

January 2017

Una teología de la paz como proyecto alternativo de vida personal y comunitaria

Juan Pablo Espinosa Arce

Centro de Formación Técnica-Instituto Profesional Santo Tomás, jpespinoso@uc.cl

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

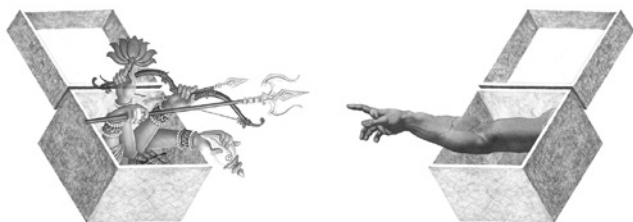
Citación recomendada

Espinosa Arce, J. P. (2017). Una teología de la paz como proyecto alternativo de vida personal y comunitaria. *Revista de la Universidad de La Salle*, (72), 103-114.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in *Revista de la Universidad de La Salle* by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Una teología de la paz como proyecto alternativo

de vida personal y comunitaria



Juan Pablo Espinosa Arce*

■ Resumen

En una época marcada por el enfrentamiento, la inseguridad, la violencia, asumir el desafío de construir la paz representa un proyecto alternativo de vida, personal a la vez que comunitaria. Para que haya paz en medio de nuestros entramados sociales, es necesario que el corazón de cada persona se aquiete y proponga vivir la dinámica de la fraternidad y el encuentro. En vistas a esto es que nuestro artículo propone indagar en la comprensión de una teología de la paz. La entenderemos como proyecto alternativo de vida que pone acentos en el bienestar y en la práctica de la justicia, la verdad y la relacionalidad pública.

Palabras clave: teología de la paz, bienestar, alternativas de vida, justicia, relacionalidad.

* Licenciado en Educación y profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule; candidato a Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile; docente del Centro de Formación Técnica-Instituto Profesional Santo Tomás, sede Rancagua, Chile. Correo electrónico: jpespinosa@uc.cl

En medio del actual modelo, proponer un nuevo estilo de vida fundado en la paz

Vivimos una época compleja, eso no lo puede dudar nadie. Es la época marcada por el paradigma y el estilo de vida tecnocéntrico, del tener y acumular más. La persona vale en cuanto posee más, y la dignidad se sustenta en la transacción monetaria. El paradigma y el estilo de vida promovido por el economicismo se acentúa en fuertes relaciones de poder, de destrucción anticipada de la vida de los pobres y también el ecosistema en el cual se desarrolla el pasar cotidiano. Así lo hace notar Kathya Araujo (2009) cuando comenta que “el dinero es un recurso de poder. El dinero en cuanto recurso de poder instrumentalizado, según lo recogido, define el curso de los acontecimientos a despecho de si quien lo instrumentaliza tiene o no el derecho de su lado”. En otras palabras, la historia —marcada por relaciones de poder, económico en su mayoría— es escrita por los que detentan el instrumento de transacción. Así lo había hecho notar antes el filósofo Walter Benjamin (2009) cuando en la XII tesis sobre la historia recordaba que la ideología del progreso se nutre “de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados”.

Y el poder supone enfrentamiento constante, ya que es adicción y dependencia. El poderoso legitima su estatus y el dominado ve que las posibilidades se hacen angostas. Como sostiene Luis Oro (2006), “es un hecho que el poderoso en su momento de éxtasis se eleva por sobre el orden establecido y desafía las convenciones. Pero como todo deleite, el del poderoso también es breve, a pesar de sus promesas de eternidad”. Cuando Oro habla del *orden*, está pensando en las relaciones establecidas entre los sujetos. Y si las relaciones de poder acentúan las diferencias, es un hecho que la consecución de la paz no es lograda. Mientras haya lágrimas en los ojos de los *antepasados esclavizados* no podremos pensar ni construir una nueva historia como *nietos liberados*.

