálogo para aclarar diferencias y resolver controversias (cf. 1Cor 8,1-13; 10,14-22; Gal 1,6-10; 2,1-14). La Iglesia, como institución y comunidad de fe, ha seguido profundizando en el diálogo tanto en sus relaciones internas (*ad intra*) como en sus vínculos hacia el exterior (*ad extra*). Así, la presencia del conflicto en la comunidad refleja el conflicto presente en la sociedad, y da lugar a múltiples perspectivas de reflexión sobre el diálogo como estrategia para resolver disputas y restaurar la comunión.

En este marco, Pál Tóth (2018), al reflexionar sobre la comunión, establece similitudes y diferencias entre comunicación y diálogo. En el ámbito eclesial, identifica distintos tipos de comunión: fraterna, de bienes materiales, de bienes espirituales y comunión discursiva. Esta última abarca la unión del alma, el intercambio de experiencias, la construcción de proyectos comunes y los procesos de toma de decisiones. Frente a la diversidad de creencias y opiniones en comunidades que buscan la unidad propuesta por Jesús, Tóth cita a Chiara Lubich, quien plantea que el amor recíproco conduce no solo a una unión afectiva, sino también a una *unidad de pensamiento*, es decir, a una convergencia espontánea de ideas y criterios, derivada de la comunión espiritual y material.

Este ideal de unidad representa un desafío particular en el contexto de la mentalidad postmoderna, que valora la pluralidad cultural, los enfoques diversos y la autonomía individual, pero rechaza la homogeneidad, el conformismo ideológico o la pérdida de originalidad. Sin embargo, en un mundo globalizado, la necesidad de soluciones compartidas es evidente, tanto en el ámbito comunitario como a escala global, especialmente frente a problemáticas como la pobreza, el deterioro ambiental o las migraciones (Tóth, 2018).

Para Tóth, la unidad de pensamiento no implica uniformidad, ni es fruto de un proceso gradual de asimilación entre perspectivas. Surge, más bien, de una apertura radical al otro, basada en una disposición sincera a escuchar y comprender lo que cada persona desea expresar. Así, la

posibilidad de llegar a un acuerdo implica tanto una unión interior con Dios como una comunión efectiva entre las personas, que se concreta también en la compartición de bienes materiales.

A continuación, un análisis del primer concilio realizado en Jerusalén, seguido de un estudio más detallado del Concilio de Nicea, permitirá identificar principios y estrategias útiles para interpretar este último como un modelo de resolución de conflictos vigente en el mundo contemporáneo. En ambos casos, se procurará abstraer elementos estructurales del proceso que permitan sustentar dicha interpretación. Por ello, es pertinente delimitar claramente las categorías conceptuales que fundamentan esta disertación.

Del Concilio de Jerusalén (49–50 d.C.) al Concilio de Nicea (325 d.C.)

Como se señaló anteriormente, el término concilio hace referencia a una reunión o asamblea de autoridades eclesiásticas en el ámbito religioso. También puede traducirse como sínodo o reunión (Lomonaco, 2025). Su origen se remonta a la experiencia de la primera comunidad cristiana en la búsqueda de soluciones frente a controversias surgidas respecto a la ley mosaica y su aplicación a los primeros convertidos. En ambos casos, tanto en Jerusalén como en Nicea, subyace el principio de unidad como fundamento para la consecución de la paz comunitaria.

El primer concilio en la historia de la Iglesia fue convocado por los líderes de la comunidad apostólica en los años 49–50 d.C., con el propósito de resolver una controversia doctrinal de gran trascendencia: la conversión de los gentiles y el papel de la ley mosaica en la salvación cristiana, en particular en lo que respecta a la circuncisión y otras prácticas religiosas (cf. Hch 15). En la sociedad judía del tiempo de Jesús, la observancia estricta de la ley de Moisés regulaba la vida individual y colectiva, sin dejar espacio para la flexibilidad o el discernimiento. No obstante, esta rigidez fue puesta en cuestión por Jesús, quien, sin abolir la ley, propuso su cumplimiento desde una lógica del amor y la justicia (Mt 5,17; Jn 5,46–47).

Durante su ministerio, Jesús fue conformando una comunidad diversa con la intención de transformar un orden social marcado por normas opresivas que deshumanizaban, especialmente a los sectores más vulnerables (cf. Mt 23,13–22). Su enseñanza, basada en la compasión, la dignidad humana y la autenticidad espiritual, generó profundas controversias con la autoridad religiosa de su época. Esta tensión se trasladó, posteriormente, a la vida de la primera comunidad cristiana, que debió enfrentar, desde sus inicios, numerosos desafíos derivados de la expansión del mensaje evangélico y de su confrontación con estructuras religiosas y sociales preexistentes.

A partir del anuncio del kerigma, las persecuciones y la progresiva expansión del cristianismo, la comunidad cristiana se consolidó como una fraternidad animada por el Espíritu Santo, testimonio de unidad en la diversidad: “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32–35). Sin embargo, pronto surgieron tensiones entre los cristianos provenientes del judaísmo, fieles aún a la ley de Moisés, y aquellos que defendían una identidad cristiana desvinculada de las prácticas rituales judías. Estas diferencias derivaron en un conflicto doctrinal profundo, especialmente en torno a la práctica de la circuncisión y las restricciones alimentarias.

Según relata el autor de los Hechos de los Apóstoles (cap. 15), estas diferencias habían sido

debatidas previamente entre los discípulos, quienes decidieron enviar delegados a Jerusalén para presentar el asunto ante los líderes de la comunidad. Este acontecimiento se considera un hito fundacional en la historia de la Iglesia, no solo por el contenido doctrinal debatido, sino también por el método adoptado: el diálogo, la deliberación colectiva y la búsqueda de consenso como vía para resolver las tensiones internas.

Resultados

Los principales hallazgos revelan que la comunión, entendida como camino de diálogo, incluye elementos clave para la resolución de conflictos: la corrección fraterna, la búsqueda de la paz y la unidad. Estos aspectos permiten interpretar y construir un modelo de resolución colectiva de conflictos a partir de ciertos indicadores fundamentales, tales como el carácter ecuménico del encuentro; la Iglesia como símbolo de comunión; y el ejercicio de la corrección fraterna, orientado a resolver controversias. Si se consideran como núcleos del objetivo del concilio la paz religiosa y la unidad eclesial, se puede afirmar que la comunión actúa como el vínculo articulador entre ambos.

El Concilio de Jerusalén, celebrado hacia el año 49 d.C., constituye un ejemplo temprano de resolución colectiva de conflictos en la historia del cristianismo. Abordó una controversia central entre cristianos de origen judío y gentiles convertidos, específicamente sobre la obligación o no de cumplir la Ley de Moisés, en especial la práctica de la circuncisión (Hch 15). Mientras algunos discípulos defendían su obligatoriedad, otros, en especial los provenientes de Antioquía, sostenían que debía centrarse la atención en aspectos como las restricciones alimentarias. La exposición de Pedro y la intervención de Santiago facilitaron un diálogo estructurado que condujo a la resolución del conflicto. Antes de este encuentro, el tema ya había sido debatido entre los discípulos; al no alcanzar un consenso, enviaron representantes a Jerusalén para someterlo a la comunidad. Esto permite inferir que la solución fue fruto de un proceso de diálogo progresivo y deliberación colectiva.

A partir del análisis del texto bíblico, se identifican cinco estrategias fundamentales en la gestión de este conflicto:

1. Preservación de la comunión. Se actuó en fidelidad al mensaje evangélico; se priorizó el vínculo comunitario como horizonte del discernimiento.
2. Diálogo inclusivo. Se garantizó la participación de las distintas partes implicadas; se promovió un espacio de escucha abierta y respetuosa donde todos pudieron expresar sus puntos de vista.
3. Discernimiento comunitario. Los líderes: Pedro, Pablo y Santiago buscaron orientación espiritual para tomar decisiones conforme a la voluntad de Dios. Aunque el texto no relata explícitamente una invocación inicial al Espíritu Santo, las conclusiones del concilio reflejan su guía: “el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido” (Hch 15,28).
4. Consenso práctico. El acuerdo alcanzado consistió en liberar a los gentiles de la mayoría de las prescripciones de la ley mosaica; se mantuvieron únicamente ciertas restricciones esenciales, conocidas como leyes de la santidad (cf. Lv 17-18; Hch 15,29).

5. Unidad en la diversidad. Se reconocieron las diferencias tanto culturales como religiosas; se propuso una solución que garantizara la cohesión interna de la comunidad cristiana.

En conclusión, estas estrategias utilizadas en el Concilio de Jerusalén configuran un modelo fundacional de resolución de conflictos colectivos. Junto a otras prácticas que han emergido a lo largo de la historia inspiradas por el Espíritu y por los signos de los tiempos, estas estrategias han sido proyectadas más allá del ámbito eclesial demostrando así su vigencia y utilidad en contextos contemporáneos.

Discusión de resultados

1. Valor de la primera comunidad cristiana en el diálogo del concilio de Jerusalén

En la comprensión del Concilio de Jerusalén como comunidad reunida para enfrentar la amenaza de la comunión y la salvación de los nuevos miembros, es importante destacar el mérito de la primera comunidad cristiana en el diálogo y la resolución de conflictos, demostrando valores fundamentales para su cohesión y crecimiento y en consecuencia para otros grupos.

Un valor clave fue la apertura y la disposición para debatir temas complejos como la fidelidad a la Ley de Moisés y la fe de los gentiles, porque permitió que se escucharan los diferentes puntos de vista favoreciendo un diálogo honesto y respetuoso.

Otro valor presente fue la búsqueda de la unidad en la diversidad de personas con diferentes culturas y confesiones, se demandó como objetivo común la expansión del mensaje cristiano y la adhesión de los nuevos creyentes.

El discernimiento espiritual sostenido por principios trascendentales, como valor dimensionó la resolución del Concilio de Jerusalén bajo la guía del Espíritu Santo para tomar decisiones como expresión de la Voluntad de Dios.

El valor del compromiso con la justicia y la inclusión se reflejó en el Decreto Apostólico (Hch 15,22-29) eliminando cargas para los gentiles en el respeto por las diferencias.

Un último valor, aunque pueden encontrarse otros; es el espíritu de servicio y humildad de los líderes en la participación y la mediación anticipando el bien común sobre los intereses personales.

Estos valores no solo guiaron el diálogo en el Concilio de Jerusalén, sino que también representan principios que pueden inspirar procesos de resolución de conflictos en contextos actuales.

Sin duda el resultado del concilio de Jerusalén sentó las bases para el abordaje de las controversias sobre lo esencial de la Iglesia, la fidelidad a la tradición, el cuidado de la comunión y la búsqueda de la paz en los siguientes concilios. Así, se convocaron los concilios de Nicea, Éfeso, Constantinopla, hasta llegar al Vaticano II. En la perspectiva que aquí se adopta, el primer Concilio ecuménico de Nicea en el año 325 d.C. abordó con satisfacción una de las cuestiones más importantes de la fe: la controversia sobre la naturaleza humana de Jesús.

El contexto previo al Concilio de Nicea estuvo marcado por una situación eclesial compleja.

La última gran persecución contra los cristianos, emprendida bajo el gobierno del emperador Diocleciano a partir del año 303, generó un clima de inestabilidad y represión. Diocleciano, considerado uno de los administradores más eficaces del Tardo Imperio romano, abdicó voluntariamente, y el Imperio entró en una prolongada lucha por el poder. Este conflicto terminó con el ascenso de Constantino, emperador que ya había establecido contacto con el cristianismo y que propiciaría un nuevo escenario político y religioso en el que se desarrollaría el Concilio de Nicea.

2. Concilio de Nicea (325 d.C.)

Constantino obtuvo una victoria decisiva en la batalla del Puente Milvio en el año 312. Según la tradición, antes del enfrentamiento tuvo una visión en el cielo del emblema cristiano, lo cual interpretó como señal de su triunfo. A raíz de esta experiencia, abrazó el cristianismo y promovió la tolerancia religiosa en el Imperio. No obstante, la Iglesia que encontró estaba profundamente dividida en su interior, por lo que asumió el liderazgo para ordenar la situación y poner fin al desorden doctrinal.

Por ello, convocó a un concilio general con el objetivo de abordar las luchas internas que amenazaban la fe, la paz y la unidad de la Iglesia. Los obispos respondieron a su llamado; asistieron delegados de diversas regiones del Imperio, entre ellos Osio de Córdoba, asesor cercano al emperador y figura clave en su proceso de conversión; Atanasio, defensor tenaz del Credo niceno; y Arrio, el sacerdote protagonista de la controversia teológica.

Las decisiones del Concilio fueron significativas en cuanto que resuelta la principal controversia teológica, quedó definida la naturaleza divina de Cristo fijando un fundamento para la ortodoxia cristiana que permanece hasta hoy. Además, los cánones del concilio determinaron antecedentes para el gobierno de la Iglesia. Así mismo, se formaliza la relación futura entre la Iglesia y el Estado.

En resumen, en el contexto conciliar descrito, el Concilio Ecuménico de Nicea convocado en el año 325 d.C. por Constantino la única autoridad del imperio, reunió a todos los obispos del Imperio Romano con el propósito de resolver dos controversias fundamentales. La primera, derivada de la predicación del sacerdote Arrio sobre la naturaleza humana de Jesús y la relación entre el Padre y el Hijo (Lomonaco, 2025); la segunda, orientada a establecer la paz religiosa y la unidad de la Iglesia. Además, en dicho concilio se definió la fecha de la celebración de la Pascua.

Por las razones anteriores, el concilio resulta pertinente por su carácter ecuménico, debido a que representa un espacio de diálogo condicionado por la interacción entre las fuerzas políticas y sociales que intervinieron tanto en su convocatoria como en sus conclusiones. En resumen, desde el principio el diálogo sostuvo con éxito el proceso de tratamiento de los conflictos en la comunidad eclesial.

3. Proyección del concilio de Jerusalén al concilio ecuménico de Nicea

La proyección del Concilio de Jerusalén hacia el Concilio de Nicea puede interpretarse como una evolución significativa en los métodos y principios empleados para la resolución colectiva de

conflictos a lo largo de la historia del cristianismo. Aunque ambos concilios enfrentaron contextos y desafíos diferentes, es posible identificar paralelismos estructurales y aprendizajes comunes que conectan estos acontecimientos. A continuación, se destacan algunos aspectos relevantes.

En primer lugar, desde una perspectiva histórica y metodológica, se observa en ambos casos la participación de múltiples voces, lo que aseguró una amplia representatividad. En Jerusalén, figuras como Pedro, Pablo y Santiago intervinieron en la resolución del conflicto entre cristianos de origen judío y gentiles. En Nicea, asistieron obispos provenientes de distintas regiones del Imperio Romano, incluyendo representantes de las posturas en disputa, lo cual permitió abordar el conflicto con una mirada amplia y colegiada.

En segundo lugar, ambos concilios buscaron preservar la unidad a través de la moderación y el consenso. En Jerusalén, se optó por un acuerdo que equilibraba la fidelidad a las tradiciones judías con las necesidades de integración de los creyentes gentiles. En Nicea, se consolidó la unidad doctrinal mediante la formulación del Credo, fijando los fundamentos de la fe cristiana en torno a la Trinidad y la divinidad de Cristo. En ambas experiencias, la resolución del conflicto giró en torno a objetivos comunes que protegían la identidad colectiva de la comunidad eclesial.

Un tercer aspecto destacable es el liderazgo en el proceso de mediación. En ambos casos, la confianza en el discernimiento espiritual y en la guía del Espíritu Santo fue un elemento fundamental. Sin embargo, en Nicea se observa una evolución en cuanto a la integración de liderazgos políticos: Constantino no solo ofreció apoyo logístico, sino que legitimó y promovió el proceso, configurando una nueva relación entre Iglesia y Estado.

Además, en ambos concilios se formalizaron los acuerdos alcanzados mediante documentos que garantizaron su legitimidad y aplicación práctica. En Jerusalén, el Decreto Apostólico definió orientaciones para los gentiles. En Nicea, el Credo fijó una referencia doctrinal clara para evitar futuras divisiones. Estos textos no solo sintetizaron las conclusiones, sino que establecieron marcos normativos que extendieron su impacto en el tiempo.

Finalmente, es importante que la formalización de acuerdos mediante documentos sella la aceptación y legitimidad del proceso para la praxis. En Jerusalén, los acuerdos se comunicaron mediante el Decreto Apostólico, estableciendo normas prácticas para los gentiles. En Nicea, el Credo formalizó las decisiones doctrinales y sirvió como un marco para evitar futuras divisiones.

Avanzando en la reflexión, el recorrido histórico eclesial recuerda que han transcurrido mil setecientos años desde Nicea (325) hasta el 2025. A pesar del tiempo, los resultados del debate conciliar siguen vigentes en la profesión de fe expresada en el Credo Niceno-Constantinopolitano y en el fin de las persecuciones sangrientas de aquella época. Sin embargo, otras formas de persecución persisten hasta hoy, reflejando la continua lucha por la libertad de creencias y la convivencia pacífica en diversas sociedades, generando conflictos en los múltiples y variados entornos sociales y eclesiales. Por lo cual, la dinámica conciliar seguida en Nicea puede iluminar nuevos procesos de resolución, constatando el valor de las estrategias.

Frente a esta realidad, se plantea la necesidad de contar con modelos eficaces para abordar y resolver los conflictos de manera constructiva. En este sentido, surgen preguntas fundamentales: ¿pueden los procedimientos conciliares funcionar como referencia para la resolución de conflictos

en contextos contemporáneos? ¿de qué manera el Concilio de Nicea puede constituirse en un modelo replicable?

Es importante señalar que los conflictos no afectan únicamente las estructuras sociales y políticas, sino que también se reflejan en el interior de la comunidad eclesial, manifestándose en distintos niveles, incluso dentro de las pequeñas comunidades locales. En este escenario, resulta pertinente preguntarse qué elementos del Concilio de Nicea conservan su validez hoy y de qué manera podrían contribuir al fortalecimiento de la comunión, del diálogo y de la paz en el mundo actual.