Hay un enfrentamiento constante entre las zonas de guerra y las zonas pacíficas. Somos hijos de un siglo marcado por dos guerras mundiales, con el peligro latente de una guerra nuclear. Nuestras ciudades se construyen sobre las dinámicas de exclusión social, económica y cultural. Somos testigos de las

grandes migraciones desde Medio Oriente hacia Europa por causa del terrorismo islámico, el cual también afectó con fuerza a Francia desde el 2015. El Mediterráneo se ha convertido en una gran fosa mortuoria. En América Latina, aunque se han logrado acuerdos de paz, por ejemplo, en Colombia, aún continúan aconteciendo situaciones de violencia institucional, económica, social y cultural. Los muros de exclusión amenazan dividir a los países e impedir los movimientos interculturales. El otro, el extraño, nos aparece como enemigo ante el cual hemos de protegernos.

Bien lo ha hecho notar Bauman (2006) cuando sostiene que la *modernidad líquida* ha definido a los extraños como a los “merodeadores (en compañía de otros vagos y holgazanes, personajes que no pertenecen al sitio donde aparecen), que representan al diablo, los íncubos, los espíritus y los duendes malignos, el mal de ojo y las brujas”. Y más adelante, haciendo eco de las palabras de Zukin, Bauman (2006) habla de la “política del miedo cotidiano. El estremecedor y perturbador espectro de las calles inseguras aleja a la gente de los lugares públicos y le impide procurarse las artes y oficios necesarios para compartir la vida pública”.

Con estas breves anotaciones, se puede desprender que la vida pública, tal y como es descrita por las propuestas teóricas anteriores, no goza de altos grados de bienestar personal ni social. Y a su vez, si la paz se entiende como un estado de plenitud, de gozo, de relaciones estables, es que ella aún continúa siendo un frágil tesoro que es llevado en vasijas de barro. Es en vistas a ello que nuestro artículo busca indagar en una teología de la paz que se entienda a sí misma como condición de posibilidad de un nuevo estilo de vida. La reflexión *altermundista* —la del “otro mundo posible”, de un renovado modo de vivir— debe cimentarse sobre la búsqueda de relaciones comunitarias estables, sobre una renovada cultura del encuentro y de la fraternidad, sobre la paz que brota de la justicia.

Este nuevo estilo de vida ya lo ha avizorado el papa Francisco cuando en *Laudato Si'*, y a propósito de la ecología humana —que supone el bienestar personal, comunitario y del ecosistema— habla de que es necesario “apostar por otro

estilo de vida" (LS 203). Esta nueva fisionomía personal, social y pública, debe tener la capacidad de superar el paradigma tecnoeconómico propuesto por el mercado y debe acentuar "la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida" (LS 207). Con esto, el bienestar supone la paz como fundamento de construcción de una sociedad nueva. En palabras del papa, "cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad" (LS 208).

Ahora bien, ¿qué significa pensar una teología de paz en relación con este estilo de vida alternativo? Y más aún, ¿cómo este estilo de vida alternativo se funda en la paz? ¿Qué aporta el cristianismo a la construcción de un nuevo espacio público, en el cual las relaciones de reciprocidad y fraternidad, de justicia y verdad constituyan los pilares de edificación de lo cotidiano? Serán las preguntas que intentaremos responder, siempre de manera provisional, porque la paz es un camino que se construye día a día, no una dimensión innata de la persona humana. Se adquiere la educación para la paz y se edifica en medio de la historia. Y al ser teología de la paz, dicha construcción y búsqueda viene iluminada por el principio de que Dios es la paz en sí mismo y que el Reino constituye la imagen perfecta de ese espacio comunitario que se sustenta en la práctica de las relaciones de paz.

Desde el Shalom bíblico

Quizás una de las palabras hebreas más conocidas sea el *Shalom*. Ella está emparentada también con el significado de *amistad*, marcando así un sentido de relación interpersonal. Prévost (1992) sostiene que *Shalom* "pertenece a la raíz *shalem*, que quiere decir 'estar sano, íntegro, completo'. Por tanto, la paz es un sentimiento de plenitud, de consumación y de armonía, basado en el bienestar integral de la persona o del pueblo". Una de las cosas fundamentales de la antropología y de la conciencia de Israel es que no existe disociación entre la situación individual de la persona, ya que esta se entiende siempre en referencia al pueblo, y más específicamente a la alianza.

Es por ello que el mismo Prévost distingue una *paz individual*, entendida como salud o seguridad, la cual dimana de la bendición divina (Sal 35,27), y también una *paz social*, la cual surge cuando el pueblo se ve enfrentado a situaciones de violencia o de guerras. Pero, en ambos casos, la paz siempre proviene de Dios. Así también lo entiende Léon-Dufour (1993) cuando define que la paz bíblica “no es sólo el pacto que permite una vida tranquila, no el tiempo de paz por oposición al tiempo de guerra; designa el bienestar de la existencia cotidiana, el estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con Dios; concretamente es bendición, reposo, gloria, riqueza, salvación, vida”.

Al ser multidimensional, la paz acontece como experiencia de cotidianidad. Por ello es que una auténtica teología de la paz, fundada primeramente en Dios como su fuente, representa un proyecto altermundista, un nuevo estilo de vida, una renovada vivencia de las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con el Dios de la paz. Abrirse a una vivencia del *Shalom* bíblico imprime en el creyente una vocación a la paz, y que como tal necesita ser buscada, construida y reconstruida. Es un llamado a experimentar no solo la ausencia de guerras o conflictos, elementos inherentes a la inmanencia humana, sino ante todo “un clima de plenitud, justicia, vida, verdad, que incide en el conjunto de las relaciones humanas: políticas, sociales, familiares, económicas, religiosas, etcétera” (Tamayo, 2012).

Esto viene a marcar un rasgo característico de la paz como proyecto divino: es un asunto dinámico. Del momento que se considera la paz como una situación estática, estamos omitiendo la naturaleza misma del concepto y del acontecimiento. A la vez, ella posee una dimensión escatológica, sobre todo en el deseo de la paz perpetua. Así lo hace notar Isaías cuando recrea proféticamente la situación futura del mundo: “Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra” (Is 2,4). La esperanza de la paz nos permite entenderla como un proyecto utópico, cuyo portador será el Mesías a quien el mismo Isaías llama *Príncipe de la paz*: “qué hermosos son sobre los montes los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz, del que trae las buenas nuevas de gozo, del que anuncia la salvación, y dice a Sion: Tu Dios reina” (Is 52,7). El Mesías ha

sido ungido por el Espíritu de la paz y la comunica desplazándose por el mundo, con lo cual se vuelve a marcar el carácter dinámico de la paz.

Felices los que trabajan y construyen estados de paz

Y los cristianos creemos que ese Mesías y Rey de la Paz se ha encarnado en la persona de Jesucristo, y que ese proyecto del *Shalom* comenzó en la fragilidad del pesebre. La vulnerabilidad humana es así espacio para construir y dar la paz al mundo. Es interesante esto porque la lógica de Dios acontece justamente en el poder entendido como servicio, y no como lógicas de dominación, como nos percatamos al inicio de nuestro artículo. Dios es donación gratuita de sí mismo y de su paz. Este es el centro medular del Sermón de la Montaña: “felices los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9). Así como el *anuncio sobre los montes*, el *trabajo por la paz* marca la dinámica de la experiencia. Tamayo (2012) recuerda que esto “tiene carácter activo, crítico y alternativo. Jesús no rehúye el conflicto ni lo edulcora, sino que lo asume y lo canaliza por la vía de la justicia”. Por ello es que la paz anunciada en el Monte no se reduce a una expectativa metahistórica o privada, sino que posee connotaciones sociopolíticas y cósmicas.

El trabajo por la paz supone lo que Paul Ricoeur (2006) llama los estados de paz. Así sostiene el filósofo francés:

[...] es digno de destacar que los estados de paz, el ágape a la cabeza, sean opuestos globalmente a los estados de lucha que no se reducen a las violencias de la venganza, que nuestro próximo modelo coloca con el nombre de la reciprocidad conjuntamente con el don y el comercio, sino que incluyen también y principalmente las luchas propias de la jurisdicción de la justicia, como lo demuestra el proceso en el tribunal.