La incidencia positiva se aprecia en acontecimientos relevantes como la apertura al diálogo entre líderes de diferentes ideologías (Churchill, Roosevelt y Stalin) porque permitió planificar la reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial y la distribución geopolítica de Europa. A pesar de sus diferencias, buscaron unidad en la diversidad para alcanzar acuerdos sobre objetivos comunes, como el fin de la guerra y la paz futura.

En los movimientos por los Derechos Civiles de la década de 1960, líderes como Martin Luther King Jr. promovieron el diálogo inclusivo entre comunidades diversas y un compromiso firme con la justicia, defendiendo la igualdad y los derechos fundamentales para todos. En el ámbito eclesial, el Papa Pablo VI impulsó el diálogo a través del Concilio Vaticano II, fomentando la unidad y la paz mediante encuentros ecuménicos orientados a la resolución de conflictos. Su magisterio subrayó la importancia de la cooperación entre distintas confesiones cristianas como vía para el entendimiento mutuo y la reconciliación.

Como proyección del Concilio de Jerusalén, el discernimiento espiritual se ha mantenido como una herramienta clave en la toma de decisiones eclesiales. En Nicea, dicho discernimiento se fortaleció, como evidencian sus resultados. Su utilidad se extiende también al ámbito social, ofreciendo criterios para afrontar conflictos complejos en contextos multiculturales.

4. El Concilio de Nicea como modelo colectivo de resolución de conflictos

El análisis de la dinámica interna del Concilio de Nicea, incluidos los temas debatidos, los documentos emitidos y los resultados alcanzados, permite identificar principios coincidentes con los del primer concilio, así como otros nuevos que emergieron en ese contexto. La estrategia adoptada resultó fundamental para el desarrollo del debate y la posterior toma de decisiones. El núcleo teológico de la controversia, junto con el carácter ecuménico del encuentro, constituyen elementos clave para comprender su alcance e impacto. Esta profundización requiere también considerar la experiencia de los actores involucrados y los procesos humanos que los movilizaron, lo que permite ampliar la mirada sobre las motivaciones y dinámicas que marcaron el acontecimiento.

Desde esta perspectiva, la comunión se concibe como punto de partida para estructurar los elementos descriptivos de un modelo orientado a la reconciliación y la paz, promoviendo la unidad colectiva mediante la resolución de conflictos. En este marco, el diálogo se presenta como el componente esencial de dicha comunión.

Los principios y estrategias aplicadas en estos concilios ofrecen claves que pueden inspirar

enfoques contemporáneos para la resolución de conflictos colectivos, particularmente en contextos marcados por la diversidad cultural o ideológica. Los valores que guiaron el Concilio de Jerusalén, como la apertura al diálogo, la unidad en la diversidad, el discernimiento espiritual, el compromiso con la justicia y el espíritu de servicio, encontraron continuidad y ampliación en el Concilio de Nicea, proyectándose a lo largo de múltiples experiencias históricas y contextos actuales.

A continuación, se procederá a desentrañar algunos de los principios, criterios y estrategias que permiten esbozar un modelo de resolución de conflictos a partir del análisis del Concilio de Nicea.

5. Elementos estructurales de concilio en la resolución de conflictos

Responder a los interrogantes aquí planteados exige identificar elementos constitutivos conciliares de Nicea que lo puedan diseñar como un modelo para resolver conflictos colectivos siguiendo la dinámica comunitaria sobre la base de un diálogo enfocado en los propósitos.

Ahora se comprende la validez de los resultados del concilio; el logro de la unidad, el símbolo de fe, la consolidación de la paz; pues, como hito histórico el diálogo entre tres posiciones cimentó las bases para resolver las grandes controversias de entonces (Durán, 2025).

El reconocimiento de la controversia entre las diferentes posturas, es decir, la toma de conciencia o discernimiento de lo que está rompiendo las relaciones, quebrando la unidad y amenazando la paz. La aproximación a este fenómeno debe ser como el acercamiento a la zarza: ¿qué significa este fenómeno? (Ex 3,2-4), esto es despojarse para conocer el problema mediante la escucha como base del diálogo. Y, entonces ¿de qué manera descalzarse ante la tierra sagrada representada en el colectivo en conflicto? Haciendo el ejercicio ignaciano de contemplar con todos los sentidos la realidad en conflicto como comunidad desde dentro (EE 2) es la respuesta.

Si consideramos la comunidad como modalidad del colectivo, salvando las diferencias y la distancia entre ambos, en el complejo contexto social actual se hace necesario recorrer caminos de diálogo para abordar controversias. Y, si, además, es una comunidad de creyentes, entonces el concilio de Nicea por su dinámica y resultados se puede comprender como modelo de resolución de conflictos y promotor de paz.

Con relación a la pregunta ¿qué fuerzas sociales y/o conciliares posibilitarían la resolución de conflictos a través del diálogo? Sugiere valorar como ejemplo, el esfuerzo significativo por integrar diferentes voces y perspectivas en el diálogo para lograr los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC. Además, el compromiso con la inclusión y el respeto a las diferencias culturales fue fundamental.

Conviene recordar la acertada mediación en conflictos comunitarios o colectivos en comunidades multiculturales y de identidades específicas solicitando el respeto mutuo y la búsqueda de soluciones equilibradas. Cómo los líderes locales aprovechan valores como la unidad en la diversidad y el espíritu de servicio para resolver discrepancias relacionadas con recursos, religión o culturas.

Es evidente que, estos valores siguen siendo esenciales en la estructura de un modelo para

gestionar conflictos en todos los niveles, desde políticas internacionales hasta comunidades locales. El diálogo como herramienta para resolver conflictos con resultados inclusivos y sostenibles requiere apertura, compromiso y discernimiento del colectivo.

Recogiendo los hilos para tejer un modelo de resolución de conflictos colectivos inspirado en el Concilio de Nicea, son evidentes la convocatoria inclusiva; la formulación y documentación de un acuerdo o manifiesto común (Credo); apoyo logístico; resolución con autoridad. En conjunto, se pueden resumir como principios y estrategias que ayudaron a afrontar los conflictos teológicos para lograr la unidad y la paz en la Iglesia de entonces; y, como antecedentes para la gestión posterior de conflictos en contextos religiosos y políticos.

La comunión, entendida como camino de diálogo, se basa en el entendimiento mutuo, la empatía y el respeto a las diferencias. No es solo un marco teórico, sino una práctica activa de cooperación. En el Concilio de Nicea, esta se manifestó en la participación de representantes de diversas regiones y corrientes, quienes, pese a sus diferencias, colaboraron en la búsqueda de soluciones comunes a las controversias teológicas.

Desde esta perspectiva, la comunión puede analizarse a través de cuatro aspectos clave:

1. Reconocimiento de la diversidad. Implica valorar distintas posturas y garantizar que todas las voces sean escuchadas.
2. Unidad en la diversidad. El diálogo permitió consensuar el Credo de Nicea, integrando diferencias en una propuesta doctrinal común.
3. Construcción de relaciones. La comunión fomenta vínculos que trascienden lo doctrinal, facilitando la gestión de futuros conflictos.
4. Propósito común. Supera intereses individuales en favor de objetivos compartidos, como la unidad doctrinal de la Iglesia.

Estos elementos muestran que la comunión transforma el diálogo en una experiencia de construcción colectiva. Sobre esta base, es posible delinear un modelo de resolución de conflictos que incluya:

- a) espacios inclusivos de diálogo;
- b) definición de un propósito común;
- c) formalización de acuerdos;
- d) mediación neutral;
- e) estrategias flexibles.

Así, el Concilio de Nicea puede entenderse como un modelo adaptable para abordar conflictos colectivos en contextos actuales.

Conclusiones

Se puede concluir que el conflicto es un factor inherente y necesario en el desarrollo de las sociedades, lo que hace indispensable su abordaje sobre bases sólidas y estructuradas. En el marco del aniversario 1700 del Concilio de Nicea, se confirma la vigencia de su metodología y la pertinencia de su proceso como referencia para el diseño de un modelo de resolución colectiva de conflictos sustentado en un conjunto de principios y estrategias vinculadas a la dinámica comunitaria.

Una primera conclusión reconoce a la comunidad como una forma específica del colectivo, en la que el diálogo frente a la controversia se establece como principio de comunión, dinamizado por las relaciones interpersonales. Una segunda conclusión valida el discernimiento espiritual como medio legítimo y eficaz para alcanzar consensos duraderos. Finalmente, el impacto del Concilio de Nicea se ha proyectado a lo largo del tiempo por su carácter ecuménico, en tanto representa un ejercicio de diálogo entre posturas diversas dentro de la Iglesia católica, concebida como comunidad de comunidades.

En síntesis, la comunión y el diálogo, tal como se vivieron en el Concilio de Nicea del año 325, constituyen principios fundamentales en toda dinámica humana orientada al tratamiento y resolución de conflictos, tanto en contextos eclesiales como sociales.

Referencias bibliográficas

- Durán, Pau M. (23 enero 2025). 1700 años del concilio de Nicea: un hito clave en la historia del cristianismo. Catalunya Religio. En <https://www.catalunyareligio.cat/es/1700-anos-concilio-nicea-hito-clave-en-historia>
- Enciclopedia Herder <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Concilio>
- Lomonaco, A. (28 febrero 2025). Concilio de Nicea, fuente y dirección de la unidad. Ciudad del Vaticano en <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2025-02/concilio-de-nicea-fuente-y-direccion-de-la-unidad.html>
- López, A. (2023). Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores, en Anuario Historia de la Iglesia, 32 (2023), pp. 19-48. <https://doi.org/10.15581/007.32.003>
- Pál Tóth (junio, 2018). Comunión y diálogo /1. Revista Mirador. En <https://www.ciudadnueva.com/articulo.php?articulo=2757#>
- Silva García, G. (julio-diciembre, 2008). La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario. Prolegómenos. Derechos y Valores, vol. XI, núm. 22, pp. 29-43. Universidad Militar Nueva Granada. Bogotá, Colombia.
- Vargas, R. A. (2010). Teoría del conflicto social y postmodernidad. Rev. Ciencias Sociales 128-129: 63-70 / 2010 (II-III). ISSN: 0482-5276. En: <https://www.redalyc.org>

Del clericalismo a la sinodalidad: la reforma eclesial según el Papa Francisco



From clericalism to synodality: ecclesial reform according to Pope Francis

Jorge Costadoat
Universidad Alberto Hurtado
E-mail: jcostadoat@gmail.com
ORCID:

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.49>

Fecha de envío: 17/06/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palabras clave: clericalismo; formación sacerdotal; Papa Francisco; pueblo de Dios; rendición de cuentas; sinodalidad.

Keywords: accountability; clericalism; people of god; Pope Francis; priestly formation; synodality.

Como citar:

Costadoat, J. (2025). Del clericalismo a la sinodalidad: La reforma eclesial según el Papa Francisco. Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, 2(3), 56–67. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/49>



Resumen

El artículo aborda el clericalismo en la Iglesia católica desde la perspectiva del Papa Francisco, quien lo define como una perversión eclesial que afecta tanto a clérigos como a laicos. El clericalismo, entendido como una cultura que promueve el abuso de poder, la verticalidad en las relaciones y la exclusión del laicado constituye según el Papa uno de los principales obstáculos para la misión de la Iglesia.

Se identifica su origen en la formación sacerdotal, especialmente en los seminarios, donde se privilegia la separación, la disciplina rígida y una visión autoritaria del ministerio. Este modelo, heredero del tridentinismo, ha persistido pese a las reformas propuestas por el Concilio Vaticano II. En consecuencia, se forman ministros ajenos a las comunidades, poco receptivos al diálogo y al discernimiento compartido.

Como respuesta, Francisco propone la sinodalidad como antídoto al clericalismo. Esta implica una Iglesia en la que todos los bautizados participan activamente en la vida eclesial, a través del discernimiento comunitario, la corresponsabilidad y la escucha mutua. Además, el Papa subraya la necesidad de mecanismos de rendición de cuentas y de una reforma profunda en la estructura del poder eclesial, incluyendo la descentralización, la inclusión efectiva del laicado y una formación integral para los futuros presbíteros.

El texto propone, en definitiva, un modelo eclesial centrado en el servicio, la transparencia y la comunión, que busca superar una cultura clericalista arraigada y avanzar hacia una Iglesia fiel al Evangelio y al espíritu del Concilio Vaticano II.

Abstract

The article addresses clericalism in the Catholic Church from the perspective of Pope Francis, who defines it as an ecclesial perversion that affects both clergy and laity. Clericalism, understood as a culture that promotes abuse of power, hierarchical relationships, and the exclusion of the laity, is, according to the Pope, one of the main obstacles to the Church's mission.

Its origin is identified in priestly formation, particularly in seminaries, where separation, rigid discipline, and an authoritarian vision of ministry are often emphasized. This model, inherited from the Tridentine tradition, has persisted despite the reforms proposed by the Second Vatican Council. As a result, ministers are formed who are disconnected from communities and unreceptive to dialogue and shared discernment.

In response, Francis proposes synodality as an antidote to clericalism. This involves a Church in which all the baptized actively participate in ecclesial life through communal discernment, shared responsibility, and mutual listening. The Pope also emphasizes the need for mechanisms of accountability and a profound reform of the Church's power structures, including decentralization, effective inclusion of the laity, and integral formation for future priests.

Ultimately, the text proposes an ecclesial model centered on service, transparency, and

communion, aiming to overcome a deeply rooted clericalist culture and move toward a Church faithful to the Gospel and the spirit of the Second Vatican Council.

Pertinencia del tema

La queja sobre la verticalidad en el trato y los abusos de poder por parte del clero es antigua y persistente entre los laicos¹. Se lamenta que la investidura sacerdotal conduzca a muchos clérigos a creerse superiores al resto del Pueblo de Dios. En esta visión, el laicado aparece como una categoría inferior dentro de un cristianismo jerarquizado, marcado por una separación tajante entre quienes han recibido la ordenación y quienes no; entre los que tienen vocación y han sido “elegidos” y los que no. Así, en la Iglesia, resulta frecuente que el presbítero clerical se asuma como quien enseña y decide, mientras que los laicos deben limitarse a escuchar, aprender y obedecer, sin que se les convoque a participar o se les rinda cuentas.

En la Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, expresada en el documento *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias* (noviembre de 2021), la voz del laicado fue clara y crítica. “No hay cambio de las relaciones eclesiales sin la erradicación del clericalismo” (n.º 148). Este no solo puede adquirir formas ideológicas, sino que constituye, en todo caso, un afecto desordenado al poder de decisión pastoral que produce abusos sobre personas y comunidades (n.º 201). El documento le dedicó dos subtítulos elocuentes: “Iglesia Pueblo de Dios: llamado a superar el clericalismo” y “Formación en la sinodalidad para superar el clericalismo”.

En el primero, se señala que muchos fieles no se consideran parte activa de su Iglesia, sino únicamente destinatarios de la evangelización (n.º 94). En ese contexto, surge la esperanza de que el proceso sinodal reconozca la igualdad bautismal entre todos los cristianos (n.º 95). Por eso, uno de los reclamos más fuertes apunta a superar el clericalismo, entendido como “la tentación de los obispos y sacerdotes de concebir el ministerio como un poder que se ejerce, en lugar de como un servicio gratuito y generoso que se ofrece” (n.º 96). Este clericalismo, además, es interiorizado por muchos laicos, que lo reproducen en formas y actitudes que sostienen relaciones de subordinación.

La Asamblea pidió corresponsabilidad, diálogo y discernimiento comunitario (n.º 97), así como una Iglesia acogedora de la diversidad y verdaderamente inclusiva (n.º 99). Los laicos exigen que se reconozca su derecho y deber de ser evangelizadores en el mundo en que viven, como lo propuso el Concilio Vaticano II (n.º 100–102).

El segundo subtítulo, dedicado a la formación en sinodalidad, propone que toda la Iglesia asuma este modelo superando tanto el clericalismo como las dicotomías entre generaciones y culturas (n.º 278). Se promueve así una participación activa y un trato respetuoso entre todos los miembros del Pueblo de Dios (n.º 279), y se plantean líneas de acción centradas en la consolidación de la sinodalidad, la pluralidad y la corresponsabilidad (n.º 280).

En este marco, cobra especial importancia la formación de seminaristas y religiosos. Se espera

¹ Sobre abusos del clero, puede consultarse: Legrand, H. (2020). Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante. *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 104, 551–587; Schickendantz, C. (2020). “Reformas que urgen. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”. En: Del Río, C. (ed.), *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica*, Santiago, pp. 167–190.

que esta sea integral, orientada a la cercanía, la humildad y el compromiso profético, con una sólida preparación en el “arte del acompañamiento” (EG 169; n.º 274). La formación sinodal debe capacitar a los futuros ministros para erradicar el clericalismo y el autoritarismo dentro de la Iglesia (n.º 279).

La formación de los seminaristas es, por todo lo dicho, un asunto clave. El documento anterior a este, el titulado *Síntesis narrativa* de la Asamblea eclesial en América y el Caribe, afirma: “Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo”². Y, en otro lugar: “El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los candidatos al Sacramento del Orden”³.

La mayor preocupación estriba en la separación de los seminaristas de la vida de la gente común y la auto referencialidad.

Debe notarse que el documento titulado *Síntesis narrativa continental. Aporte al proceso sinodal universal desde América Latina* (2023), elaborado en base al anterior de 2021, dio bastante menos importancia al tema del clericalismo. En todo caso, le dedicó un apartado con el nombre de “Clericalismo”. En este lugar se sostiene que el clericalismo “da un poder excesivo al clero y obstaculiza el camino hacia una Iglesia sinodal en salida” (página 110).