La lucha por la construcción de estados de paz, de ciudades pacíficas y de prácticas de convivialidad, supone la búsqueda del amor, del reconocimiento (reciprocidad del don) y de la justicia. Por ello no podemos entender la paz como una situación privada, y por ello Ricoeur la ejemplifica desde el modelo

del tribunal. Acontece una práctica sociopolítica, pública, cultural en torno a la práctica de la paz. Es por ello que las Bienaventuranzas representan el modelo paradigmático del nuevo estilo de vida propuesto por Dios en Jesús de Nazaret. Hay una reinversión de los valores del mundo, ya que los pobres, los sufrientes, los perseguidos, los pacificadores son declarados felices y llamados hijos de Dios.

Ahora bien, la fe cristiana debe ser consciente de que la construcción de la paz y de los estados y espacios en los cuales ella se encarna, no representa un trabajo exclusivo de las comunidades cristianas, sino que es un esfuerzo de todo el género humano, a la vez que ella representa un trabajo interdisciplinar. Así lo hace notar Juan Noemi (1993) cuando comenta que:

[...] hoy día la teología que se haga sobre la paz se condena a la insignificancia si se contenta y abastece de su propia tradición intrateológica. Aún más, me atrevo a decir que una teología que responda a su propio imperativo de inteligencia (*fides quaerens intellectum*) hoy día y en referencia al problema de la paz tiene que confrontarse con la discusión interdisciplinaria surgida de la *peace research*.

Una teología de la paz asume la construcción y la búsqueda de espacios en los cuales levantar los pilares de la justicia y la vivencia de un nuevo paradigma vital. La construcción implica el reconocimiento de que la paz se *dibuja*, se *traza* a lo largo de caminos aún no andados, de manera de saber saltar abismos y fronteras que dividen y excluyen. La paz, don de Dios, impulsa a los creyentes a vivir la dinámica de la *salida* proponiendo, desde el Reino y su justicia, una nueva forma de encarar la vida. Así lo ha hecho notar Margit Eckholt (2016) cuando sostiene que la teología de la paz está hecha de puentes que permiten que surjan nuevos espacios; a la vez que ellos “son huellas del peregrino Jesús de Nazaret albergado por los varones y las mujeres de su tiempo, los extranjeros, los publicanos y pecadores, a quienes donó paz donde había reinado la violencia y quien hizo sonar y danzar el espacio de Dios en el espacio del mundo”.

La paz es fruto de la justicia y fundamento del bienestar

Esta paz que tiende puentes, que favorece entrecruces culturales, personales y sociales, nace de la justicia como su fruto. Así lo ha hecho notar el Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* al definir la paz de la siguiente manera:

[...] la paz no es la mera ausencia de la guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias, ni surge de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama *obra de la justicia* (Is 32,7). Es el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su divino fundador, y que todos los hombres, sedientos siempre de una más perfecta justicia, han de llevar a cabo. (GS 78)

No podemos entender la paz sin un orden de relaciones óptimas que promuevan el bienestar de todos los sujetos. La justicia es aquella virtud que genera el fruto de la paz. La paz representa un elemento central en toda la experiencia bíblica. Dios hace justicia con el pobre (Sal 103,6), el Reino de Dios posee una justicia mayor que la justicia del mundo, justicia que otorga los bienes día a día (cf. Mt 6,33), y la misma salvación es justicia. Esta justicia de Dios, que provoca la paz, representa por ende una experiencia social, política, cósmica. En relación con la actualidad de la paz en la teología práctica, Judith Könnemann (2016) asume que la dimensión sociopolítica de la paz viene a “superar el nivel individual y, en un contexto cada vez más global, incluir especialmente experiencias de violencia e injusticia estructural”.

De conformidad con la vértebra de la teología bíblica —la justicia—, una teología de la paz como tal debe asumir la realidad y la lucha por la justicia. Si no se relaciona la paz con la justicia, estaremos convirtiendo la paz en una experiencia piadosa y edulcorada. No se trata de evitar el conflicto, sino de enfrentar las estructuras de injusticia y marginación, y desde ello lograr el establecimiento de un nuevo paradigma de vida. El proyecto altermundista implica la reconciliación y el encuentro desde la vivencia de la justicia. Es por ello que Juan Noemi (1993) reconoce cómo “la paz, es pues, un permanente desafío y no se deja objetivar como cosa acabada y terminada, sino que es real y objetiva en la medida en la que se la busca renovadamente”.

Esta búsqueda, y respondiendo a nuestro contexto latinoamericano, implica tareas no menores. Nuestro espacio geocultural se compone de entrecruces de vivencias propias de comunidades tradicionales y populares, aborígenes y urbanas. Ellas buscan la justicia y la paz como fundamentos del bien-estar. Iru-rázaval (2013), a propósito de esto, recuerda que “con respecto al estar-bien, contamos con paradigmas autóctonos y mestizos. En cada familia y cada vecindario abundan saludos espontáneos: ¡que te vaya bien! *¿tudo bom?*, *¿estás bien?*”. Después recuerda cómo cada comunidad indígena posee códigos simbólicos para expresar esta síntesis entre fraternidad-belleza y bien-estar. Así, por ejemplo, los quechuas del sur de América Latina conocen el *sumak kawsay* (bien-vivir), los mayas hablan del *nahual* (fuerza espiritual a favor de la Tierra Viva), los mapuches en el sur de Chile y de Argentina expresan estas síntesis y sensibilidades en el *küme felen* (estar en armonía) y en el *küme mongen* (vivir bien). Finalmente, la comunidad afroamericana habla del Axé, entendido como energía fundante. Todas estas experiencias nos hablan de la paz como plenitud de lo humano, tanto a nivel individual, pero sobre todo como experiencia comunitaria. Hay en estas expresiones tradicionales de cada pueblo una multidimensionalidad que pone en contacto al sujeto consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y también con Dios, y estas experiencias fundan la práctica de la paz y la construcción de espacios animados por ellas.

Así, cada pueblo, con sus propias sensibilidades y experiencias particulares, va favoreciendo una dinámica estética y del bien-estar a favor de la vida y de la comunicación con lo divino. El rescate y el respeto de las cosmovisiones ancestrales, de sus prácticas de bien-vivir también representan un desafío teológico y eclesial para la Iglesia que peregrina en nuestro continente. La fraternidad debe ser también una práctica con las comunidades indígenas y locales. Dentro de la opción preferencial por los marginados está también este acercamiento respetuoso y dialogante con las comunidades que estaban antes en estas tierras y con ellas abogar por las prácticas del bien-estar, de la Vida y de la vida en abundancia y en paz (Cf. Jn 10,10). Y esta es la vida que reconocemos como principio central del proyecto alternativo que nace de la paz. Cristo, Príncipe de Paz, anuncia la plenitud de la vida y nos invita a anunciar ese mismo Evangelio como práctica cultural, social, pública.

Una nueva relacionalidad en clave de paz

Entre las líneas transversales de nuestra propuesta sobre la teología de la paz, reconocemos aquella que marca el carácter político y social de la paz. Además, si consideramos la paz como proyecto y estilo alternativo de vida, la paz representa una nueva relacionalidad. Desde esta perspectiva, Martínez-Otero (2014) sostiene que “la paz y la convivencia no están prefijadas; han de hacerse y de esta realización no podemos sustraernos. Somos los artífices de nuestro camino compartido, un proceso incesante de búsqueda, fomento e intercambio de lo bello, lo bueno y lo verdadero”. La paz comparte los trascendentales, y al presentarlos manifiesta en definitiva a Dios, el quien se reúne la belleza, la verdad y la bondad. La teología de la paz es en definitiva un hablar sobre Dios mismo que en sí mismo es relación. Las Personas Divinas, Padre, Hijo y Espíritu, viven en comunión, y dicha comunión se comunica en la historia de la salvación. Por ello, por la fe sostenemos que nuestras relaciones —y sobre todo las fraternas y las fundadas en la paz— llevan la marca de las relaciones trinitarias.