Finalmente, el *Documento final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, aprobado por Francisco el 26 de octubre de 2024, se sostiene “El clericalismo, fomentado tanto por los mismos sacerdotes como por los laicos, genera un cisma en el cuerpo eclesial que fomenta y ayuda a perpetuar muchos de los males que hoy denunciamos” (nº 74). En esta oportunidad, los obispos atribuyen al clericalismo “los abusos sexuales, económicos, de conciencia y de poder por parte de los ministros de la Iglesia” (nº 98).

El clericalismo como perversión moral

El Papa Francisco insiste -en al menos tres ocasiones- que el clericalismo es una perversión. “Mesianismo, elitismos, clericalismos, son todos sinónimos de perversión en el ser eclesial” (Francisco, 2018). Lo dice claramente a propósito del desempeño de los sacerdotes, pero también como un modo de ser que también afecta a los laicos⁴. Estos suelen replicarlo en las comunidades. En otras palabras, el sacerdote clerical malea a las personas y a las comunidades. Lo afirma en términos muy duros: “El clericalismo es una perversión del sacerdocio. [...] Un sacerdote no es un ‘clérigo de Estado’, sino servidor de la comunidad”.⁵

Según el papa Bergoglio, el comportamiento principesco del sacerdote ignora que la Iglesia es una fraternidad reunida en torno a Jesucristo quien, en virtud del bautismo, ha hecho a todos hermanos y hermanas.

El sacerdote que se cree superior al laicado pervierte al Pueblo de Dios al no respetar la gracia

2 Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa*. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe, 2021, 135.

3 Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa*..., 107.

4 “El cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo” (Discurso al CELAM, 28 de julio de 2013). “La participación de los laicos corre el riesgo de mantenerse como subordinada si no se supera decididamente una mentalidad clerical” (*Evangelii gaudium*, n. 102).

5 Simposio: *Por una teología fundamental del sacerdocio* (27 de febrero de 2020). Original en italiano.

bautismal. Esta idea también se repite en su pensamiento. Es una convicción invariable, extraída seguramente del capítulo II de *Lumen gentium*. Francisco la explica en esta larga cita de la Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile:

“Cada vez que como Iglesia, como pastores, como consagrados, hemos olvidado esta certeza erramos el camino. Cada vez que intentamos suplantar, acallar, ningunear, ignorar o reducir a pequeñas elites al Pueblo de Dios en su totalidad y diferencias, construimos comunidades, planes pastorales, acentuaciones teológicas, espiritualidades, estructuras sin raíces, sin historia, sin rostros, sin memoria, sin cuerpo, en definitiva, sin vidas. Desenraizarnos de la vida del pueblo de Dios nos precipita a la desolación y perversión de la naturaleza eclesial; la lucha contra una cultura del abuso exige renovar esta certeza”.⁶ (Francisco, 2028)

En este sentido, el clericalismo es una patología eclesial grave pues debilita, desvaloriza o arruina la acción del Espíritu en las personas, y termina por desnaturalizar a la misma Iglesia. No es admisible que los laicos sean convertidos en “mandaderos” de los curas, negándoles sus iniciativas y la posibilidad de ser protagonistas en su propia “Iglesia”⁷. No puede ser que un sacerdote anule la personalidad de los laicos.

El aire de superioridad que algunos sacerdotes asumen frente a los demás se sostiene en la convicción de una exagerada sacralización de su rol. Entre él y el laico se abre una distancia; un alejamiento que dificulta el encuentro. Esta separación, acentuada por la concepción tridentina del presbiterado, impide la cercanía esperada de quien no puede concebirse como un funcionario de Estado; un gestor, un patrón o un juez. Todo ello le impide acompañar verdaderamente a las personas. Por eso, el Papa exhorta a los obispos a no creerse parte de una corte.

En tiempos especialmente difíciles para la Iglesia, como los actuales, en los que siguen saliendo a la luz numerosos casos de abusos de conciencia, de poder y sexuales cometidos por sacerdotes; así como el encubrimiento de conductas constitutivas de delito, Francisco atribuye, al menos en parte, la responsabilidad al clericalismo.⁸

La separación que cultiva el clero respecto del resto del Pueblo de Dios remite a una comprensión errada del sacerdocio cristiano. En lugar de concebir al ministro como un mediador, se lo reduce a un intermediario. En palabras del Papa: “En lugar de ser mediador, acaba siendo un intermediario, un gestor”. Pero Cristo no fue un funcionario del culto, ajeno tanto a Dios como al Pueblo; más bien, fue el único verdadero mediador, por su plena humanidad y plena divinidad, como enseña la Primera Carta a Timoteo (2, 5-6). Su rol, como el del sacerdote cristiano, depende de una relación estrecha con Dios; y de un vínculo personal, concreto y dolido con su comunidad. Cuando el sacerdote no está en medio de su pueblo, se convierte en una suerte de burócrata, un funcionario de lo sagrado (Francisco, 2018).

6 Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018).

7 “El clericalismo [...] anula la personalidad de los cristianos, y tiende a desvalorizar la gracia bautismal que el Espíritu Santo puso en el corazón de nuestra gente” (Carta al Cardenal Ouellet, 2016).

8 “Abusos de poder, de conciencia y sexuales, y también su encubrimiento, que generaron una dolorosa fractura en el tejido eclesial” (Carta a los obispos de Chile, 17 de mayo de 2018).

En estas condiciones, poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos⁹. Una Iglesia autorreferencial deja de ser profética¹⁰. Con estas palabras, Francisco dirigió una de sus críticas más sentidas al episcopado chileno; los acusó de haberse colocado en el centro, usurpando el lugar que le corresponde a Cristo. Les reprochó haber dejado de ser aquello que caracterizó a la Iglesia en los años de la dictadura militar (1973–1990); una comunidad profética, al servicio de Cristo y su misión.

Origen del clericalismo

Además de ser una perversión en el orden de las conductas de los presbíteros, el clericalismo es también una mentalidad y un conjunto de costumbres; es, además, un sistema de instituciones y normas. Se trata de una cultura generadora de tratos anómalos y abusivos.

I. Los seminarios

Para el Papa Francisco, uno de los orígenes del clericalismo se halla en la formación que se imparte en los seminarios¹¹. Estas instituciones, lejos de formar servidores del Pueblo de Dios, tienden a generar una mentalidad de superioridad y separación. Francisco piensa que el clericalismo proviene de una formación que exalta la importancia del poder antes que la del servicio; más la disciplina que la libertad; más la uniformidad que la diversidad¹².

El seminario tridentino, que ha regido la formación del clero durante cinco siglos, no fue reformado en lo esencial según las orientaciones del Concilio Vaticano II. En él se privilegió la separación de los formandos; se estructuraron programas académicos rigurosos; se promovió una espiritualidad centrada en la santidad personal de los futuros ministros y se puso el énfasis en la preparación para el ejercicio sacramental, en particular para la celebración de la Eucaristía. Esta formación ha sido, durante siglos, la fragua de una casta que, dentro del Pueblo de Dios, se autolegitima y ejerce el gobierno sin contrapeso. El Papa lo advierte con claridad: el clericalismo nace en los seminarios.

El clericalismo no cuida la índole espiritual de la Iglesia. El Pueblo de Dios, nacido del Espíritu recibido en el bautismo, constituye el lugar teológico en el cual el clero debería enraizarse. “El clericalismo olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el Pueblo fiel de Dios y no solo a unos pocos elegidos e iluminados.” (Conferencia Eclesial de América Latina y el Caribe, 2023). Cuando, en la práctica, los sacerdotes prescinden de la Iglesia en su sentido pleno,

9 Carta al Cardenal Marc Ouellet (19 de marzo de 2016).

10 *Evangelii gaudium*, n. 97. Sobre el delicado asunto de la sacralización del clero ver: Poirier, P. H. (2018). La sacerdotisation des ministères chrétiens (Ier–IIIe siècle). En *La question de la “sacerdotisation” dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme* (pp. 247–269). Brepols.

11 Sobre la formación del clero ver: Costadoat, J., & Mauti, R. (2024). Die Rezeption von *Optatam totius* in Lateinamerika und der Karibik. En S. Arenas & C. Schickendantz (Eds.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (Vol. 2, pp. 454–467). Verlag Herder; Jorge Costadoat, “‘Desacerdotizar’ el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios*, Vol. 67, N.º 231 (2022) 249–267; Duquoc, Ch. (1987). La reforma de los clérigos. En G. Alberigo & J. P. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (pp. 363–365). Cristiandad; Kaplan, G. (2016). The renewal of ecclesiastical studies: Chenu, Tübingen, and theological method in *Optatam totius*. *Theological Studies*, 77(3), 567–592.

12 Cf. *Ibidem*.

se incapacitan para cumplir su misión.

De los seminarios surgen personas que se creen superiores al resto del Pueblo de Dios; inconscientes, muchas veces, de que sus actitudes no son evangélicas. En carta a los obispos chilenos, tras su visita a Roma, Francisco les recuerda que el clericalismo arruina la acción de la gracia derramada en el corazón de los cristianos el día de su bautismo.

Francisco insiste en que los futuros presbíteros deben formarse insertos en el Pueblo de Dios, no aislados de él. Su vida debe desarrollarse en medio de las comunidades; por tanto, no deberían existir estructuras que fomenten la separación de los fieles. El clericalismo se origina en esa distancia temprana que marca a quienes se preparan para el ministerio. Los seminarios son su cuna.

De estas instituciones egresa un tipo de persona alejada de lo que se espera de un cristiano común. La formación no puede convertir a los seminaristas en funcionarios de lo sagrado; se necesitan, en cambio, pastores con olor a oveja. Esta expresión, tan difundida, señala con precisión que el sacerdote debe acercarse a los fieles en lugar de levantar barreras frente a ellos. De allí el riesgo de formar ministros que no son verdaderamente capaces de anunciar el Evangelio de manera testimonial; o, dicho de otro modo, que no pueden hacerlo porque se les ha formado en un esquema automático, despersonalizado y despersonalizante.

La queja del Papa es constante. Le preocupan los seminarios que forman personas rígidas y autorreferenciales. Se necesita, por el contrario, gente capaz de escuchar, de discernir y de trabajar con otros.

Si profundizamos en esta dificultad, advertimos que la formación sacerdotal no ha acogido plenamente la doctrina de *Lumen gentium* en un punto esencial. Es sabido que, al anteponer el Concilio el capítulo sobre el Pueblo de Dios al de la constitución jerárquica de la Iglesia, se quiso destacar lo principal sobre lo secundario. Para el Vaticano II, debe prevalecer el carácter fraterno de los discípulos de Cristo por sobre las formas de gobierno que estructuran esa fraternidad para cumplir la misión eclesial a través de sus pastores. Para Francisco, este desarraigo del laicado que vive día a día en el mundo constituye una tara que impide a los ministros cumplir su misión y, en cambio, los conduce a pervertirla.

II. Mentalidad clerical

Además del régimen de formación de los seminaristas, el clericalismo, según el Papa Francisco, se consolida en una mentalidad y en una cultura que generan comportamientos divisivos y abusivos dentro de la Iglesia. En ese contexto, ha llegado a ser considerado normal lo que nunca debió serlo. “La Iglesia no es ni será nunca de una élite de consagrados, sacerdotes u obispos”¹³. Una élite, una casta aparte del Pueblo de Dios como insiste Francisco no tiene nada

¹³ Discurso del Papa Francisco a los obispos chilenos en la sacristía de la Catedral de Santiago (16 de enero de 2018). Sobre la identidad de los presbíteros, ver: Madrigal, S. (2010). *Ser sacerdote según el Vaticano II y su recepción posconciliar*. En G. Uríbarri (Ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159–197). Pontificia Universidad de Comillas: Sesboüé, B. (1998). *No tengáis miedo!: Los ministerios en la Iglesia hoy*. Sal Terrae; Taborda, F. (2019). *La Iglesia y sus ministros: Una teología del ministerio ordenado*. Pontificia Universidad Javeriana; Uríbarri, G. (Ed.). (2010). *El ser sacerdotal: Fundamentos y dimensiones constitutivas*. Pontificia Universidad de Comillas.

que ver con el Evangelio. Pero pastores y laicos no reparan en este punto. Están acostumbrados a que las relaciones entre ellos operen de arriba hacia abajo, y los abusos en el trato al laicado deban simplemente soportarse. No es necesario acudir al Papa para constatar que el común de los fieles puede ser maltratado o desconsiderado en las comunidades a las que pertenecen, incluso a veces por la secretaria de una parroquia que ha hecho suyo el modo de ser del cura o del vicario. Por estas vías, la comunión eclesial se vuelve imposible. En este contexto, se entiende el valor que Francisco reconoce en la sinodalidad y la corresponsabilidad.

Aún se piensa que el apostolado es tarea exclusiva de la jerarquía y que el laicado debe subordinarse a las instrucciones que le dé el sacerdote. Una Iglesia volcada hacia adentro, que no se mide a sí misma por su capacidad de llegar a los de afuera, genera personas dependientes de la autoridad. Francisco advierte de este peligro en términos duros: “Los laicos no son nuestros peones, ni nuestros empleados. No tienen que repetir como ‘loros’ lo que le decimos”¹⁴. Los laicos no pueden ser considerados simples ejecutores de órdenes. Debería, en cambio, respetarse su autonomía y su capacidad de discernir con libertad los múltiples asuntos que plantea la pastoral. Sabemos que, en muchas materias, ellos tienen mejores ideas y saben llevarlas a la práctica de mejor manera que los obispos o los presbíteros. Cuando esto no se da, además de despreciar sus iniciativas y aportes, el trabajo pastoral mismo se realiza de forma deficiente. El laicado no puede ser tratado como menor de edad; si así se hace, de hecho, se lo infantiliza. El clero que trata a los fieles como niños les impide crecer como personas capaces de discernir y tomar decisiones, como lo hacen las personas adultas.

El clericalismo es, en realidad, una tara compartida: “El cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo”¹⁵. Este es otro aspecto del problema: el laicado suele interiorizar una relación de dependencia que le impide desplegar su personalidad. Podríamos agregar que esta relación también impide al sacerdote desarrollarse como adulto, pues solo entre personas igualmente dignas y pensantes pueden darse aquellos tratos simétricos que facilitan actuar con libertad, pensar y criticarse sin menoscabarse. Acomodarse a relaciones asimétricas, en cambio, no permite acceder a la madurez a la que están llamados los cristianos.

Allí donde predomina la independencia de los católicos —como es el caso del mundo masivo de la religiosidad del pueblo o religiosidad popular—, constatamos que persiste la misma actitud de superioridad: se da la tendencia a mirar desde arriba el protagonismo de los fieles. En las grandes aglomeraciones o peregrinaciones del pueblo creyente, los sacerdotes pueden ofrecer un servicio sacramental; sin embargo, no son capaces de controlarlo. En estos casos, el clero, aunque mire a los fieles como inferiores, depende del resto del Pueblo de Dios y, como es sabido, se beneficia de los aportes económicos recabados en las alcancías de la Virgen o de algún santo en particular.

En asuntos de la vida cotidiana, no debería ocurrir que el pastor diga al laico “lo que tiene que hacer o decir”¹⁶. Pensemos, por ejemplo, en los mandatos o reprimendas de que son objeto los participantes en la Eucaristía durante las prédicas. Ellos, los laicos, saben “mejor que nosotros”¹⁷

14 Discurso del Papa Francisco a los obispos chilenos en la sacristía de la Catedral de Santiago (16 de enero de 2018).

15 Ibidem.

16 Carta del Papa Francisco al Cardenal Ouellet (19 de marzo de 2016).

17 Ibidem.

lo que deben hacer con sus vidas. No puede ser que se pretenda regirlos sin siquiera conocer la realidad que viven. Sea en la dirección espiritual, en el confesionario o desde el púlpito podría decir el Papa, esta arrogancia no debiera tener lugar.

El clericalismo, constituido en cultura, ha sido, en fin, un factor clave en los abusos sexuales, de conciencia y de poder cometidos por miembros del clero. El problema ha sido ampliamente estudiado. Por cierto, las relaciones asimétricas, ya sea con menores o con adultos, especialmente con personas psicológicamente vulnerables, facilitan la comisión de estos abusos. Que tales actos sean ejecutados por alguien que representa a Dios produce efectos devastadores en los fieles. El Papa llama la atención con severidad sobre la gravedad de esta situación. Es una mentalidad clerical la que allana el camino hacia el traspaso de límites e incluso hacia delitos que rompen la comunión eclesial, a veces de forma definitiva. De aquí que Francisco urja a “generar espacios donde la cultura del abuso y del encubrimiento no sea el esquema dominante [...] nuestras formas de relacionarnos, de rezar, de pensar, de vivir la autoridad [...]”¹⁸.

Soluciones

La sinodalidad promovida por el Papa Francisco constituye una respuesta directa y estructural al problema del clericalismo¹⁹. A tal punto se oponen que pueden ser considerados términos antitéticos. Así lo ha afirmado: “La sinodalidad es antídoto del clericalismo” y “una Iglesia sinodal no puede ser una Iglesia prisionera del clericalismo”²⁰. El clericalismo, que ha producido formas de gobierno autoritarias, opacas y excluyentes, constituye para el Papa el principal obstáculo que impide que la Iglesia cumpla su misión como comunidad de bautizados guiada por el Espíritu. Esta misión exige que presbíteros y laicos disciernan “codo a codo”²¹, superando el verticalismo que ha separado al clero del Pueblo de Dios y ha reducido la participación de los fieles en la vida eclesial.

Para Francisco, la sinodalidad no es una opción entre otras, sino una dimensión constitutiva de la Iglesia. En su discurso conmemorativo del 50° aniversario del Sínodo de los Obispos, afirmó con claridad: “El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”²². Esta concepción se nutre de la visión del Concilio Vaticano II, según la cual la Iglesia es el Pueblo de Dios convocado por Cristo en el Espíritu para anunciar el Evangelio. Para el Papa, la sinodalidad es inherente a la Iglesia²³.

La raíz de esta comprensión está en el *sensus fidei* del Pueblo de Dios, que impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*. También el rebaño, dice Francisco, posee un

18 Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile (31 de mayo de 2018).

19 Sobre reforma y sinodalidad ver: Comisión Teológica Internacional. (2020). *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Ed. comentada). Vaticano; Luciani, R., & Silveira, M. P. (Eds.). (2020). *La sinodalidad en la vida de la Iglesia: Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*. Paulinas; Luciani, R. (2020). Conversión pastoral a los signos de los tiempos. En R. Luciani & C. Schickendantz (Coords.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades: Retos y desafíos para una Iglesia sinodal* (pp. 145–171). Ediciones Khaf: Schickendantz, C. (2020). Reformas que urgen: Factores sistémicos en la crisis de los abusos. En C. Del Río (Ed.), *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* (pp. 167–190). Santiago.

20 Discurso al Pontificio Colegio Mexicano (1 de marzo de 2014).

21 Cf. Discurso pronunciado en la sacristía de la Catedral de Santiago (16 de enero de 2018).

22 Día 17 de octubre de 2015.

23 Cf. *Documento preparatorio del Sínodo sobre la sinodalidad* (2021)

“olfato”²⁴ para los caminos nuevos que el Señor abre a su Iglesia. En esta línea, *Evangelii Gaudium* sostiene que “el Pueblo de Dios es santo en razón de esta unción que lo hace infalible ‘in credendo’” (n. 119). La sinodalidad, por tanto, exige una escucha recíproca entre todos los miembros de la Iglesia, donde cada uno puede y debe aprender del otro. Como lo expresa el mismo documento preparatorio del Sínodo. El camino sinodal exige un discernimiento espiritual comunitario²⁵. Esto se aplica también al Papa, quien, según sus propias palabras, “antes de hablar, debe escuchar”²⁶. Incluso el primado petrino, puede ser mejor comprendido en óptica de comunión²⁷.

Esta visión se inscribe en la gran corriente eclesiológica del Vaticano II, que promueve una Iglesia en salida, misionera y corresponsable, en la que todos participan con la guía del Espíritu Santo²⁸. La Iglesia está en camino; no ha llegado aún a la meta, pero avanza unida, como Pueblo de Dios guiado por sus pastores.

En segundo lugar, el clericalismo no es solo una actitud; tiene raíces estructurales. Francisco ha advertido que los seminarios son uno de sus principales focos de origen. En ellos, como hemos visto, la conciencia de ser parte del Pueblo de Dios es escasa o nula: “Me preocupa la formación de los seminaristas [...] que tengan esa conciencia de Pueblo”²⁹. Si en los seminarios se establece el verticalismo, se alimenta la convicción de que los sacerdotes son superiores a los demás fieles. Si se les forma para tomar distancia del mundo en vez de involucrarse en él, será imposible que la Iglesia cumpla su misión evangelizadora. No pueden ser formados como una casta separada. Los presbíteros deben ser cercanos, humildes, comunitarios, hombres de pueblo y no de élite.

Por eso, el Papa insiste en que los seminarios formen pastores verdaderamente humanos y cercanos: “No queremos clérigos de laboratorio”³⁰. La formación debe ser integral: humana, espiritual, intelectual y pastoral. A diferencia del modelo escolástico anterior al Concilio, centrado en lo doctrinal, hoy se requiere una formación empática, encarnada, que facilite el crecimiento en contacto con el Pueblo de Dios. Esta cercanía debe vivirse también entre los propios seminaristas. Francisco demanda formar sacerdotes con vida comunitaria y con contacto³¹. En esta línea, propone experiencias formativas inmersas en comunidades vivas: parroquias, barrios, periferias.

En coherencia con la sinodalidad, la formación ha de adoptar un estilo comunitario y participativo. Es preciso que en ella los seminaristas aprendan dialogar y discernir juntos³². Debe abrirse y aprender del Pueblo de Dios. Lo contrario lleva a deformaciones graves. “El sacerdote no nace por generación espontánea. O es del pueblo de Dios o es un aristócrata que se vuelve neurótico”³³. La raíz del clericalismo, según Francisco, está también en la *rigidez*, que encubre inseguridad o miedo: “La rigidez es una de las manifestaciones del clericalismo. Detrás de cada

24 Discurso con motivo del 50° aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015).

25 Cf. Documento Preparatorio de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (7 de septiembre de 2021).

26 Discurso (17 de octubre de 2015).

27 Cf. Discurso del Papa Francisco con motivo del 50° aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015).

28 Cf. Homilía de apertura del Sínodo (10 de octubre de 2021).

29 Discurso del Papa Francisco a los obispos de Chile pronunciado el en la sacristía de la Catedral de Santiago (16 de enero de 2018).

30 Simposio Internacional “Por una teología fundamental del sacerdocio” 17 de febrero de 2022).

31 Cf. Discurso al Pontificio Colegio Mexicano (1 de marzo de 2014).

32 *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* 3 (2016)

33 Congreso Internacional sobre la Formación Sacerdotal (6 a 10 de enero de 2024).

rigidez hay problemas serios”³⁴. El seminario, por tanto, no puede ser un refugio, sino un espacio en el cual se aprende a discernir la voluntad de Dios³⁵.

En tercer lugar, un remedio contra el clericalismo es establecer en las diversas instancias de la vida eclesial sistemas de rendición cuentas. El Papa Francisco ha impulsado con firmeza la necesidad de establecer estructuras eficaces de **rendición de cuentas** (*accountability*) en la Iglesia, convencido de que **el clericalismo prospera donde hay arbitrariedad**. Este esfuerzo no se limita a responder a los casos de abuso, sino que forma parte de una **conversión eclesial integral**, que transforma tanto la cultura del ejercicio del poder como las estructuras institucionales. La Iglesia no puede continuar su camino si no aprende a dar cuenta de sus acciones, de su uso de la autoridad y de sus omisiones.

Una primera condición es **superar la impunidad estructural**. Francisco ha señalado con claridad que el encubrimiento es una de las prácticas que más escándalo produce en la Iglesia³⁶. Este tipo de poder, sacralizado e inmune a la crítica, destruye la comunión, debilita el anuncio evangélico y perpetúa las injusticias. La rendición de cuentas exige desactivar las dinámicas de silenciamiento que históricamente han protegido a miembros del clero, incluso en altas esferas, en detrimento de la verdad y la reparación a las víctimas.

Para ello, el Papa ha impulsado la **creación de mecanismos concretos de denuncia, protección y sanción**. En la *Cumbre sobre la Protección de Menores* (2019), recomienda establecer mecanismos estables y reconocidos para la denuncia, la protección de víctimas y el juzgamiento de los culpables³⁷. Entre las medidas adoptadas se cuenta el *motu proprio Vos estis lux mundi* (2019), que obliga a todas las diócesis a establecer oficinas accesibles para recibir denuncias, y compromete explícitamente a obispos y superiores religiosos a **rendir cuentas**, no solo por actos de abuso, sino también por negligencia o encubrimiento.

El Papa no propone solo soluciones jurídicas o disciplinarias. Insiste en una **revisión del modo de ejercer el poder** en la Iglesia, a la luz del Evangelio. Nadie debe sentirse exento de dar cuenta de sus actos. Exige transparencia³⁸. El ministerio debe abandonar su forma sacralizada y cerrada para abrirse a una lógica de servicio, discernimiento comunitario y transparencia. Los ministros son servidores. “Ni el obispo es el propietario de su diócesis, ni el sacerdote es el propietario de su parroquia, ni el diácono de su diaconía”³⁹.

Esta transformación también requiere una **descentralización del poder y una mayor participación de las comunidades**. En su célebre discurso conmemorativo del 50° aniversario del Sínodo de los Obispos, el Papa recordó que en una Iglesia sinodal todos ha de sentirse corresponsables⁴⁰. La sinodalidad no es solo una forma de gobierno, sino una espiritualidad que habilita **el control comunitario, la vigilancia fraterna y el juicio evangélico de la autoridad**. Para ello, el Papa impulsa la creación y fortalecimiento de consejos pastorales, económicos y de discernimiento, con participación real de laicos y mujeres, no

34 Cf. Homilía, 24 de abril de 2018.

35 Cf. Discurso sobre la *Ratio Fundamentalis* (2017).

36 Ibidem.

37 Cf. *Encuentro sobre “La protección de los menores en la Iglesia”* (Vaticano, del 21 al 24 de febrero de 2019).

38 Cf. Discurso al Consejo de Cardenales (2018).

39 Catequesis pronunciada el 26 de marzo de 2014 sobre el sacramento del Orden.

40 Día 17 de octubre de 2015.

meramente consultiva.

Junto con lo anterior, ha promovido una reforma profunda de las estructuras financieras de la Iglesia, orientada a garantizar la transparencia administrativa y la auditoría independiente. Ha creado el Consejo de Economía, compuesto mayoritariamente por laicos expertos; ha reforzado la Secretaría para la Economía y ha reformado de forma sustancial tanto el IOR (banco vaticano) como la APSA (Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica), organismo encargado de gestionar los bienes inmuebles, inversiones y recursos económicos de la Santa Sede. Con ello, se ha impulsado un manejo profesional, ético y transparente de los bienes eclesiales.

Finalmente, Francisco no se excluye a sí mismo de este horizonte. En *Evangelii Gaudium* declara: “El Papa no está por encima de la Iglesia, sino dentro de ella como bautizado y como obispo de Roma” (n. 32). Ha propuesto ejercer el primado no como dominio, sino como servicio en comunión, abierto a la corrección fraterna y a las voces del Pueblo de Dios. Así, también el ministerio petrino puede ofrecer un modelo de rendición de cuentas, en fidelidad al Evangelio.

Referencias bibliográficas

Conferencia Eclesial de América Latina y el Caribe. (2021). *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias*:

Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. CELAM.

Conferencia Eclesial de América Latina y el Caribe. (2023). *Síntesis narrativa continental. Aporte al proceso sinodal universal desde América Latina*. CELAM.

Francisco. (2013). *Evangelii gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Vaticano.

Francisco. (2018). *Carta al pueblo de Dios que peregrina en Chile*. Vaticano.

Francisco. (2019). *Vos estis lux mundi* [Carta apostólica en forma de motu proprio]. Vaticano.

Francisco. (2024). *Documento final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*. Vaticano.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). *Documento de Medellín*. CELAM.

Concilio Vaticano II. (1965). *Lumen gentium: Constitución dogmática sobre la Iglesia*. En *Documentos del Concilio Vaticano II* (pp. xx-xx). Vaticano.

La literatura colonial: unidad en la diversidad de sus escrituras

Un “agujero negro” en el campo literario ecuatoriano



Colonial Literature: unity in the diversity of its writings
The Black Hole in the Ecuadorian Literary Field

Alexandra Pancho Gamboa
Universidad de Frankfurt
E-mail: alexandrapg1@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2002-4046>

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.42>

Fecha de envío: 28/05/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palabras clave: campo literario, arqueología literaria, literatura colonial, diversidad, globalización cultural.

Keywords: literary field, literary archeology, colonial literature, diversity, cultural globalization.

Como citar:

Pancho Gamboa, A. (2025). La literatura colonial: Unidad en la diversidad de sus escrituras. Un “agujero negro” en el campo literario ecuatoriano. Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, 2(3), 68–80. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/42>



Resumen

La propuesta de este estudio es que los escasos conocimientos de la literatura de la época colonial (1534-1830) han actuado en el campo literario ecuatoriano de forma similar a un agujero negro en el espacio cósmico. Por lo tanto, se trata aquí de argumentar las razones por las cuales, en pleno siglo XXI globalizado, todavía es válida la arqueología literaria¹ dirigida a explorar la escritura colonial desconocida del país. La investigación inicia con la explicación de las condiciones de los campos culturales y literarios del período colonial; pero también de las características actuales de la literatura. El “agujero negro”, como metáfora para comprender el impacto que ha ocasionado hasta la actualidad el desinterés en la literatura colonial permite también intuir la necesidad de replantear los lineamientos de su estudio en una perspectiva que acoja la diversidad literaria y cultural de los textos “olvidados”². De estos antecedentes nace la propuesta de la arqueología literaria como un campo de investigación orientado a brindar nuevos instrumentos conceptuales y metodológicos, que permitan reelaborar reflexivamente la interrelación de los agentes del campo literario ecuatoriano, así como también dinamizar la memoria cultural. Seguir tejiendo redes entre textos pertenecientes a tiempos, espacios y géneros disímiles devuelve la luz a las regiones sombrías de los “agujeros negros” literarios, cancelando la concepción de estos como tiempos prescritos y superados sin conexión con el presente.

Abstract

This study proposes that the limited knowledge of colonial-era literature has functioned within the Ecuadorian literary field much like a black hole in cosmic space. Therefore, the aim is to examine why, in the context of the globalized 21st century, literary archaeology—dedicated to uncovering the country’s largely unknown colonial writings—remains a relevant and necessary pursuit. The inquiry begins with an analysis of the cultural and literary conditions of the colonial period, as well as the characteristics of contemporary literature. The black hole, as a metaphor for understanding the impact that disinterest in colonial literature has had up to the present, also allows us to sense the need to reconsider the guidelines for its study from a perspective that embraces the literary and cultural diversity of these “forgotten” texts. Against this backdrop, the concept of literary archaeology emerges as a research field designed to offer new conceptual and methodological tools. These tools facilitate a reflective reassessment of the interactions among agents in the Ecuadorian literary field, and invigorate cultural memory. By continuing to interweave texts from different periods, spaces, and genres, the obscured regions of literary black holes become light, challenging the perception of colonial literature as a bygone and disconnected

1 Los términos “arqueología literaria” los leí por primera vez en un correo del profesor Álvaro Alemán (Universidad San Francisco de Quito) en 05.2022.

2 Friedhelm Schmidt-Welle (2003) propone que las ficciones fundacionales del siglo XIX sirvieron en América Latina para crear un marco de integración social sobre la base de cierta homogeneidad cultural, demográfica e histórica, que en la realidad no existía en las jóvenes naciones. En otros términos, esas ficciones evadieron la diversidad del subcontinente y por eso el adjetivo “olvidados” tiene una carga irónica; su abandono fue intencional.

past, and instead recognizing its enduring relevance to the present.

1.1 Introducción

Este ensayo propone que la literatura colonial ecuatoriana ha asumido en el campo literario un rol semejante al que cumple un agujero negro en el espacio astronómico. Hablar de este cuerpo cósmico significa referirse a una región donde no se aplican las leyes físicas hasta ahora conocidas. Un lugar resultado del colapso de estrellas gigantes y que tiene una atracción gravitatoria tan elevada que todo cae en él, como si fuera un enorme agujero. Ni la materia ni la luz pueden escapar de este cuerpo; todo lo que se acerca demasiado a él es devorado para siempre, incluso la luz, por eso es negro.

No es posible la observación directa del interior de un agujero negro; únicamente se puede reconocer una zona externa central oscura: su sombra. Al parecer, los agujeros negros como estructuras espaciales podrían ser una puerta de ingreso hacia otros universos.³

El período colonial en Ecuador ha sido relativamente poco estudiado. De acuerdo a Álvaro Alemán (24.02.2025)⁴, hasta hace algunos años el consenso entre los expertos fue una desvalorización de la Colonia; observada como una época de subordinación cultural con escasas contribuciones literarias importantes. A la fecha, existen valiosos estudios donde se habla del legado literario colonial. Entre ellos están la *Historia literaria del Ecuador* de Pablo Herrera (1860); la de Issac J. Barrera (1960), la editada por la Universidad Andina Simón Bolívar, a partir del año 2000, y la *Literatura en la Audiencia de Quito* (1980) de Hernán Rodríguez Castelo. Se han publicado, además, diversas antologías y ensayos que se ocupan de esta temática, en forma directa o tangencial. Es el caso de Agustín Cueva con *Lecturas y rupturas* (1986); los escritos de Juan de Velasco S.J (1841) y de Federico González Suárez (1892); la *Biblioteca ecuatoriana mínima*, editada por Aurelio Espinoza Pólit S.J (a partir de 1956 fueron publicándose cada uno de los ejemplares); *Los cantares del pueblo ecuatoriano* de Juan León Mera (1892); *La Ojeada histórico-crítica de las letras ecuatorianas* (1893), del mismo autor, y el ensayo de Aurelio Espinosa Pólit y otros (1957) en: *Cien autores ecuatorianos de mediados del siglo XVI al primer cuarto del siglo XX*.

Sin embargo, existen todavía muchos textos de la época que no han sido estudiados, por lo que se muestran como objetos invisibilizados o regiones sombrías en el campo literario⁵ de la época. Unos reposan en bibliotecas privadas y públicas, otros en los numerosos conventos de la sierra ecuatoriana. En este momento resulta evidente la pregunta acerca del sentido que tiene en

3 Estos conocimientos aparecen ya como resultado de la Teoría de la relatividad de Einstein. Stephen Hawking los amplía, por ejemplo, en su obra *Black Holes and Baby Universes and other Essays* (1993). El Premio Nobel de Física de 2020 fue otorgado a investigadores (Penrose, Ghez y Genzel) sobre este tema. En la actualidad, Enrique Rinaldi, un físico de la Universidad de Michigan, estudia el interior de los agujeros negros por medio de la computación cuántica y la inteligencia artificial.

4 En un diálogo con Álvaro Alemán (24.02.2025).

5 Al hablar de campo literario resulta difícil evadir el sistema teórico del sociólogo francés, Pierre Bourdieu (2011), quien postuló a este concepto como uno de los ejes centrales de su pensamiento "relacional". Para Bourdieu todos los campos sociales, incluyendo el literario, están organizados a través de relaciones entre sus miembros, a los que él llama "agentes". Estos "agentes" interaccionan entre sí tratando de lograr las ganancias específicas que están en juego dentro del campo; en el caso de la literatura se trata principalmente de lograr reconocimiento social, económico y simbólico. En otras palabras, la conceptualización del campo literario asume como objeto de estudio no al individuo sino al "agente" que se constituye socialmente en el campo porque reúne ciertas cualidades que le permiten ser parte de ese grupo.

la actualidad volver a indagar en un mundo del pasado.

En consecuencia, el objetivo de este trabajo consiste en argumentar las razones por las cuales, en pleno siglo XXI globalizado, todavía es válida la arqueología literaria dirigida a explorar la escritura colonial desconocida del Ecuador. Siguiendo la lógica planteada, este trabajo está organizado de manera que inicia con una breve revisión sobre las implicaciones culturales y literarias de la Invasión española y de la Colonia (1534-1830) en las sociedades originarias de lo que actualmente se conoce como Ecuador. Esta revisión pretende dar respuesta a la escasez del *corpus* literario colonial. A continuación, se explicarán las condiciones actuales de la literatura globalizada que no parecen propicias para abordar los estudios literarios de la Colonia, y después se discutirán las razones por las cuales la arqueología literaria colonial todavía constituye una línea de investigación interesante como parte de los estudios literarios ecuatorianos. Finalmente, se plantean algunas ideas que pueden guiar una actividad investigativa de este tipo.

1.2 El campo literario ecuatoriano en la Colonia

Si de acuerdo a Pierre Bourdieu (2011) el campo literario permite identificar las articulaciones de las posiciones y los posicionamientos de los escritores en un espacio-tiempo dado, entonces se puede afirmar que no es posible conceptualizar un campo literario ecuatoriano confiable para el período colonial⁶, pues varios de sus "agentes"⁷ todavía son desconocidos o no fueron estudiados con una perspectiva crítica acorde con la época y en las condiciones en las que se gestaron. Las razones son varias y vale la pena mencionar las relevantes.

Ciertamente, la hecatombe que provocó la Invasión española implicó un derrumbe inesperado de las sociedades prehispánicas a todo nivel, incluyendo el cultural. Transcurrido el choque inicial, asistimos a la consolidación de la sociedad colonial que va adquiriendo su propia identidad, después de un proceso marcado por profundas crisis sociales, resultado de las políticas colonizadoras de España. Además, desde el inicio de este extenso período (1534-1830) los invasores encontraron, en Ecuador, una sociedad pluricultural que se intensificó con el surgimiento de los mestizajes posteriores.

El período colonial se caracterizó, en general, por los bajos índices de alfabetización y de lectura de amplios sectores sociales; por el escaso apoyo de la administración pública a la educación formal y secularizada de todas las culturas, de todos los estamentos sociales y de todos los géneros; y por las trabas para la producción y circulación de libros, al igual que por el déficit de su reedición. Las variantes circunstancias históricas de esa época determinaron también la consagración de diferentes formas literarias; al comienzo muy influenciadas por modelos hispánicos y más tarde por otras corrientes literarias extranjeras, junto con características distintivas propias. Por ejemplo:

6 Los campos sociales de Bourdieu no existen en la realidad, son una especie de diagramas mentales, que representan a una trama de relaciones entre los "agentes" sociales y permiten reflexionar, como en un tablero de ajedrez, acerca de las posibles movidas de los diferentes "agentes" y el desarrollo del campo en su conjunto. Cada escritor ocupa un lugar del campo; esta posición (que no es inamovible) influye en su escritura, en su concepción de la literatura y en sus interrelaciones con los otros "agentes".

7 Las comillas se deben al uso que Pierre Bourdieu (2011) otorgó a este término y que está explicado en la nota 5.

la crónica, la lírica (religiosa, épica narrativa, barroca, escuela ascético-mística de Quito) y el teatro.

De esta manera, se puede proponer que las denominadas zonas de contacto⁸ dieron lugar a una "heterogeneidad"⁹ sociocultural en la literatura, como marca sobresaliente de la Colonia, que se expresó en textos dispares en cuanto a su propósito, su composición y estilo. Adicionalmente, los procesos de exclusión racial, cultural y de género que predominaron en esos siglos, así como la imposibilidad de acceso a la educación formal de los grupos marginados y la escasa libertad creativa que existía, menguaron la producción literaria, en especial durante la primera mitad del siglo XVIII. De acuerdo a Díaz-Caneja y Lanfranco:

El estudio de la literatura ecuatoriana realizada entre los años 1700 y 1767 se dificulta en gran manera a causa del escaso número de textos propiamente literarios que nos han llegado. Algunos de estos se hallan en documentos manuscritos que siguen inéditos hasta hoy. Otros fueron publicados en ciudades como Lima o Madrid; pocos en Quito. No olvidemos que la primera imprenta de la Real Audiencia fue instalada en Ambato en 1755, ya cerca del final de este período. [...] Es de suponer que, por falta de medios económicos e influencias, muchos autores nunca pudieron ver impresos sus escritos. Bastantes obras de esta época han desaparecido. Algunas, publicadas en lugares lejanos, jamás llegaron a Quito. (1987, p.37).

Las investigadoras concluyen que esos años no fueron ricos en literatura, pero dejan vislumbrar también una de las razones de esta carencia cuando explican que, de los textos conocidos, pocos tenían un carácter plenamente literario expresado tanto en su labor imaginativa como en su función poética (p.37). Se puede inferir que el criterio de selección de Díaz-Caneja y Lanfranco centraliza a la ficción y al lenguaje como características literarias; un criterio preponderante y generalizado hasta hace pocas décadas.¹⁰

En definitiva, de los textos coloniales encontrados solo algunos recibieron la calificación de literarios y llamaron la atención de la crítica especializada, el resto fueron catalogados como textos de menor valor y quizás porque su propósito no era predominantemente estético, fueron relegados y todavía no han sido estudiados.

La anterior conceptualización literaria, demasiado estrecha por no considerar la diversidad cultural del país, ha influido hasta la actualidad en la impresión de muchos lectores ecuatorianos quienes consideran que la producción de la literatura colonial fue muy restringida y de escaso valor. No obstante, hay que señalar que durante la Colonia se apreciaron otras funciones de la literatura además del lenguaje; en especial su rol como apoyo a la didáctica de la ética y al fortalecimiento

8 Concepto propuesto por Mary Louise Pratt como "[...] espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy." (Pratt, 2010, p.31).

9 En el sentido en que Cornejo Polar define la heterogeneidad, como categoría útil "para dar razón de los procesos de producción de literaturas en las que se intersecan conflictivamente dos o más universos socio-culturales." (Cornejo-Polar, 1994, p.10).

10 La crítica se preocupó del valor intrínseco de las obras literarias hasta que Northrop Frye en *Anatomía de la crítica* (1957) rechazó el carácter esencialista y la supuesta literariedad que separa a lo literario de lo no literario. Teorías posteriores como la Estética de la recepción de Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss y otros (desde fines de 1960); así como algunas teorías del lenguaje, sobre todo aquellas que consideran que los textos literarios no deben estar despolitizados por las prácticas estetizantes, dejaron de pensar el valor literario como supra temporal y lo pensaron como un constructo variable. Fue el caso también de los Estudios culturales.

de la identidad nacional.

Suele suceder que el empleo de estrategias lingüísticas, narrativas y estilísticas en la literatura esté, en menor o mayor medida, favorecido por el "campo de poder social"¹¹. Por eso no sorprende que la mayoría de escritores en la época colonial hayan sido varones españoles y criollos que tuvieron facilidad de acceso a la educación formal, a la literatura y que aprendieron el latín: lengua letrada de la Colonia.

La academia, en manos de las diferentes órdenes eclesiásticas, era la encargada de la distribución del capital simbólico a la literatura colonial, a partir de los valores estéticos legitimados por los grupos hegemónicos. Así surgió un *corpus* pequeño de escritores canonizados que no es representativo, pero que ha servido para marcar tendencias. Algunos de ellos fueron los cronistas de la conquista y de las guerras civiles, Mariana de Jesús (1618-1645), Gaspar de Villarroel (1587-1665), Juan Bautista Aguirre (1725-1786), Juan de Velasco (1727-1792), Eugenio Espejo (1747-1795), José Joaquín de Olmedo (1780-1847) y otros.

Una vez culminado el período de la Colonia (1534-1830), Ecuador inicia la época republicana (1830) con el reto inmenso de conformar una nación unificada que no existía hasta ese momento. Asimismo, en el campo literario la inserción de la herencia colonial en el mundo occidental no estuvo libre de conflictos. En este sentido es pertinente la opinión de Françoise Perus acerca de la conformación de redes literarias, internas y externas, difícil de armonizar. En sus palabras: "[...] la Conquista y la Colonia aparecieron inicialmente como lastre por superar. La *conflictividad* señalada presenta una *doble articulación*: con la *heterogeneidad interna*, por un lado, y con los *polos externos de atracción*, por el otro lado." (2009, p.24).

Un último factor decisivo para el desinterés por la literatura colonial tiene que ver con el hecho de que la mayor parte del *corpus* del período, previo al siglo XVIII, está escrito en parte en latín, que ya casi no se estudia y en quichua que ya casi no se habla. Otra situación, de menor importancia, que ha impedido la visibilización del "agujero negro" se debe a que, en Ecuador, al igual que en el resto de países de América Latina, no ha existido una tradición de profesionalización literaria, esto es, escritores que puedan vivir solo de su trabajo y den cuenta del desfase colonial en el campo literario ecuatoriano. No ha habido tampoco una tradición de asociación gremial por lo que son casi inexistentes los informes sobre las redes de producción, distribución y consumo de literatura en la región.

1.3 La literatura durante la globalización cultural

En el apartado anterior se comentó brevemente algunas de las razones por las cuales los limitados conocimientos de la literatura de la época colonial han actuado como zonas sombrías en el campo literario ecuatoriano. No obstante, estas circunstancias no son las únicas que han influido para desatender esta disciplina de estudio, si se analiza la situación de la literatura a inicios del siglo XXI.

Las transformaciones sufridas en el mundo editorial a partir de la última etapa del siglo

¹¹El uso de comillas dobles se debe a que Pierre Bourdieu (2011) creó esta terminología.

XX fueron, sin duda, una clara evidencia del afianzamiento que estaba teniendo la globalización económica, en su variante cultural.¹² Como resultado, se ha otorgado primacía a un tipo de literatura globalizada y homogeneizada, sometida a lo que dictan los oligopolios de la edición, con sus propias formas de promoción y comercialización literarias. Estos grandes consorcios editoriales, junto con los medios de comunicación, las redes sociales y los denominados *influencers* son los encargados de consagrar a los nuevos escritores y adscribirlos a una cierta posición en los diferentes campos literarios.

En la opinión de Ana Gallego Cuiñas el problema de la hegemonía de mercado es que se rige "por las leyes del consumo inmediato, la rentabilidad máxima y la asociación con los medios de comunicación" (2014, p.3). De ahí que la autora se pregunta si es posible entonces un estudio de la literatura al margen del mercado editorial en la contemporaneidad.

Pero no solo la literatura, sino todos los productos culturales han pasado a ser considerados objetos de consumo masivo. La cultura ya no se sustenta tanto en la lectura como en la imagen, y se valora por su capacidad de proporcionar diversión y entretenimiento. Empero, esta banalización ha sido entendida por algunos como un signo de democratización, alejado de la "alta cultura elitista". Ahora todo es cultural y en este nuevo marco de significación no se destaca ninguna especificidad literaria: a la literatura se la confunde con la cultura y aparece como un elemento más del imaginario social.

En definitiva, la actividad literatura se ha depreciado y el lenguaje ha dejado de ocupar la posición destacada en el campo de producción simbólica cultural, hasta el punto que Finkielkraut (2023) habla de esta etapa de "posliteratura" como un tiempo en el que la visión literaria del mundo ya no tiene lugar y añade, con razón, que su antigua función formativa ha sucumbido al pensamiento único de lo políticamente correcto de la sociedad actual. No resulta extraño entonces que en ciertos casos se exija de la literatura su adhesión hacia posturas políticas. En efecto, con el supuesto propósito de vencer formas de discriminación, la literatura debe exponer su compromiso con la igualdad social, la solidaridad y los derechos humanos. De lo contrario aparece como una expresión de la derecha neoliberal.¹³

Resulta interesante preguntarse cómo han respondido la crítica y la academia a la reestructuración del sistema literario que rige actualmente. Cabe reconocer que la devaluación del objeto literario y del estudio de las Humanidades casi han terminado con la crítica¹⁴ y que tampoco ha habido un rechazo unánime al cambio cultural por parte del mundo académico. La mayoría ha asumido las transformaciones como un logro, otros han preferido callar ante las nuevas relaciones de la literatura y el mercado y ante el supuesto relativismo del valor estético¹⁵ de esta disciplina. La tendencia se intensificó con la proliferación global en las universidades de los llamados Estudios

12 Véase Alexandra Pancho Gamboa (2014). En este estudio hay un apartado destinado a responder la pregunta: ¿en qué consiste la dimensión cultural de la globalización? o, en otras palabras, ¿cuáles son las consecuencias de la globalización actual en cuanto a las maneras de producir, distribuir y consumir productos culturales, en especial los literarios?

13 Algunos de estos criterios forman parte de las diferentes tendencias de pensamiento que a partir de 1920 rechazan muchos de los principios de la tradición analítica de la filosofía angloamericana y que han sido unificadas bajo el término de "Filosofía postanalítica". No aceptan reglamentar el lenguaje sobre la base de términos claros y distinciones lógicas. Se alejan de la filosofía como disciplina racional, constructiva y buscadora de la "verdad", supuestamente en favor de nociones basadas en el consenso del bien ético y social. Uno de sus representantes es Richard Rorty.

14 En la discusión acerca de si la crítica debe o no ser evaluativa para justificar su nombre.

15 Este término se emplea en el sentido del filósofo alemán Alexander Gottlieb Baumgarten (2009). Para Gottlieb, la belleza no es más que perfección racional expresada en forma sensorial.

culturales.

No se necesita ser un experto para darse cuenta que los cambios culturales y literarios de las últimas décadas no han cumplido todos los objetivos que se habían trazado. En el caso de los estudios literarios se suele trabajar sin clarificar los ámbitos de análisis ni los conceptos; se proponen generalizaciones exageradas que descansan en versiones extremas de dicotomías antiguas¹⁶ y en imágenes estereotipadas de los Otros.¹⁷

La formación de los lectores de literatura está cada vez más desvinculada de las enseñanzas del sistema escolar y el resultado es el incremento de lectores de merma de formación literaria que se guían casi exclusivamente por su relación emotiva, antes que reflexiva, con las obras promovidas por la publicidad.

Las transformaciones en el campo literario ecuatoriano se han encaminado de forma similar a lo descrito anteriormente, con lo que parece haberse intensificado aún más el "agujero negro" literario, pero, también ha adquirido mayor sentido la pregunta acerca del propósito, en la actualidad, sobre volver a indagar en el mundo de la literatura colonial. Para responder esta interrogante hace falta profundizar en el diálogo que la situación actual mantiene con el "agujero negro" de la literatura colonial ecuatoriana.

Sin desconocer los efectos positivos de la desacralización de la literatura, respecto a que no existe un campo literario totalmente autónomo¹⁸, no se puede coincidir con la ampliación excesiva de la noción de literatura ni con la ebullición de posiciones críticas extremistas e intolerantes, concentradas en discusiones políticas que no aportan nuevas perspectivas de análisis. Si buscamos sociedades con igualdad de oportunidades, una de las herramientas más efectivas es formar ciudadanos críticos, creativos y responsables y eso, en gran parte, se logra a través de la lectura que facilita la autonomía del pensamiento. Una formación de este tipo requiere de referentes culturales concretos y precisamente de eso se trata en la arqueología literaria

1.4 Arqueología literaria

La arqueología literaria se enfoca en el estudio de textos de épocas pasadas que no fueron objeto de atención por parte de la crítica. Este campo de investigación no está orientado principalmente a dar cuenta del proceso histórico de la literatura¹⁹, sino a brindar nuevos instrumentos conceptuales y metodológicos que permitan reelaborar reflexivamente la interrelación de los "agentes" del campo literario ecuatoriano del período colonial. Considera, además, que la literatura tiene sus formas y lenguajes propiamente artísticos y no es una manifestación cultural como otra cualquiera.²⁰

En cuanto al valor del objeto literario concuerda con *Contingencies of Value. Alternative Perspectives for Critical Theory* (1991), de Barbara Herrnstein (pp.2-28), en que ese valor es

16 Oposición binaria de mutua exclusión: término crucial de las teorías del Estructuralismo.

17 En la Teoría de Freud y en la práctica psicoanalítica se diferencia entre Otro (otra persona) con minúscula y Otro (relacionado a la otredad-alteridad) con mayúscula.

18 La autonomía del campo literario se refiere a una literatura con su propio sistema de valores (literariedad), desvinculado de los valores externos a ese campo.

19 No se trata de escribir una nueva historia de la literatura ecuatoriana, ni tampoco de canonizar nuevas obras literarias.

20 La "arqueología literaria" no está vinculada a la "arqueología" de Michel Foucault y su método de análisis de discursos.

contingente, diverso y variable. Se trata de encontrar, sistematizar y estudiar textos del período colonial, que fueron relegados a los márgenes del campo literario y cuyo acceso a los lectores contemporáneos ha sido nulo o muy limitado: lograr la unidad en la diversidad cultural. Este propósito implica la construcción de nuevos criterios de selección y organización de los textos, así como de un sistema de categorías de análisis específico²¹ para el objeto de estudio. No serán categorías inmutables, ya que deben permitir una coexistencia tolerante entre diferentes marcos de interpretación. Tampoco se pretende hacer *tabula rasa* de formas de investigación del pasado que consiguieron resultados positivos. La idea es partir de las características de los textos investigados y focalizar la perspectiva tanto en las prácticas lingüísticas como en las discursivas (conjunción de literatura y cultura).²² En este sentido se debería tener claro el papel de la literatura dentro de la cultura, sin equipararlas.²³

El análisis de la configuración lingüística de los textos tiene el propósito de encontrar formas estéticas que traten de diferenciarse de otros lenguajes sociales, sin dejar de vincularlos a las condiciones de producción de los enunciados y sus efectos en los imaginarios sociales. En otros términos, la propuesta es trabajar en una reelaboración de categorías lingüísticas que no sean observadas como parte de una ciencia exacta, pero tampoco como una simple práctica empirista que resulta en un relativismo subjetivista. Tomando en cuenta que la literatura mantiene relaciones específicas con el lenguaje, no se la puede limitar al plano lingüístico formal y a sus efectos estéticos, pues esto significaría ocultar su carácter histórico-concreto.

Desconocer la existencia del agujero negro de la literatura colonial nos lleva a una pérdida de la memoria cultural.²⁴ Por eso, el examen atento de las formas concretas, variadas y complejas, que asumieron las letras de ese período, sigue siendo un tema de reflexión tan relevante como imprescindible. No hacerlo significaría sumarse a la pregunta que, con todo acierto, se formula Françoise Perus:

¿No estará la globalización mediática –con su formidable capacidad de disolución de los objetos de pensamiento y de “recuperación” de nociones y conceptos para su propia legitimación-transformando también en “ideas fuera de lugar” a estos esfuerzos de dilucidación de realidades históricas y concretas? (2009, p.26).

21 Los estudios literarios en Latinoamérica se han sistematizado, en general, por medio de conceptos y métodos provenientes de la tradición europea y estadounidense.

22 Jurij Lotman (1989) distingue y defiende también la forma limitada del texto y la semántica inacabada de la obra artística.

23 La lucha por un nuevo orden social en el que todo es relativo y todo es cultural ha resultado en sociedades que simplifican los problemas. Se piensan libres de prejuicios, pero se muestran más conservadoras aún, y son instigadoras de nuevas intolerancias. Procuran liquidar al pasado por arcaico y solo admiran el presente. Se ha vuelto a etiquetar negativamente a los que no piensan igual, sin hacer distinciones. La novela *No voy a pedirle a nadie que me crea*, de Juan Pablo Villalobos (2016), parodia de forma magnífica este mundo de la actualidad, en especial el de los estudios culturales.

24 Para Ute Seydel (2014) cada sociedad tiene su propia forma de relacionarse con su pasado. No obstante, hay que identificar el tipo de memoria a la que nos referimos. La autora hace un fugaz recorrido desde “la memoria colectiva” de Halbwachs (1950), en la que los procesos de rememoración colectiva son fundamentales para dar sentido a los acontecimientos del pasado, para construir la identidad del colectivo y para crear continuidad entre el pasado y el presente. Seydel tampoco pasa por alto a Jan Assmann (1988) para quien la “memoria cultural” se almacena en representaciones simbólicas construidas, en un lenguaje elaborado y en otros soportes. Este tipo de memoria supra temporal tiende a ser formalizada y estabilizada institucionalmente. Al final, se refiere a la propuesta de Astrid Erll (2005); una investigadora que replantea el concepto de Assmann y relaciona a la “memoria cultural” con las “culturas de la rememoración”, cuyo plural integra la heterogeneidad y pluralidad de versiones sobre el pasado dentro de un Estado-nación. La de Erll es una conceptualización más apropiada para un país multiétnico, multicultural (cada una con sus memorias latentes) y marcado por un período colonial como es el Ecuador.

La mayor tarea recae en la academia en lo que respecta a la búsqueda, digitalización y/o publicación y al estudio de los textos literarios. Al respecto, los nuevos medios electrónicos con tecnologías actuales permiten un acceso más rápido para un numeroso público y contribuyen a la dinamización de la memoria cultural. Aunque también podría darse el caso de que la memoria cultural se desestabilice, se cuestionen las versiones hegemónicas del pasado y se posibilite la reformulación de los cánones.

Por otro lado, la puesta en práctica de la arqueología literaria implica la conjunción de esfuerzos de varios "agentes" del campo social; no es responsabilidad solamente de la academia y de la crítica ensayar nuevas estrategias de resistencia frente al mercado, ni marcos conceptuales que impliquen un mayor esfuerzo de formación para el estudio literario. En este sentido, no se puede claudicar con respecto a las exigencias de cambio para las entidades estatales que indirectamente participan del proceso de desarticulación de las herencias literarias por su forma inadecuada de organizar el mercado del libro.

Si la educación es asunto estatal se necesita también unificar objetivos entre las instancias estatales encargadas del manejo de la educación y cultura con la academia; no solo para reclamar, con todo derecho, fondos para fomentar y difundir investigaciones, sino para establecer lineamientos conjuntos y transparentes de los objetivos que en estos campos se pretende a mediano y largo plazo. Estos lineamientos deberían incluir proyectos de democratización de la enseñanza de calidad, que retome el valioso aporte de las Humanidades, y de la literatura en particular, y no se olvide de los procesos de rememoración en el nuevo contexto de la globalización cultural. Asimismo, las discontinuidades en los ámbitos de alfabetización y escolarización podrían superarse con el impulso a formas de lectura más críticas e imaginativas, basadas en la deliberación y el juicio personal y en la reflexión acerca de los elementos de la tradición cultural heredada, que siempre está sujeta a reelaboración y reapropiación.

La arquitectura literaria puede considerarse también un medio idóneo para orientar a los lectores en el laberinto de la literatura local y proveerles de instrumentos de recepción crítica, tanto para las obras literarias de la Colonia como para las actuales. En este momento la lógica que articula el valor literario y la respuesta de los lectores ya no tiene que ver con la estética del lenguaje, sino con los textos que se anuncian como los de mayor venta en el mercado y que normalmente están vinculados a los temas de moda de un amplio imaginario colectivo. La idea es sustituir los modos de lectura volcados hacia formas consumistas y efímeras por otras formas que unifiquen al lector con el mundo de la obra literaria. La hermenéutica podría ser el recurso para contrarrestar los excesos del estructuralismo y devolverle a la literatura parte de su función social y cultural, así como también para apoyar las modalidades específicas de diálogo y de cuestionamiento del lector con los lenguajes establecidos.

Habría que aprovechar también algunas condiciones del campo literario ecuatoriano actual²⁵ que son favorables porque buscan la transformación de las relaciones del público lector con la literatura. Así, las editoriales independientes, que han crecido en los últimos años en el país, ofrecen

²⁵ No es posible desconocer los nuevos estudios sobre mujeres escritoras realizados en los últimos años en varias universidades del país.

productos innovadores e incluso organizan actividades especiales que atienden los problemas de la circulación y recepción de los libros²⁶. De igual manera, algunas librerías han resistido la arremetida de los grandes conglomerados de la edición que trabajan con criterios globales.

El apoyo a estas iniciativas garantiza la bibliodiversidad para los lectores locales, si se confía en la propuesta de Ignacio Echevarría (2007) acerca de la circulación de la narrativa entre España y Latinoamérica que actúa en este período de globalización cultural por medio de dos circuitos superpuestos: un circuito local o nacional y otro circuito transnacional. Éste último centralizado por la industria editorial española. El primer circuito no habría renunciado a la variante lingüística ni a las referencias locales, es decir, las obras literarias se leen en relación a tradiciones locales y con la variable nacional del español; mientras que el segundo circuito sería el que consagra a la narrativa hispanoamericana y estaría constituido por una selección mercantil de las narrativas de cada país y el uso preponderante del denominado "panespañol"²⁷.

Ana Gallego (2014) participa del criterio de Echevarría, aunque se refiere más bien a dos formas de lectura hegemónicas: una global o posnacional y otra local o nacional. La literatura local, según Gallego, circularía en editoriales pequeñas, diversificadas e independientes y estaría dirigida a lectores también locales, que han logrado resistir las dinámicas de consenso y homogeneización del mercado transnacional. En cambio, el parámetro posnacional apuntaría a un objeto global expresado con un lenguaje más consumible y traducible, porque ha rebasado las fronteras nacionales, desterritorializándose y transformando la creación y la recepción de las obras literarias.

En definitiva, la propuesta de la arqueología literaria podría actuar como un contrapeso a la banalización de la literatura globalizada. Además, sería una manera de fortalecer a esta disciplina como una poderosa herramienta de defensa intelectual, ya que incentiva el ejercicio del pensamiento crítico y como una llave de apertura hacia nuevos umbrales para los estudios literarios en el país. Interrogar al futuro implica reconocer que el campo literario es una zona de interrelaciones con límites fluctuantes, y que el desconocimiento de algunas de esas interconexiones desdibuja aún más la información que podemos obtener sobre la dinámica de sus "agentes".

1.5 Conclusiones

La revisión de las condiciones en las que se gestó y se desarrolló la literatura ecuatoriana durante el período colonial permitió explicar el porqué de la aparente carencia de obras literarias en esa época. La razón principal fue que la sistematización del legado literario respondió a un concepto estrecho de literatura y a un descuido de la diversidad cultural. El resultado fue la marginación de muchos textos todavía desconocidos para los lectores de la actualidad. Esta situación se intensificó a partir de las transformaciones económicas adoptadas por el mundo editorial español en una época de globalización cultural que sentó las bases de nuevos modelos narrativos y otras formas

²⁶ La editorial El Fakir, por ejemplo, se especializa en series de autores ecuatorianos que cayeron en el olvido o que no tuvieron la circulación que merecían.

²⁷ Vicente Luis Mora define al "panespañol" como "un dialecto literario que consiste en una especie de castellano estándar mediante el que los escritores van moderando los modismos, eliminando las expresiones localistas, para ser más y mejor entendidos, cualquiera que sea el lugar de Hispanoamérica donde sean leídos" (Mora, 2014, p. 337).

impositivas del mercado cultural global.

Las premisas anteriores focalizan la atención de los estudios literarios en la denominada arqueología para sistematizar y analizar el legado literario colonial a partir de una recreación de conceptualizaciones y metodologías adaptadas a sus características particulares. Esta tarea compete sobre todo a la academia, pero no solo a ella. Una coordinación entre la academia y las instituciones estatales podría traducirse en una repotenciación de la literatura y la lectura.

Finalmente, es posible ratificar la idea de que los textos marginados de la Colonia han asumido un papel similar al de un agujero negro en el espacio astronómico que requiere ser iluminado mediante un trabajo especializado que los reincorpore tanto como memoria cultural como en sus formas lingüísticas para posibilitar la conceptualización de un campo literario confiable. Resulta, asimismo, imprescindible el diálogo de los lectores contemporáneos con la diversidad de tradiciones pasadas y esa lectura significa que sean capaces de orientarse y relacionarse adecuadamente con ellas. Al socializar el legado literario oculto y ponerlo al alcance de lectores locales, a través del sistema de educación y de las editoriales y librerías independientes, se potenciarán nuevas modalidades de lectura que desgasten la actual noción de consumo y neutralicen los discursos homogeneizantes de la globalización cultural.

Referencias

- Baumgarten, A. (2009/ 1750 y 1758). *Ästhetik*, Hamburg: Meiner F. Verlag. Band 1 und 2.
- Bourdieu, P. (2011/1992). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama.
- Cornejo, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima-Berkeley: CELAP.
- Díaz-Caneja, T. y Lanfranco, M. (1987). La literatura en el período. En Ernesto Albán y Juan Valdano (Coords.) (1987). *Literatura de la Colonia (1700-1767 /1767-1830)*, vol. II., pp. 35-54, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional.
- Echevarría, I. (2007). *Desvíos. Un recorrido crítico por la reciente narrativa latinoamericana*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Finkelkraut, A. (2023). *La Posliteratura*, Madrid: Alianza Editorial.
- Gallego Cuiñas, A. (2014). El valor del objeto literario, *Ínsula*, 814, 2-5.
https://www.academia.edu/36011064/El_valor_del_objeto_literario
- Herrnstein Smith, B. (1991): *Contingencies of Value. Alternative Perspectives for Critical Theory*, Harvard: Harvard University Press.
- Lotman, J. (1989/1972). *Die Struktur literarischer Texte*, Übersetzt von Rolf- Dietrich Keil, München: Wilhelm Fink.
- Mora, V. (2014). Globalización y literatura hispánicas: de lo posnacional a la novela glocal. *Pasavento. Revista de Estudios Hispánicos*, 2(2), 319-343.
- Pancho Gamboa, A. (2024). *Los territorios literarios de la globalización. La narrativa hispanoamericana diaspórica (1990-2016)*. (Tesis doctoral, Universidad de Tübingen).

<https://ub01.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/154909>

Perus, F. (2009). Leer no es consumir. La literatura latinoamericana ante la globalización. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 35(69), 11-31.

Pratt, M.L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, traducción de Ofelia Castillo, México: FCE.

Schmidt-Welle, F. (ed.) (2003): *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert.

Seydel, U. (2014). La constitución de la memoria cultural. *Acta Poética*, 35(2). <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2014.2.451>

Educación intercultural en la Universidad Jesuita de Paraguay



Intercultural education at the Jesuit University of Paraguay

Daniel Cabrera

Universidad Jesuita del Paraguay

E-mail: invesdan@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2002-4046>

DOI: <https://doi.org/10.26807/recifit.v2n3.45>

Fecha de envío: 10/05/2025 | **Fecha de aceptación:** 30/06/2025 | **Fecha de publicación:** 30/06/2025

Palabras clave: *educación superior; pueblos indígenas; inclusión educativa; pedagogía ignaciana; universidad jesuita del Paraguay; interculturalidad*

Keywords: *higher education; indigenous peoples; educational inclusion; ignatian pedagogy; jesuit university of Paraguay; interculturality*

Como citar:

Cabrera, D. (2025). Educación intercultural en la Universidad Jesuita de Paraguay. Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas, 2(3), 81–96. <https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/45>



Resumen

Los pueblos indígenas en América Latina constituyen uno de los sectores históricamente más vulnerados, y continúan demandando el reconocimiento efectivo de sus derechos, especialmente en los ámbitos de la salud, la economía y la educación. El presente artículo presenta un estudio de caso sobre estudiantes pertenecientes a diversos pueblos originarios del Paraguay que cursan estudios superiores en la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP). La articulación de un proceso adecuado de vinculación institucional, la aplicación de perspectivas pedagógicas contemporáneas, la consolidación de relaciones de confianza y la adaptación progresiva a los entornos universitarios han favorecido niveles significativos de inclusión en la comunidad académica. Se trata de una investigación cualitativa, estructurada como estudio de caso de carácter descriptivo, basada en el análisis de documentación institucional y experiencias concretas. Los resultados preliminares indican una integración continua y equilibrada en aspectos como el acceso a residencias estudiantiles, la pedagogía ignaciana, el ecumenismo y el desarrollo académico, todos ellos factores que contribuyen al fortalecimiento de la interculturalidad. Se concluye que, a pesar de los obstáculos presentes tanto en el contexto nacional como en los procesos de integración académica en la UJP, es posible identificar elementos valiosos que permiten avanzar hacia una educación superior más inclusiva, pertinente y centrada en la dignidad de los pueblos indígenas.

Abstract

Indigenous peoples in Latin America represent one of the most historically marginalized sectors and continue to demand effective recognition of their rights, particularly in the areas of health, economic inclusion, and education. This article presents a case study focused on students from various Indigenous communities in Paraguay who are pursuing higher education at the Jesuit University of Paraguay (UJP). The establishment of an appropriate institutional integration process, the application of contemporary pedagogical perspectives, the development of trust-based relationships, and the progressive adaptation to academic environments have contributed to meaningful levels of inclusion within the university community. This is a qualitative study, structured as a descriptive case study, based on documentary analysis and concrete academic experiences. Preliminary findings indicate a continuous and balanced integration in areas such as access to student housing, Ignatian pedagogy, ecumenical engagement, and academic development, all of which contribute to strengthening intercultural relations. Despite structural challenges at both the national level and within the academic integration process at UJP, the study identifies key elements that support the advancement of a more inclusive, contextually relevant, and human centered higher education for Indigenous students.

Introducción

Dentro de la educación superior, el acceso de miembros de pueblos indígenas representa uno de los principales desafíos en materia de inclusión en América Latina. A pesar de ciertos avances en el ámbito legislativo y de la implementación de planes y proyectos orientados al reconocimiento de la diversidad cultural, los estudiantes provenientes de pueblos originarios continúan enfrentando múltiples obstáculos para su ingreso, permanencia y egreso del sistema universitario. Estas dificultades responden a factores económicos, de ubicación geográfica, de lengua y de cosmovisiones socioculturales distintas a las que predominan en las instituciones de educación superior. Paraguay no es ajeno a esta realidad.

En este contexto, cobra especial relevancia el concepto de interculturalidad, no solo como principio teórico, sino como práctica que promueve un aprendizaje constante de convivencia en el entorno educativo. La Universidad Jesuita del Paraguay (UJP) ha comenzado a trabajar activamente en esta dirección. Actualmente, acoge como estudiantes de grado en la carrera de Ciencias de la Educación a varios miembros de pueblos indígenas, lo que ha permitido generar experiencias concretas de interacción intercultural. Si bien el proceso ha planteado diversos desafíos, también se han identificado aspectos positivos en torno a la adaptación e inclusión dentro de la comunidad académica.

El presente artículo tiene como objetivo principal describir los datos que evidencian una evolución favorable, en correspondencia con los fines de una educación jesuita orientada a la comunión, la tolerancia, el respeto y la unidad en la diversidad.

El desarrollo del trabajo se estructura en tres partes: en primer lugar, una presentación del contexto nacional en relación con la temática; en segundo lugar, una descripción del entorno de la Aldea Misión Guaraní; y finalmente, un análisis del proceso académico de los estudiantes indígenas que cursan estudios en la UJP. Este constituye un estudio de caso inicial,

que debe continuar desarrollándose conforme a los cambios observados y a los objetivos institucionales de la universidad.

Materiales y Métodos

Se trata de una investigación de carácter cualitativo, estructurada como estudio de caso de nivel descriptivo y basada en el uso de la técnica documental. El estudio de caso se comprende como un método de investigación que permite analizar un fenómeno, evento, grupo o situación dentro de su contexto real. Como señala Stake (1999), “los casos que son de interés en la educación y en los servicios sociales los constituyen, en su mayoría, personas y programas” (p. 15). Asimismo, Hernández Sampieri (2014) sugiere que el tamaño mínimo de muestra para este tipo de investigaciones cualitativas oscila entre 6 y 10 participantes (p. 385). En función de ello, se ha adoptado dicho diseño como el más adecuado para los propósitos del estudio.

La técnica documental, por su parte, se entiende según Hurtado (2000) como “aquellas

investigaciones cuyo objetivo es describir, comparar, analizar, explicar, verificar eventos, tomando como fuente de información los documentos” (p. 173). En este caso, los documentos utilizados provienen principalmente de las coordinaciones académicas, así como de actas de reuniones y registros de seguimiento académico de los estudiantes.

Resultados

Los resultados se presentan en cuatro apartados.

I. Contexto nacional en Educación Superior y pueblos indígenas

El ingreso a la educación superior representa, en términos generales, una transición significativa respecto al trayecto formativo desarrollado en el nivel medio o bachillerato. Esta transición resulta aún más desafiante para los estudiantes pertenecientes a pueblos originarios, quienes, pese a múltiples barreras estructurales y sociales, han logrado culminar la educación básica. No obstante, deben enfrentar nuevamente una serie de obstáculos que condicionan su permanencia y éxito en el ámbito universitario.

Con el propósito de contextualizar esta problemática, a continuación, se presentan algunos datos relevantes que ilustran las condiciones de acceso, las brechas persistentes y las principales dificultades que enfrentan los miembros de pueblos indígenas en su incorporación al sistema de educación superior en Paraguay.

- 1. De acuerdo con el último Censo Nacional** se encuentran 140.039 indígenas pertenecientes a los cinco grupos lingüísticos distribuidos en 19 pueblos. Un porcentaje mayor poblacional que comprende la edad entre 15 y 64 años. El 48% de los pueblos indígenas hablan el guaraní, el 42,6% su lengua indígena (INE, 2022).
- 2. Paraguay cuenta con un marco normativo** amplio en materia de educación superior indígena, conformado por declaraciones, decretos, leyes y otros instrumentos que, en principio, deberían garantizar el acceso y bienestar educativo de los pueblos originarios en el nivel superior. Entre los documentos más relevantes se pueden mencionar: la Constitución Nacional (Convención Nacional Constituyente, 1992); la Ley N.º 4995/2013, Ley de Educación Superior (Congreso Nacional, 2013); la Ley N.º 4251/2010, Ley de Lenguas (Congreso Nacional, 2010); y el Decreto N.º 5897/2021, mediante el cual se aprueba el Plan Nacional de Pueblos Indígenas (Ministerio de Educación y Ciencias, MEC). No obstante, a pesar de la existencia de estos instrumentos jurídicos, tanto el acceso como la permanencia de estudiantes indígenas en la educación superior continúan ubicándose en niveles bajos, lo que evidencia la distancia entre la normativa y su aplicación efectiva.
- 3. La ubicación geográfica** es una de las variables que más aqueja a los indígenas que desean continuar sus estudios superiores, repercutiendo de forma directa en lo económico, tiempo, movilidad, seguridad, etcétera. A modo de referenciar, en el medio

periodístico Voces Emergentes el estudiante Alejandro García menciona que la dificultad económica para trasladarse de sus comunidades a las ciudades donde se encuentran las universidades es uno de los factores principales para renunciar a posibilidad de ser universitario (Gómez et al., 2022). O como lo recuerda el Mbya Brígido Bogado, “En mi caso, aun siendo ya un docente jubilado, me decidí a estudiar una nueva carrera universitaria, estudiando periodismo en la Universidad Católica de Encarnación, viajando diariamente 83 kilómetros desde San Cosme y Damián” (Bogado, 22 de agosto del 2022).

4. **El factor económico** incide en múltiples dimensiones de la vida social, y se configura como un elemento transversal de impacto considerable en las trayectorias educativas. Los pueblos indígenas integran uno de los sectores más afectados en términos socioeconómicos. Según datos del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (2023), “más de la mitad de los niños indígenas (63 %) viven en pobreza extrema, en comparación con el promedio nacional, que es del 26 %” (Naciones Unidas, 30 de marzo de 2023). Esta cifra constituye un claro indicador de la situación crítica que enfrentan las comunidades indígenas. De manera complementaria, el informe *El Mundo Indígena 2025* señala que “esto significa que una gran parte de la población indígena en edad de trabajar no tiene acceso al empleo ni a ingresos propios que le permitan sostenerse” (Mamo, 2025, p. 456). Estas condiciones estructurales de exclusión limitan de forma significativa las posibilidades de acceso, permanencia y egreso de los jóvenes indígenas en el sistema de educación superior.
5. **La importancia del lenguaje.** La lengua es un factor esencial. Se tiene en el Paraguay 19 pueblos originarios divididos en cinco ramas lingüísticas. Estadísticamente el primer idioma más hablado de la población indígena de 5 años y más de edad es el guaraní con un 48%, seguido de sus lenguas autóctonas con un 42,6% (INE, 2022). Los inconvenientes idiomáticos son perceptibles en los distintos niveles, con respecto a la Educación Superior es una de las variables que más impacto posee. En particular se puede mencionar el caso registrado en el artículo *Acceso a la Educación Superior en las Comunidades Indígenas*, en el cual se indica el obstáculo en comprensión y expresión en castellano y guaraní durante el desarrollo de las clases e incomodidad al usar la lengua fuera de la comuna indígena (Alfonzo, 2021, p.145). Casos como estos hay varios como también en la dificultad de adecuarse a nuevas terminologías de determinadas disciplinas.
6. **Involucramiento comunitario.** Las universidades, al igual que los institutos de educación superior, constituyen comunidades académicas que deben responder al principio de interculturalidad. Para ello, resulta fundamental generar espacios de diálogo, instancias de formación y mecanismos institucionales que permitan avanzar hacia una vinculación cultural efectiva con los pueblos originarios. Esta vinculación no debe limitarse a lo simbólico o a lo declarativo, sino concretarse en acciones sostenidas que reconozcan y valoren la diversidad étnica y cultural presente en el país. Sin embargo, la mayoría de las instituciones académicas aún no asumen plenamente esta responsabilidad. Esta omisión se manifiesta en la ausencia de planes específicos orientados a la inclusión intercultural,

los cuales deberían ser impulsados desde los organismos responsables de la política educativa a nivel nacional. Como lo señala un artículo periodístico reciente: “No existen cifras de estudiantes indígenas matriculados en las universidades, pero con la escasa cantidad de estudiantes en educación media, suponemos que el número será exiguo. Carecemos de políticas públicas que apunten a la inclusión de jóvenes indígenas en las universidades” (*Última Hora*, 3 de septiembre de 2022).

II. La Aldea Universitaria Indígena Misión Guaraní (AUIMG)

La Aldea Universitaria Indígena Misión Guaraní (AUIMG) es un programa de formación universitaria dirigido a pueblos originarios, creado por la Asociación Misión San Roque González – Misión Guaraní durante los años 2022 y 2023. Se trata de un espacio que acoge a jóvenes indígenas seleccionados para cursar estudios superiores. La formación en el área de Ciencias de la Educación es desarrollada por la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP). La mayoría de los estudiantes reside en el internado ubicado en la Aldea Universitaria de Candia-Atyrá, en el departamento de Cordillera.

Los estudiantes provienen de diversas comunidades indígenas, entre ellas: la parcialidad Nivacle, perteneciente a la familia lingüística Mataco-Mataguayo; la parcialidad Aché, de la familia Guaraní; y la parcialidad Ayoreo, de la familia Zamuco. También se integran estudiantes de otras parcialidades, incluso del Chaco paraguayo.

Los residentes de la Aldea cuentan con alojamiento, recursos provenientes de proyectos específicos y apoyo académico. El espacio incluye un comedor amplio, habitaciones distribuidas por sexo y una extensa área verde donde se realizan actividades como el cultivo de hortalizas, la cría de animales y labores comunitarias vinculadas a la capilla ubicada en el sitio. En lo referente a la alimentación, el grupo es mayormente autosustentable. La relación institucional con la universidad se mantiene gracias a los vínculos establecidos por los responsables del proyecto, liderados por miembros de la Compañía de Jesús.

En el ámbito académico, los estudiantes indígenas están distribuidos en tres cohortes correspondientes al primer, segundo y tercer año de la carrera de Ciencias de la Educación. Se registra una tasa de deserción prácticamente nula en los tres niveles. La Aldea continúa incorporando nuevos miembros que acceden al primer año de la carrera. El proceso de nivelación, entendido como el paso de la educación media a la superior, representa una dificultad común, no exclusiva de los estudiantes indígenas. A pesar de ello, los estudiantes han logrado superar dichas barreras, en gran parte gracias al acompañamiento y monitoreo de su rendimiento académico. Actualmente, el programa acoge a 17 estudiantes provenientes de distintas parcialidades del país.

La Aldea Misión Guaraní, mediante un convenio y trabajo conjunto con la Universidad Jesuita del Paraguay, proyecta el fortalecimiento progresivo de este espacio, con el objetivo de ampliar las oportunidades de acceso a la educación superior para un mayor número de estudiantes indígenas en los próximos años.

La Universidad Jesuita del Paraguay ha tomado un desafío con el espíritu de generar el concepto de interculturalidad y la visión de la hermandad entre distintas culturas teniendo presente

enfoques sociales y académicos. Como se ha especificado en el apartado anterior miembros de diversas parcialidades indígenas del país asisten a la institución, teniéndose como carrera a seguir la de Ciencias de la Educación. Sin embargo, paralelo a ello existen aspectos que se tuvieron en cuenta y se continúan trabajando a fin de establecer las ideas de confraternidad, o como se resalta en la *Carta Encíclica Fratelli Tutti* del Papa Francisco (2020):

El amor que se extiende más allá de las fronteras tiene en su base lo que llamamos “amistad social” en cada ciudad o en cada país. Cuando es genuina, esta amistad social dentro de una sociedad es una condición de posibilidad de una verdadera apertura universal (p.26).

También es ampliamente reconocido que la Compañía de Jesús posee una larga trayectoria histórica en el trabajo con los pueblos originarios, que se remonta a varios siglos. Las acciones emprendidas para promover la integración de las culturas indígenas y contribuir a la superación de sus múltiples dificultades se mantienen vigentes en la actualidad. A continuación, se detallan algunas de las iniciativas llevadas a cabo en este ámbito.

La importancia del acceso territorial y la modalidad virtual en la educación superior de estudiantes indígenas.

Como se ha señalado previamente, muchos de los estudiantes provienen del Chaco paraguayo, una región ubicada a varios kilómetros de la capital. Esta situación geográfica, sumada a las dificultades de acceso a sus comunidades, la limitada disponibilidad de transporte y los problemas de conectividad, constituye un conjunto de factores que inciden directamente en las posibilidades de cursar estudios universitarios. En este contexto, la existencia de un espacio especialmente acondicionado para su formación académica representa una de las principales ventajas. La Aldea Misión Guaraní se encuentra ubicada a aproximadamente 50 kilómetros del Campus Javier de la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP), lo cual facilita la participación de los estudiantes en actividades presenciales cuando así se requiere.

No obstante, es importante señalar que las clases se desarrollan en modalidad virtual. Esta modalidad ha representado un avance decisivo para el desarrollo de los programas de formación universitaria, especialmente en el caso de los estudiantes indígenas. A través de ella, han adquirido competencias clave, como habilidades tecnológicas, comunicativas, organizativas, colaborativas y de pensamiento crítico. Asimismo, la virtualidad exige el fortalecimiento de una actitud autodidacta, lo que contribuye al desarrollo integral del estudiante.

Interculturalidad y pedagogía ignaciana.

Paraguay es un país pluricultural, como lo establece su Constitución Nacional en el Artículo N.º 140, donde se reconoce que es un Estado pluricultural y bilingüe (Convención Nacional Constituyente, 1992). En cuanto al bilingüismo, cabe precisar que las dos lenguas oficiales son el

castellano y el guaraní. Sin embargo, diversos estudios y reflexiones recientes proponen considerar al país como un espacio multilingüe, dada la coexistencia de múltiples lenguas indígenas y extranjeras (Palacios, 8 de octubre de 2023).

La interculturalidad, en este contexto, se refiere a las relaciones complejas, a los procesos de negociación e intercambio cultural que se desarrollan de manera multidireccional (Gaska y Rehnfeldt, 2017, p. 128). En palabras de Zanardini y Guerrero (2015):

La interculturalidad es resultante de la dialéctica de un proceso social de construcción simbólica en el cual se expresa la conciencia, la voluntad, la creatividad, los imaginarios sociales, las representaciones, las esperanzas, los sueños, las utopías, los proyectos de existencia de diversos actores que, en un determinado momento de la historia, buscan la construcción de nuevas formas de sentir, de pensar, de hacer, de significar, de tejer la vida (p.31).

La pertinencia de esta concepción en el caso de la Aldea Misión Guaraní y la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP) es significativa, considerando que el país aún se encuentra en un proceso de transición hacia la interculturalidad, mientras permanece predominantemente como un Estado pluricultural y multilingüe. En la actualidad, los modelos educativos que abordan la interculturalidad en el nivel de educación superior son prácticamente inexistentes. Existen algunos ejemplos puntuales, pero con escasa evolución y sin resultados de impacto sostenido.

En el caso de la UJP, en el entorno del aula virtual confluyen estudiantes provenientes de pueblos originarios junto con aquellos que no pertenecen a dichos colectivos. Este espacio compartido permite abordar aspectos diversos, como el idioma, la nivelación académica previa, el trabajo colaborativo y, de manera destacada, la convivencia. Este último constituye un eje central del proceso formativo. En esta línea de trabajo, orientada a fortalecer la vinculación intercultural en toda la comunidad académica, se llevó a cabo en abril el “Taller de Inclusión e Interculturalidad”, dirigido a docentes, estudiantes y público en general. El evento se realizó los días 21 y 28 de abril del presente año (UJP, 17 de abril de 2025), y constituye una muestra concreta de los primeros pasos hacia la implementación del Paradigma Pedagógico Ignaciano (PPI). Dado que se trata de una universidad de reciente creación, la perspectiva pedagógica constituye el eje vertebrador del modelo académico que se busca consolidar. En relación con este paradigma, Vincent J. Duminuco, S.J. (2025) señala:

Consecuentemente, la educación en la fe y por la justicia comienza por el respeto a la libertad, al derecho y la capacidad de los individuos y de los grupos humanos para crear una vida diferente para sí mismos. Esto significa ayudar a los jóvenes a comprometerse en el sacrificio y la alegría de compartir sus vidas con otros. Y sobre todo ayudarles a descubrir que lo que realmente deben ofrecer es lo que ellos mismos son más que lo que tienen. Significa enseñarles que comprender a otras personas es su mayor riqueza (p.6).

La cita de Duminuco resalta los primeros pasos que comenzaron a darse en el camino hacia

una pedagogía comprometida con la diversidad. Frente a esta realidad, resulta imprescindible recuperar elementos fundamentales como el respeto a la libertad, el reconocimiento de los derechos, y la disposición a asumir el compromiso de compartir la vida con otros, especialmente en contextos marcados por profundas diferencias culturales. En este marco, la Universidad Jesuita del Paraguay acompaña activamente el proceso y propone los cambios necesarios para fomentar la interculturalidad, en consonancia con los principios y objetivos del Paradigma Pedagógico Ignaciano.

Ecumenismo universitario e inclusión indígena

Siguiendo la línea de la pedagogía ignaciana, la cual está inspirada en la fe, pero como señala Duminuco (2025), “incluso aquellos que no comparten esta fe pueden hallar expectativas válidas en este documento, ya que la pedagogía que se inspira en San Ignacio es profundamente humana y, consecuentemente, universal” (p. 2). Esta característica permite articular diversas culturas desde la comprensión profunda de la condición humana.

En relación con ello, el ecumenismo se presenta como una noción relevante. Según el Diccionario de la Real Academia Española, ecumenismo se define como la “tendencia o movimiento que intenta la restauración de la unidad entre todas las Iglesias cristianas” (DRAE, 2025). La Enciclopedia Britannica complementa esta perspectiva al afirmar: “El movimiento ecuménico busca recuperar el sentido apostólico de la Iglesia primitiva de unidad en la diversidad y confronta las frustraciones, dificultades e ironías del mundo pluralista moderno” (Britannica, 2 de abril de 2025).

Ante la diversidad de tradiciones y culturas indígenas, es fundamental considerar aquellas diferencias al igual que la comprensión de la pluralidad y sus complejidades. Así el ecumenismo es entendido como aquel diálogo y colaboración entre distintas culturas teniendo en común un marco de respeto mutuo. En la UJP y su nueva experiencia con alumnos indígenas ha encontrado un ambiente propicio para tal ejercicio. Por ende, cuando una universidad adopta una visión y postura ecuménica lleva la praxis de promover no solo la tolerancia indicada por las bases religiosas, sino también una perspectiva más amplia de convivencia sociocultural en la que las tradiciones buscan un mejor camino. Englobando el sentido del ecumenismo en el campo universitario no solo se limita a una dimensión religiosa, sino que se transforma en un marco ético y filosófico que sirve como sustento e impulsa la interculturalidad.

En lo que se refiere a experiencias más directas, acorde a conversaciones personales y respetando cláusulas del Decreto N° 1039 de Protocolo de Proceso de Consulta y Consentimiento Libre Previo e Informado (MEC, 2018) estudiantes indígenas comentaron sobre los beneficios de encontrarse en la Aldea Misión Guaraní y el proceso que tiene lugar en la UJP. Explicaron el acercamiento a la virtualidad y nuevas materias académicas resaltando la importancia del acompañamiento tanto de docentes y de los mismos compañeros a fin de aminorar los desafíos.

Por medio de este tipo de experiencias se vuelve evidente que el ecumenismo en el campo universitario se convierte en una herramienta importante que facilita el acceso y también la

permanencia de los estudiantes indígenas en la educación superior. Fortalece sus identidades y promueve la comprensión entre culturas. Por consiguiente, la UJP no solo forma profesionales sino también ciudadanos que se comprometen con una sociedad más justa y plural. Todo ello vinculado con el Paradigma Pedagógico Ignaciano.

A través de este tipo de experiencias, se hace evidente que el ecumenismo, en el ámbito universitario, se constituye en una herramienta significativa que no solo facilita el acceso, sino también la permanencia de los estudiantes indígenas en la educación superior. Esta dinámica contribuye al fortalecimiento de sus identidades y promueve la comprensión mutua entre culturas diversas. En consecuencia, la Universidad Jesuita del Paraguay no solo forma profesionales competentes, sino también ciudadanos comprometidos con la construcción de una sociedad más justa, inclusiva y plural. Todo ello en coherencia con los principios del Paradigma Pedagógico Ignaciano.

III. Construcción de comunidad en la diversidad cultural universitaria

Partiendo del principio de unidad en la diversidad, resulta imprescindible destacar algunas dimensiones del proceso académico que permiten evidenciar avances significativos en la inclusión educativa de estudiantes indígenas en la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP).

1. Aulas integradas.

La UJP acoge tanto a estudiantes pertenecientes a pueblos originarios como a otros que no lo son, sin establecer distinción alguna en la conformación de las aulas. Todas las asignaturas se desarrollan de manera conjunta, sin segregación, a través de la plataforma Zoom, y las sesiones quedan grabadas para su consulta posterior. En caso de requerirse, la institución dispone de los registros correspondientes como evidencia de lo mencionado.

En Paraguay persiste la dificultad de articular de forma efectiva las instituciones de Educación Media de origen no indígena con aquellas a las que asisten estudiantes indígenas, ubicadas generalmente en sus propias comunidades. La escasa interacción entre jóvenes de diferentes culturas constituye una limitación estructural. Si se aspira a una sociedad orientada hacia la vivencia concreta de la interculturalidad, estas experiencias deben promoverse desde los niveles educativos más tempranos. La UJP ha asumido el desafío de integrar a estudiantes con cosmovisiones diversas sin establecer mecanismos de diferenciación.

2. Acompañamiento académico y lingüístico.

Como se señaló en el apartado sobre ecumenismo, los estudiantes han manifestado que el acompañamiento institucional ha sido clave frente a los cambios vividos durante su incorporación al sistema universitario. En este sentido, las coordinaciones y el cuerpo docente han mostrado sensibilidad ante las situaciones particulares que requieren una atención diferenciada. Un ejemplo

de ello es la adaptación progresiva de los estudiantes al uso del castellano y el guaraní, lo cual ha sido posible gracias a la guía constante de los docentes. El avance en el proceso de formación se refleja en la continuidad académica de las cohortes, incluida la actual cohorte de tercer año. La documentación que respalda estos avances —inscripciones, registros académicos, entre otros— se encuentra debidamente archivada en la UJP.

3. Actividades de convivencia.

Si bien la virtualidad ha limitado los encuentros presenciales, existen instancias programadas en las que los estudiantes deben acudir físicamente, lo cual favorece la interacción interpersonal. Estas actividades promueven el fortalecimiento de vínculos entre personas de distintas culturas y tienen un impacto positivo en el rendimiento académico. Un ejemplo relevante es el proyecto Fortalecimiento de la incidencia académica del ISEHF en la sociedad civil a través del acceso a la formación universitaria de jóvenes indígenas, que incluyó una visita a las Ruinas Jesuíticas los días 26 y 27 de octubre de 2024. La actividad fue compartida por estudiantes indígenas y otros miembros de la comunidad académica. Según el ítem A7 del proyecto, “los estudiantes participan de programas de valoración de las Reducciones Jesuíticas del Paraguay con exposiciones, visitas de estudio, fotografías, trabajos de investigación y publicaciones” (ISEHF-UJP, 2023-2025).

4. Monitoreo.

El seguimiento continuo por parte de directivos y coordinadores a los estudiantes de pueblos originarios se ha convertido en una de las prioridades institucionales, siendo este un pilar fundamental para la permanencia y el acompañamiento integral.

5. Apertura a situaciones personales.

Desde una perspectiva integral que conjuga los principios de la pedagogía ignaciana y la actitud ecuménica, los estudiantes reciben un acompañamiento que no se limita al ámbito académico, sino que se extiende a sus circunstancias personales. La universidad reconoce que cada estudiante posee un perfil complejo que puede incluir desafíos laborales, sociales o familiares. Por ello, las autoridades académicas han mostrado disposición a brindar apoyo en la resolución de estas situaciones, lo cual ha permitido que los estudiantes puedan continuar con sus estudios de manera sostenida y digna.

El ingreso de estudiantes pertenecientes a pueblos originarios al sistema universitario sigue siendo un fenómeno poco frecuente, como lo refleja el último Censo Nacional realizado en 2022. En este contexto, las experiencias académicas impulsadas por la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP) constituyen ejemplos valiosos que se aspira a visibilizar más ampliamente, con el propósito de que otras instituciones reconozcan la importancia de generar espacios auténticamente interculturales.

En este sentido, se espera que los futuros egresados de la carrera de Ciencias de la Educación

se conviertan en agentes multiplicadores. En primer lugar, mediante una acción directa en sus propias comunidades, las cuales, según datos en análisis, enfrentan múltiples dificultades, entre ellas el limitado acceso a la educación superior. En segundo lugar, estos egresados podrán posicionarse como referentes capaces de aportar, desde sus trayectorias y perspectivas personales, al fortalecimiento del sistema educativo superior, abriendo nuevas oportunidades para otros jóvenes indígenas que aspiren a cursar estudios universitarios.

El liderazgo y el protagonismo que estos estudiantes puedan ejercer se configuran como ejes fundamentales en la transformación educativa que el país requiere.

Aspectos positivos y desafíos pendientes en el proceso de inclusión intercultural en la UJP

Entre los aspectos positivos identificados en la experiencia académica de estudiantes indígenas en la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP), se destacan los siguientes:

- a. La apertura y disposición al diálogo tanto por parte de los estudiantes pertenecientes a pueblos originarios como de aquellos no indígenas, así como de los docentes y demás miembros de la comunidad académica.
- b. Un adecuado nivel de convivencia, a pesar de las diversas cosmovisiones culturales presentes. Si bien existen ciertas dificultades durante el desarrollo de la vida académica, su superación contribuye significativamente al aprendizaje colectivo.
- c. La adaptación progresiva al sistema académico universitario, que incluye el manejo de herramientas informáticas, la participación en clases virtuales y la incorporación a las dinámicas de trabajo, evaluación y metodologías didácticas propias del entorno universitario.
- d. El seguimiento permanente de la trayectoria académica de los estudiantes indígenas, contemplando tanto los aspectos pedagógicos como sus circunstancias personales, en reconocimiento de su contexto integral.

Desafíos y líneas de acción a considerar

Si bien los avances son relevantes, persisten áreas de mejora con el objetivo de fortalecer el espacio académico ofrecido a los estudiantes indígenas en la UJP. Entre los principales desafíos identificados se encuentran:

- 1. Ampliación del contenido curricular sobre diversidad cultural.** Es necesario incorporar de forma más sistemática contenidos relacionados con las culturas originarias en la malla curricular, así como generar espacios donde los propios estudiantes indígenas puedan compartir saberes y elementos identitarios propios de sus comunidades.
- 2. Formación docente en interculturalidad.** Durante el año en curso se han desarrollado actividades de capacitación en esta materia. No obstante, se proyecta la continuidad y

ampliación de estas instancias formativas para fortalecer la competencia intercultural del cuerpo docente.

3. Espacios de diálogo intercultural. Aunque las clases virtuales y algunas actividades presenciales permiten la interacción entre culturas, se propone potenciar encuentros específicos orientados a la reflexión crítica sobre la interculturalidad, con participación activa de estudiantes y docentes.

4. Proyectos de extensión universitaria intercultural. Se plantea la posibilidad de implementar iniciativas comunitarias en las localidades de origen de los estudiantes indígenas, con base en diagnósticos contextuales y viabilidad financiera. La UJP cuenta con antecedentes institucionales que facilitan la gestión de fondos y alianzas estratégicas para su ejecución.

5. Creación de un consejo estudiantil indígena. De acuerdo con el *Documento de Información de las Instituciones de Educación Superior Interculturales e Indígenas en América Latina* (UNESCO, 2022), la conformación de órganos de representación estudiantil indígena es clave para el fortalecimiento de procesos de participación y liderazgo. En este sentido, se considera fundamental avanzar en la estructuración de un consejo estudiantil indígena que brinde protagonismo a sus integrantes y que contribuya activamente a la construcción de una universidad verdaderamente intercultural.

Discusiones

La interculturalidad, entendida como elemento central para la inclusión de los pueblos indígenas en la educación superior, comienza a consolidarse como una dimensión estructural dentro de la Universidad Jesuita del Paraguay (UJP), institución en la que confluyen diversas culturas, tradiciones y cosmovisiones. No obstante, el proceso de implementación enfrenta desafíos sustantivos que requieren ser abordados con profundidad y compromiso institucional. A continuación, se presentan algunos de los ejes de discusión más relevantes:

1. Hacia una interculturalidad crítica

Uno de los temas clave gira en torno al tipo de interculturalidad que se desea construir. Resulta imprescindible avanzar hacia una forma de integración activa por parte de los estudiantes indígenas en la vida institucional, más allá de su mera presencia. Esto implica generar espacios de participación real en la toma de decisiones, en la producción de conocimiento y en el diseño de propuestas académicas que reconozcan sus saberes y trayectorias. Así, la interculturalidad se concibe no solo como convivencia, sino como práctica transformadora de las estructuras educativas.

En este proceso, también se vuelve fundamental que los miembros de la comunidad académica que no pertenecen a pueblos originarios asuman un rol activo en el reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural presente en la universidad. La construcción de una institución intercultural requiere del involucramiento de todos los actores en un ejercicio constante de diálogo,

apertura y aprendizaje mutuo.

2. Vinculación con las comunidades de origen

Así como se ha avanzado en el acompañamiento académico y personal de los estudiantes indígenas, se vuelve cada vez más necesario fortalecer la dimensión comunitaria de su formación. La universidad debe promover un vínculo más estrecho entre el proceso educativo y las comunidades de origen de estos estudiantes, orientando la formación hacia el retorno social del conocimiento. Este compromiso implica pensar en acciones de impacto directo que reconozcan a las parcialidades no solo como objeto de estudio, sino como aliadas activas en la producción de saberes situados.

En este sentido, la UJP, a través de su experiencia con estudiantes indígenas, se perfila como una institución pionera en el desarrollo de un modelo de educación superior intercultural en Paraguay. Este proceso, aún en construcción, sienta las bases para una universidad que no solo integre la diversidad, sino que se transforme a partir de ella.

Conclusión

La información presentada en este artículo constituye una parte del conjunto de evidencias que subrayan la necesidad de avanzar hacia una educación superior comprometida con una auténtica interculturalidad. Este proceso no solo implica mejorar el acceso de estudiantes indígenas a la universidad, sino también garantizar su permanencia y egreso en condiciones dignas y equitativas. La continuidad de estos estudiantes en sus carreras representa el indicador más claro de los avances alcanzados y de la eficacia de las acciones implementadas.

Se vuelve indispensable dar continuidad a los procesos de investigación, diagnóstico y formulación de proyectos que permitan profundizar en estas experiencias. A través de propuestas concretas, es posible transformar políticas institucionales, reformular los planes de estudio y, sobre todo, ampliar los espacios de participación e intercambio intercultural en el ámbito universitario.

La Universidad Jesuita del Paraguay plantea tres aspectos clave que deben ser considerados. En primer lugar, es una de las pocas instituciones del país que cuenta con un registro sistemático y un acompañamiento efectivo de estudiantes indígenas. En segundo lugar, esta experiencia no solo favorece el crecimiento y el aprendizaje institucional, sino que puede convertirse en un modelo inspirador para otras universidades interesadas en construir comunidades académicas más inclusivas. En tercer lugar, la práctica sostenida y el compromiso demostrado posicionan a la UJP como una institución con capacidad para proponer e impulsar acciones de incidencia educativa a nivel nacional.

A pesar de las múltiples barreras que enfrentan los pueblos indígenas, existen experiencias que demuestran que es posible construir universidades más justas, plurales y coherentes con los principios de la interculturalidad. El presente trabajo constituye el primer estudio de caso orientado a abrir nuevas líneas de investigación, identificar desafíos concretos y formular soluciones con base en el derecho, la equidad y el reconocimiento mutuo entre culturas.

Referencias Bibliográficas

- Alfonzo, Yennifer; Yackow, Amelia & Matías Denis. (2021). *Acceso a la Educación Superior en las Comunidades Indígenas. Los Maká de Encarnación (Itapúa, Paraguay)*. Revista UMA. <https://revistas.uma.es/index.php/transatlantic-studies-network/article/view/15457/15506>
- Bogado, Brígido. (22 de agosto del 2022). *Educación indígena: una experiencia que cambia el mundo de los originarios*. El Otro País. <https://elotropais.org/2022/08/22/educacionindigena-una-experiencia-que-cambia-el-mundo-de-los-originarios/>
- Britannica. (02 de abril del 2025). *Ecumenismo*. <https://www.britannica.com/topic/ecumenism>
- Congreso Nacional de la República del Paraguay. (2010). Ley N° 4251, Ley de Lenguas. PY.
- Congreso Nacional de la República del Paraguay. (2013). *Ley N° 4995 de Educación Superior*. PY.
- Convención Nacional Constituyente. (1992). *Constitución Nacional*. Paraguay.
- DRAE, Diccionario de la Real Academia Española. (2025). *Ecumenismo*. <https://dle.rae.es/ecumenismo?m=form>
- Duminuco, Vincent J. (2025). *Pedagogía Ignaciana. Un planteamiento práctico*. Jesuits Global. http://www.sjweb.info/documents/education/pedagogy_sp.pdf
- Gaska, Henryk & Rehnfeldt, Marilín (Coord.). (2017). *Construyendo la Educación Intercultural Indígena: Una propuesta para formación docente*. CEADUC – Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Volumen 109. ISBN 978-9953-76-92-5.
- Gómez, R., Cáceres, G., Riveros, J., Godoy, P., Flecha, Á., & Fernández, P. (2022). *Cuando querer no siempre es poder: el acceso a la universidad para los indígenas en Paraguay*. Voces Emergentes. <https://vocesemergentes.com/paraguay/proyectos2022/cuando-querer-no-siempre-es-poder-el-acceso-a-la-universidad-para-los-indigenas-en-paraguay/>
- Hernández Sampieri, R., Fernández, C., & Baptista, M. (2014). *Metodología de la Investigación*. 6ta Edición. McGRAW-HILL / INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.
- Hurtado de Barrera, Jacqueline. (2000). *Metodología de la investigación holística*. Editado por Fundación Sygal.
- INE, Instituto Nacional de Estadística. (2022). *Primeros Resultados Finales del IV Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas 2022*. <https://www.ine.gov.py/censo2022/documentos/indigena/Resultados-Finales-Censo-Indigena.pdf>
- ISEHF-UJP, Instituto superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos – Universidad Jesuita del Paraguay. (2023-2025). *Fortalecimiento de la incidencia académica del ISEHF en la sociedad civil a través del acceso a la formación universitaria de jóvenes indígenas*. Proyecto.
- MEC, Ministerio de Educación y Ciencias. (2021). *Decreto N° 5897, con el cual se aprueba el Plan Nacional de Pueblos Indígenas*. PY.
- Mamo, Dwayne (Ed.). (2025). *El Mundo Indígena 2025*. Tarea Asociación Gráfica Educativa. ISBN: 978-87-93961-74-6.
- MEC, Ministerio de Educación y Ciencias. (2018). *Decreto N° 1039, Protocolo para el proceso de consulta y consentimiento libre, previo e informado con los pueblos indígenas que habitan en el Paraguay*. <https://faolex.fao.org/docs/pdf/par198443.pdf>
- Naciones Unidas. (30 de marzo del 2023). *Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Paraguay*. Departamento de Asuntos Económicos de las Naciones Unidas. <https://paraguay.un.org/es/225709-desarrollo-de-los-pueblos->

ind%C3%ADgenas-del-paraguay

Palacios, César. (08 de octubre del 2023). *Paraguay, un país pluricultural y multilingüe*. Diario La Nación. <https://www.lanacion.com.py/columnistas/2023/10/08/paraguay-un-pais-pluricultural-y-multilingue/>

Stake, Robert. (1999). *Investigación con estudio de caso*. 2da. Ed. Ediciones MORATA S.L.

UJP, Universidad Jesuita del Paraguay. (17 de abril del 2025). Taller de Inclusión e Interculturalidad. *Instagram*. <https://www.instagram.com/p/DIkCML-O9bD/>

Última Hora. (03 de setiembre del 2022). *Educación indígena: Desafíos para las próximas elecciones*. <https://www.ultimahora.com/educacion-indigena-desafios-las-proximas-elecciones-n3021465>

UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2022). *Documento de Información de las Instituciones de Educación Superior Interculturales e Indígenas en América Latina*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380773>

Vaticano. (2020). *Fratelli tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social [Encíclica del Papa Francisco]*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Zanardini, J. y Guerrero, P. (2015). *Sabiduría en la diversidad*. CEADUC. Asunción, PY.



e-ISSN 3073 - 1054

Fundada en septiembre 2023
Periodicidad semestral
Año: 2025 | V 2- No. 3 | 96 págs.

Pontificia Universidad Católica del Ecuador | Quito- Ecuador