Junto con esta dimensión teo-lógica, reconocemos en la paz y en las relaciones sociales presentes en ella lo ético y la dimensión pública y civil como elementos constitutivos de la misma paz. Könemann (2016) afirma que “por la dimensión política, la educación para la paz actualmente está relacionada estrechamente con el desarrollo de la sociedad civil, lo cual conlleva oportunidades de participación mucho más fuertes de ciudadanos en relación con los procesos de construcción de opinión y voluntad de la sociedad”. Cuando buscamos la paz, anhelamos la construcción de una sociedad más democrática, que venga a reducir el concepto de enemigo, que apuesta por la interculturalidad y por el encuentro entre los sujetos. La educación para la paz, supone así una cultura de la paz, con acentos en los valores de respeto por la dignidad humana, el diálogo y la resolución no violenta de los conflictos.

Esto lo ha hecho notar con fuerza Hans Küng (1999) cuando recuerda cómo la paz mundial constituye un reto para las religiones del mundo. En esto aparece el desafío de superar los conflictos entre las religiones y que, por medio de un

renovado ecumenismo y del diálogo interreligioso como formas de relación, en este caso religiosa, se construyan los puentes que unan y no dividan. Y en esto aparece un llamado fuerte a los cristianos y a sus aportes para la construcción de una cultura de la paz. El mismo Küng sostiene que:

[...] en la sociedad de nuestro mundo, los cristianos se hallan invitados a asumir una responsabilidad común con las personas de las demás creencias religiosas: en favor de la paz, la justicia, la conservación de la creación y también en favor de una nueva ética. El destino de la tierra nos importa a todos los humanos, independientemente de nuestra religión o de nuestra concepción del mundo.

Recapitulación

Con esto, finalmente, se reconoce cómo el diálogo entre distintas creencias, cosmovisiones, experiencias, culturas es el motor que dinamiza la justicia de la cual nace la paz. La teología de la paz, para este tiempo, debe sucederse como trabajo interdisciplinario y comunitario, que es capaz de volver sobre las fuentes de la tradición bíblica, sobre todo el *Shalom* y el Sermón de la Montaña que nos entregó como programa de vida el Príncipe de la Paz. Estos elementos vienen a constituir las herramientas por medio de las cuales construimos los estados de la paz (Ricoeur) y los espacios de paz. En medio de nuestras ciudades hemos de proponer estos principios como posibilidades de pensar y vivir un nuevo paradigma, una nueva visión de realidad y un renovado estilo de vida. Este estilo de vida, aunque precisa de nuestros esfuerzos, es ante todo obra de Dios, en quien reside la fuente de la paz. El respeto por la justicia, la fraternidad y el bienestar constituye la condición de posibilidad de vivir la paz que se construye cotidianamente en medio de nuestras fragilidades y vulnerabilidades.

Bibliografía

- Araujo, K. (2009). *Habitar lo social. Usos y abusos en la vida cotidiana en el Chile actual*. Santiago de Chile: LOM.
- Bauman, Z. (2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: LOM.
- Eckholt, M. (2016). Espacios de paz. Nuevos caminos de teologías interculturales de la paz. *Revista Teología*, LII(119), 115-127.
- Irrázaval, D. (2013). *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Könemann, J. (2016). La pedagogía de la paz en la teología práctica. Relevancia y oportunidades de procesos educativos religiosos para una educación y formación para la paz. *Revista Teología*, LII(119), 153-164.
- Küng, H. (1999). *Una ética mundial para la política y la economía*. Madrid: Trotta.
- Léon-Dufour, X. (1993). *Vocabulario de teología bíblica "Voz Paz"*. Barcelona: Herder.
- Martínez-Otero, V. (2014). *10 criterios para encontrarnos*. Madrid: CCS.
- Noemi, J. (1993). *La fe en busca de inteligencia*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Oro, L. (2006) *El poder: adicción y dependencia*. Santiago de Chile: Bricklediciones.
- Prévost, J. (1992). *Diccionario de los Salmos*. Navarra: Verbo Divino.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tamayo, J. (2012). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder.