

**Congreso
Continental
de Teología**

La teología de la liberación en perspectiva

Tomo II • Talleres y paneles

**São Leopoldo,
RS, Brasil,
07-11 de octubre
de 2012**

**Coordinación editorial:
Fundación Amerindia**



Congreso Continental de Teología

La teología de la liberación en perspectiva

Congreso Continental de Teología

**La teología de la liberación
en perspectiva**

Tomo II • Talleres y paneles

Coordinación editorial:
Fundación Amerindia

**São Leopoldo, RS, Brasil,
07-11 de octubre de 2012**



© 2012, Fundación Amerindia.

Oficina Ejecutiva
Cerrito 327 / 001
(11000) Montevideo - Uruguay
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Coordinación editorial:
Fundación Amerindia

Edición de los textos en español,
diseño y diagramación:
Doble clic · Editoras
E-mail: dobleclic@internet.com.uy
Web: doblecliceditoras.blogspot.com

ISBN *On line* 978-9974-670-84-6
1ª Edición, diciembre 2012.

Contenido

Presentación	11
Eje 1 ▪ Nuevas interpelaciones y preguntas	15
TALLER Sistemas políticos emergentes y teología Carlos Ábrigo Otey y Manuel Hidalgo	17
TALLER Sociedade Informacional-midiática Desafios democráticos e teológicos Brenda Carranza	40
PANEL El Concilio Vaticano II y las mujeres Margit Eckholt	50
PANEL Religião e religiosidades na contemporaneidade Sílvia Regina Alves Fernandes	59
TALLER Justicia, Derechos Humanos y migraciones Guillermo Kerber	67
PANEL Espiritualidade e novas espiritualidades Maria Clara Lucchetti Bingemer	81
TALLER Movimientos Sociales y Teología Relectura de algunos mensajes del Concilio Vaticano II desde la Bolivia de hoy Dietmar Müßig	101

PANEL		
	Migración, mestizaje y cruce de fronteras	
	Una lectura teológica desde el caminar real de los migrantes	
	Alejandro Ortiz	113
TALLER		
	Teología y espiritualidad liberadora	
	Marilú Rojas Salazar, MSTL	121
PANEL		
	Comunicación social y nuevas tecnologías	
	Pensar la fe en el siglo XXI	
	desde nuevos escenarios comunicativos	
	Luis Ignacio Sierra	128
TALLER		
	Teologías e Capitalismo	
	Impulsos	
	Paulo Suess	132
Eje 2 ▪ Hermenéuticas cristianas		149
TALLER		
	História da Igreja na América Latina e no Caribe	
	O debate metodológico na CEHILA	
	José Oscar Beozzo	151
PANEL		
	Teología y método	
	Una propuesta	
	Pablo Bonavía	178
TALLER		
	Teología y género	
	Maricarmen Bracamontes, OSB	184
PANEL		
	Catequese libertadora	
	Antonio Cechin	194
PANEL		
	Teología, espiritualidad y género	
	Geraldina Céspedes, OP	210
TALLER		
	Teología y Buen Vivir	
	Sofía Chipana Quispe	231

PANEL		
	Hermenéuticas del Concilio Vaticano II	
	Pablo Dabezies Antía	263
TALLER		
	¿Cómo hacer teología hoy?	
	Glafira Jiménez, Adelaida Sueiro y Diego Irrarázaval	277
PANEL		
	Teologías indígenas en las iglesias cristianas	
	¿Podemos los indígenas ganar en ellas el lugar que merecemos?	
	Eleazar López Hernández	293
PANEL		
	Hemeneutica bíblica e movimiento social	
	O caminho por onde caminhamos	
	Carlos Mesters y Francisco Orofino	307
TALLER		
	Teología y ecología	
	Afonso Murad	316
TALLER		
	Economía y Teología	
	Pablo Richard	324
TALLER		
	Teología, cultura e interculturalidad	
	Juan Carlos Scannone	331
PANEL		
	El aporte de la teología afro latinoamericana a la teología latinoamericana de liberación	
	Silvia Regina de Lima Silva y Marcos Rodrigues da Silva	347
TALLER		
	Teología y opción por los pobres	
	Pedro Trigo, SJ	358
TALLER		
	Teología y nuevos paradigmas	
	Olga Consuelo Vélez Caro	381
PANEL		
	Teología y religiones	
	José María Vigil	415

Eje 3 - Praxis y mística	429
PANEL Del Concilio a Medellín, hoy Cecilio de Lora, SM	431
PANEL Ética entre fé, poder e razão Desafios à renovação conciliar da Teologia Moral Márcio Fabri dos Anjos	442
PANEL Economia Solidária e Comércio Justo Da arte indígena para as redes globais: uma poética comunal? Armando de Melo Lisboa, UFSC	460
PANEL Igreja, CEBs e nova sociedade José F. Marins y Teolide M. Trevisan	466
TALLER El camino de la teología y la lectura popular de la Biblia antes y después del Concilio en América Latina Gabriel Naranjo Salazar, CM y Cristina Robaina, STJ	471
TALLER Teología y sujetos emergentes Elsa Tamez	512
TALLER Teologia e renovação eclesial Dom Luiz Demétrio Valentini	532
TALLER Nueva praxis política y Teología Socorro Vivas	535

Índice de autores

- Ábrigo Otey, Carlos, 17
Beozzo, José Oscar, 151
Bonavía, Pablo, 178
Bracamontes, Maricarmen, 184
Carranza, Brenda, 40
Cechin, Antonio, 194
Céspedes, Geraldina, 210
Chipana Quispe, Sofía, 231
da Silva, Marcos Rodrigues, 347
Dabezies Antía, Pablo, 263
De Lora, Cecilio, 431
Eckholt, Margit, 50
Fabri, Márcio dos Anjos, 442
Fernandes, Sílvia Regina Alves, 59
Hidalgo, Manuel, 17
Irrázaval, Diego, 277
Jiménez, Glafira, 277
Kerber, Guillermo, 67
Lisboa, Armando de Melo, 460
López Hernández, Eleazar, 293
Lucchetti Bingemer, Maria Clara, 81
Marins, José F., 466
Mesters, Carlos, 307
Murad, Afonso, 316
Müßig, Dietmar, 101
Naranjo Salazar, Gabriel, 471
Orofino, Francisco, 307
Ortiz, Alejandro, 113
Richard, Pablo, 324
Robaina, Cristina, 471
Rojas Salazar, Marilú, 121
Scannone, Juan Carlos, 331
Sierra, Luis Ignacio, 128
Silva, Silvia Regina de Lima, 347
Sueiro, Adelaida, 277
Suess, Paulo, 132
Tamez, Elsa, 512
Trevisan, Teolide M., 466
Trigo, Pedro, 358
Valentini, Luiz Demétrio (Dom), 532
Velez Caro, Olga Consuelo, 381
Vigil, José María, 415
Vivas, Socorro, 535

Agradecimientos:

Agradecemos especialmente a las co-partes, Agencias de Cooperación de Europa, Estados Unidos y Canadá que han colaborado con el Congreso Continental de Teología y con la presente publicación:

ADVENIAT (Alemania); AMA-CMC (Holanda); CAFOD (Inglaterra); CARITAS WESTMALLE/KARUNA VZW (Bélgica); CCFD (Francia); EMW (Alemania); DESARROLLO Y PAZ (Canadá); DKA (Austria); VASTENAKTIE (Holanda); MISEREOR (Alemania); MISSIONSZENTRALE DER FRANZISKANER (Alemania); USSCB (Estados Unidos).

Presentación

Un evento es siempre mucho más que los textos producidos durante su desarrollo. El encuentro de personas, las conversaciones informales, la convivencia, las celebraciones, los debates... difícilmente se pueden traducir en textos. Por eso, entre leer un libro, resultado de un evento, y participar directamente del mismo, lo más importante y fructífero es siempre estar físicamente presente.

El deseo de llegar a muchos más

Sin embargo, aunque los organizadores de un evento siempre quieren llegar al mayor número de personas posible, muchos interesados no pueden estar presentes, por diversas razones, entre ellas por los cupos limitados. En el caso del Congreso Continental de Teología Latinoamericana, se buscó minimizar el inevitable carácter restrictivo de participación, transmitiendo el evento por Internet, lo que posibilitó una comunicación directa, más allá de las paredes de auditorios y salones de trabajo. El registro en video y audio está disponible para todos los interesados en *sites* ampliamente divulgados.

Pero, la divulgación en video y audio no es suficiente. El deseo de los organizadores del congreso es ofrecer a la comunidad teológica del continente, y más allá, la publicación de toda la reflexión hecha en el evento, en forma de libro. El registro escrito es todavía la forma más perdurable de prolongar en el tiempo un mensaje que se quiere transmitir a otras personas y generaciones.

También aquí la comisión organizadora encontró un obstáculo: el inmenso volumen de materiales producidos por el congreso en conferencias, paneles, talleres y comunicaciones científicas. Era imposible publicar todo en un libro impreso. La solución fue optar por la publicación de parte de las reflexiones en forma impresa y parte en forma virtual, en tres

libros: un libro impreso, con los textos de las conferencias y algunos más, seleccionados de paneles y talleres; y otros dos libros virtuales, con los textos de los talleres, paneles y comunicaciones científicas. Con eso, se democratiza al máximo el acceso de los interesados a la rica reflexión producida en el congreso.

El enfoque de los textos responde a los objetivos y la finalidad del Congreso

Es sabido que el Congreso Continental de Teología se realizó teniendo como telón de fondo los 50 años de la inauguración del Concilio Vaticano II y los 40 años de la teología de la liberación, cuyo origen está simbolizado en la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, en 1972.

Los dos referentes conmemorativos dieron la perspectiva del evento: releer, desde el nuevo contexto en que vivimos, la tradición latinoamericana tejida en torno a la recepción creativa del Vaticano II por Medellín, por las prácticas de las comunidades eclesiales insertas en un contexto de injusticia social, la centralidad de la Palabra y la lectura popular de la Biblia, la opción por los pobres, el testimonio de los mártires de las causas sociales y nuestra peculiar reflexión teológica, en clave liberadora.

Con el nuevo impulso dado por Aparecida a la tradición latinoamericana, se constató que el momento actual era muy oportuno para movilizar la comunidad teológica en el continente, después de años particularmente difíciles, marcados por tensiones, desencantos, falta de perspectivas, dispersión, e incluso por cierta desmovilización de los teólogos/as.

La finalidad del Congreso Continental no fue hacer balance de la trayectoria de la teología en América Latina y el Caribe. En gran medida, esta difícil e importante tarea ya fue realizada en distintos congresos nacionales e internacionales de los últimos años. Lo que más urgía en la actualidad a los organizadores del congreso era mirar hacia el futuro, mirar lejos. Por lo tanto, era la oportunidad de un congreso prospectivo, que se preguntase por los desafíos y tareas futuras de la teología en América Latina, desde el nuevo contexto cultural, social, político, económico, ecológico, religioso y eclesial, globalizado y excluyente.

El Congreso Continental de Teología no fue un evento meramente académico. Estuvieron presentes teólogos profesionales y agentes de pastoral, investigadores de los diversos campos de la ciencia y militantes sociales. El hecho es que la teología en América Latina y el Caribe no puede perder de vista su lugar y su función: como inteligencia refleja de la experiencia

de fe de las comunidades eclesiales, insertas en un mundo que excluye a las mayorías, necesita continuar siendo instancia retroalimentadora de estas mismas comunidades, frente a sus nuevos desafíos y preguntas planteadas por un mundo que pasa por profundas transformaciones.

Textos de diferentes dinámicas: distintos géneros literarios

Los textos producidos en el congreso son fruto de diferentes dinámicas de trabajo y, por lo tanto, son expresión de distintos géneros literarios. Los textos de conferencias y paneles, sobre todo los presentados en la plenaria, están mejor elaborados y fundamentados, dado que el conferencista lo trabajó antes y después del congreso, disponiendo de más tiempo de reflexión y mejores recursos bibliográficos. Diferente es el caso de los textos fruto de los talleres, que fueron elaborados durante el congreso, entre los propios participantes, con la coordinación de un experto. También son distintos los textos fruto de las comunicaciones de trabajos académicos o científicos, los cuales además de mejor elaborados desde el punto de vista de la reflexión analítica, tienen el carácter estrictamente investigativo de profesores o alumnos en el campo académico.

El contenido de este tomo: textos de talleres y paneles

Los talleres constituyeron el momento de producción colectiva, a partir de temas específicos. El Congreso reservó dos horas diarias para el trabajo en talleres. Se realizaron 20 talleres temáticos permanentes, con participantes fijos en los tres días, con cupos limitados y libre inscripción. Participaron teólogos académicos, agentes pastorales y laicos comprometidos en movimientos políticos y sociales de liberación.

Cada taller tuvo un/a coordinador/a para ubicar el tema e iniciar el abordaje, además de un/a moderador/a y un/a secretario/a de los trabajos. La Comisión de Trayecto y Prospectiva estuvo encargada de ir acompañando y recogiendo la reflexión producida y ofrecer, al final del Congreso, una lectura transversal de las cuestiones emergentes.

Simultáneamente a los talleres temáticos permanentes, el Congreso ofreció paneles abiertos a los participantes que no lograron inscribirse en los talleres, o prefirieron reflexionar sobre los temas propuestos en ellos. Cada día, los paneles abiertos fueron diferentes, de acuerdo a los ejes temáticos de las reflexiones de los trabajos científicos presentados por la mañana, y se desarrollaron siguiendo las tres mediaciones metodológicas de la teología latinoamericana de la liberación.

El carácter prospectivo de los textos

El Congreso Continental de Teología quiso ser un evento prospectivo. Es en esta clave que se deben leer los textos. Pretenden contribuir a la elaboración de la agenda y a la tarea futura de la labor teológica en América Latina y el Caribe desde una perspectiva liberadora. No son proposiciones cerradas o acabadas. Constituyen un momento más de un proceso de reflexión, fruto de la interacción de muchas voces, de distintos contextos. En ello consiste la riqueza de este libro y también su límite. Esto combina muy bien con la vocación de la teología: no es un discurso absoluto sino un discurso sobre el Absoluto, presente históricamente en la contingencia y fragilidad de aquellos que, en nuestro continente, prolongan la Pasión de Jesús en la pasión de un mundo excluyente de las mayorías.

Agenor Brighenti

Coordinador de la Comisión Organizadora
del Congreso Continental de Teología



EJE 1

Nuevas interpelaciones y preguntas

Sistemas políticos emergentes y teología

Coordinadores: Carlos Ábrigo Otey

Manuel Hidalgo

Moderadora: Anayansi Escobar

Lugar: Salón 1D 104

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

El cambio de época y su impacto en la subjetividad de las personas, como referente contextual desde donde emergen nuevos actores sociales y políticos

*Carlos Ábrigo Otey*¹

En las Jornadas Teológicas regionales realizadas en Chile en julio de 2011, tres categorías —entre otras— estuvieron presentes transversalmente, de manera explícita o implícita, en gran parte de los temas tratados: subjetividad², cambio de época³, y emergentes⁴. Esto me otorga la oportunidad de esbozar algunas ideas acerca de los sistemas políticos emergentes, desde

1 Es doctor en Teología, Decano de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. E-mail: cabrigo@ucsh.cl

2 Así lo hago ver, destacándola como uno de los signos de los tiempos en el comentario que en mi calidad de miembro de la Comisión Teológica de aquellas jornadas tuve el privilegio de realizar. Cf. S. TORRES GONZÁLEZ y C. ÁBRIGO OTEY (coord.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana: renovación y proyección*, Santiago de Chile, 2012, pp. 505-510.

3 Cf. M. TREJO, “Las mesas redondas, una opción metodológica: teoría de un relato”, en ob. cit., pp. 69ss; S. ROBLES, “Una experiencia teológica novedosa y enriquecedora”, en ob. cit., pp. 77ss; M. BREMER, “Cambio de época-Tiempo de caminar”, ob. cit., pp. 493-497.

4 Para Pablo Bonavía la categoría *emergentes* viene a ser una dimensión característica del cambio de época que estamos viviendo, la cual habría marcado el tono de las Jornadas teológicas regionales desarrolladas en Santiago de Chile en julio de 2011. Cf. P. BONAÍVIA, “El pueblo de Dios como sujeto teológico”, en ob. cit., pp. 524.

la teología, considerando los ricos insumos que aporta la estrecha relación existente entre dichas categorías y la reflexión que de ellas se ha hecho prácticamente desde el inicio del nuevo milenio.

Es oportuno indicar que realizo este esbozo desde mi realidad chilena, y por tanto influenciado por el contexto eclesial, político y social que ha vivido mi país en los últimos años; de ahí que en esta primera parte recurra, junto a Aparecida, a dos documentos elaborados aquí: Uno de la Conferencia Episcopal de Chile y otro del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: Informes de Desarrollo humano en Chile. Con todo, la reflexión que ahí se ofrece es perfectamente extrapolable a la realidad latinoamericana en su conjunto.

Dicho esto, me permito plantear lo siguiente:

Si bien la importancia de la subjetividad como tema académico en sí no es algo nuevo⁵, sí lo es la situación contextual, de cambio epocal, en la que este tema hoy se encuentra.

Ciertamente, los cambios de época tienen relación —por una parte— con cuestiones de tipo político, social, económico, religioso, cuya transversalidad genera efectos a escala mundial. No obstante ello, lo fundamental —por otra parte— tiene relación con la manera como los seres humanos interactúan con dichas cuestiones y con la manera de percibir la relevancia de ellas al interior de su realidad personal subjetiva. Sin duda, el paso de una época a otra constituye el momento más crítico para los sujetos que conforman las sociedades, por cuanto los nuevos acontecimientos estarían planteando el desafío de abrirse a nuevos paradigmas a partir del condicionamiento que ejercen los paradigmas de la época que está cambiando.

En efecto, el espacio —el *entre*— que está en medio de un cambio de época, trae consigo un conflicto provocado por el choque de distintas visiones de mundo. De hecho, una visión de mundo constituye una especie de *ventana conceptual*, mediante la cual se percibe e interpreta el mundo, tanto para comprenderlo como para transformarlo. Esta ventana —a su vez— funciona como un lente cultural, donde los elementos que sirven para su constitución implican valores, creencias, principios, premisas, conceptos, enfoques, etc., que van configurando en los sujetos la manera de percibir la realidad, y, consecuentemente, configuran también

5 Sólo a modo de ejemplo, baste recordar los más de 200 años que posee una de las obras cumbres del pensamiento moderno: *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, donde la conciencia es ubicada por el autor como centro y punto de partida del discurso filosófico. Cf. E. ÁLVAREZ, “La génesis de la subjetividad: vida y autoconciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel”. En *Eikasía: Revista de Filosofía*, (III)15, 2007, pp. 122-135.

sus decisiones y acciones respecto a todos los aspectos que tienen que ver con su experiencia humana en el mundo. Ahora bien, en un cambio de época, todos los sujetos son empujados para cambiar de lentes, dado que los lentes de la época en declinación dan cuenta de un paisaje fuera de foco, imposible de interpretar⁶.

Desde hace poco más de una década, y de manera paulatina, se ha ido tomando conciencia —en los niveles académicos— de que este es un fenómeno que está ocurriendo a escala mundial y que se está constituyendo en un desafío insoslayable para el pensamiento en sus diferentes manifestaciones disciplinares⁷.

Por su parte, la reflexión eclesial latinoamericana no ha estado al margen de esta toma de conciencia desde hace más de una década. En Chile, de hecho, la Conferencia Episcopal la manifiesta con explícita claridad en las Orientaciones Pastorales 2001-2005, con algunos alcances que tendrán coincidencia con el planteamiento de *Aparecida* en 2007. Ciertamente, en el contexto del nuevo milenio y con el deseo de “aportar a un diálogo con la cultura, en sus diversas expresiones”⁸, los obispos chilenos se refieren explícitamente al cambio de época —calificado por ellos, entre otras cosas como “*vertiginoso y radical*”, “*multirreligioso y pluricultural*”⁹—, de cara al significado y a los desafíos que plantea al anuncio de Jesucristo vivo. Sería de tal envergadura este cambio, que es probable que en el futuro próximo entremos a un tiempo histórico en que “lo normal será vivir en situaciones cambiantes”¹⁰, lo cual implicaría —en mi opinión— la permanencia de lo provisorio. Esto, a diferencia del sosiego característico de épocas pasadas, marcará a esta nueva época con la agitación de la vida urbana, con una comunicación mucho más vertiginosa, con un influjo de una diversidad de referentes religiosos y culturales en la vida cotidiana, con “la aplicación de la técnica en diversas direcciones

6 Cf. José DE SOUZA SILVA, “¿Una época de cambios o un cambio de época?: elementos de referencia para interpretar las contradicciones del momento actual”. En *Boletín icci: RYMAY* (3)25, abril de 2001. Publicación mensual del Instituto Científico de culturas indígenas.

7 Véase como ejemplo: *Ibíd.*; M. CASTELLS, “La era de la información: economía, sociedad y cultura”, vol I, II, III, Madrid, 1995; Informe de Desarrollo Humano en Chile, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en el futuro IDHCH), 2000, Parte I; G. BAJOIT, “Todo cambia”, Santiago de Chile, 2003; Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales “Comunión ¿Un nuevo paradigma?”. En *Stromata* 1/2, San Miguel, Argentina, 2006. En el ámbito de una reflexión teológico-pastoral, véase M. BREMER, *ob. cit.*.

8 Conferencia Episcopal de Chile: Orientaciones Pastorales 2001-2005 (en el futuro OO.PP.), N° 64.

9 *Ibíd.* N° 55. Cf. *Documento de Aparecida* (en el futuro DA), 34; 42; 86; 512.

10 OO.PP., N° 53.

que darán nuevos horizontes y plantearán nuevos interrogantes a nuestra vida en sociedad”¹¹.

Ahora bien, lo anterior unido a la presencia y convivencia de expresiones multirreligiosas y pluriculturales¹², con una creciente valoración de lo multiétnico¹³, ha generado nuevos referentes de vida, nuevos referentes de tipo ético, en definitiva nuevos paradigmas, en virtud de lo cual “la cuestión ética será cada vez más relevante y lo que llamamos ‘temas valóricos’ exigirán la mayor atención”¹⁴.

Tanto en el documento de los obispos chilenos como en el Documento de Aparecida, se manifiesta una especial preocupación por los efectos que —en este marco de cambio epocal— estaría ejerciendo la globalización en las relaciones que las personas tienen con otras personas, con Dios, con las instituciones eclesiales tradicionales, con la cultura, la política, con el futuro, etc.

En efecto, paradójicamente, a pesar de las muchas y nuevas posibilidades de comunicación que comporta la sociedad globalizada, hoy existirían “profundas soledades, como consecuencia de la actitud individualista que se deja arrastrar por el egoísmo en vez de la actitud de individuación que es integradora con personas y grupos excluidos”¹⁵. Complementando esto, el Documento de Aparecida, colocando su atención en las nuevas

11 *Ibíd.* Cf. Nº 57; DA 34: “Un factor determinante de estos cambios es la ciencia y la tecnología, con su capacidad de manipular genéticamente la vida misma de los seres vivos, y con su capacidad de crear una red de comunicaciones de alcance mundial, tanto pública como privada, para interactuar en tiempo real, es decir, con simultaneidad, no obstante las distancias geográficas”.

12 Cf. OO.PP. Nº 55. Pluriculturalidad que —dicen los obispos en Aparecida— no resolverá la ausencia de un significado unitario de la existencia: “... no basta suponer que la mera diversidad de puntos de vista, de opciones y, finalmente, de informaciones, que suele recibir el nombre de pluri o multiculturalidad, resolverá la ausencia de un significado unitario para todo lo que existe. La persona humana es, en su misma esencia, aquel lugar de la naturaleza donde converge la variedad de los significados en una única vocación de sentido. A las personas no les asusta la diversidad. Lo que les asusta más bien es no lograr reunir el conjunto de todos estos significados de la realidad en una comprensión unitaria que le permita ejercer su libertad con discernimiento y responsabilidad” DA 42.

13 Cf. OO.PP. Nº 58: “Uno de los cambios más significativos de nuestros tiempos ha sido la toma de conciencia de que somos una sociedad multiétnica y pluricultural. En consecuencia, se ha dado una nueva valoración a los pueblos originarios, los que han sufrido injustas marginaciones históricas, graves problemas socioeconómicos y hasta menosprecio de sus culturas. Esta realidad, unida a los nuevos procesos migratorios, nos desafía a aprender y practicar los valores del respeto mutuo, del diálogo sincero y de una genuina tolerancia que no se debe confundir con la igualación simplista de todos los valores”.

14 *Ibíd.*, Nº 55.

15 *Ibíd.*, Nº 60.

generaciones advierte que estas “son las más afectadas por esta cultura del consumo en sus aspiraciones personales profundas. Crecen en la lógica del individualismo pragmático y narcisista, que suscita en ellas mundos imaginarios especiales de libertad e igualdad. Afirman el presente porque el pasado perdió relevancia ante tantas exclusiones sociales, políticas y económicas. Para ellos el futuro es incierto. Asimismo, participan de la lógica de la vida como espectáculo, considerando el cuerpo como punto de referencia de su realidad presente. Tienen una nueva adicción por las sensaciones y crecen en una gran mayoría sin referencia a los valores e instancias religiosas”¹⁶.

Al mismo tiempo, esta nueva situación ha ido generando “una referencia a Dios muy distinta a la que hemos conocido en el pasado. Hay un sentido de lo espiritual y hasta de lo religioso que se expresa de maneras muy diversas, sin necesaria pertenencia a las Iglesias tradicionales [...]. Hoy se buscan experiencias espirituales íntimas y personales, se revaloriza la mística y vuelve a aparecer la atracción por otras dimensiones menos racionales del ser humano que la vida excesivamente tecnificada y pragmática ha contribuido a sofocar”¹⁷.

▪ Una profunda crisis de esperanza

Otra paradoja que se ha ido acentuando en Chile en los últimos años es el hecho que “en todo este mundo tan marcado por la búsqueda del progreso hay una profunda crisis de esperanza que se refleja de manera muy visible incluso entre los jóvenes. Hay crisis de identidad y de pertenencia, expresada tanto en las políticas ‘de género’ como en el concepto de familia. Hay un serio temor a los compromisos o al ‘para siempre’. Se tiende a rendir culto a lo transitorio, a vivir de lo efímero y, a veces, a valorar el cambio por el cambio”¹⁸. A esto se une —sin duda— el flagelo de la droga que golpea a muchos jóvenes abrumados por la desesperanza¹⁹.

16 DA 51.

17 OO.PP., N° 62.

18 *Ibíd.*, N° 63.

19 “Denunciamos que la comercialización de la droga se ha hecho algo cotidiano en algunos de nuestros países debido a los enormes intereses económicos en torno a ella. Consecuencia de ello es el gran número de personas, en su mayoría niños y jóvenes, que ahora se encuentran esclavizados y viviendo en situaciones muy precarias, que recurren a la drogarse para calmar su hambre o para escapar de la cruel y desesperanzadora realidad que viven” DA 424.

Por otra parte, en Chile, el impacto que ha tenido en la subjetividad de las personas la modernización ha sido tema tratado sistemáticamente en los Informes de Desarrollo Humano Chile, del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, desde 1996 en adelante²⁰. Dentro de ellos,

20 En efecto, así lo reconoce y sintetiza el informe correspondiente al año 2008: “El análisis crítico de la tensión entre la *subjetividad* (capacidad de las personas y de los grupos para establecer reflexivamente sus fines y para definir el orden de la sociedad en que viven) y los procesos de modernización ha sido el sello de los Informes de Desarrollo Humano en Chile”. En 1996, en el primero de ellos, se afirmaba que “los cambios registrados en los últimos años afectan la vida cotidiana de la gente y su sociabilidad”. Se constataba que “la trama social chilena, si bien ha avanzado en aspectos cuantitativos, requiere fortalecerse en el plano cualitativo”. Por esto se proponía “complementar una lógica del nivel de vida con una lógica del modo de vida”, como condición para hacer más dinámico y sustentable el desarrollo de las personas y del país. En el segundo Informe (1998), Las paradojas de la modernización, se identificaron algunos efectos de la conducción tecnocrática de la modernización reciente del país sobre la subjetividad de las personas. Se detectó la paradoja de un extendido sentimiento de inseguridad en medio del aumento sostenido de la prosperidad económica. La razón era un proceso centrado en la eficiencia interna de los sistemas sociales, que no consideraba su efecto desestabilizador de los vínculos y sentidos sociales que proveen de certidumbres a la vida cotidiana. Así, se ponía en riesgo el propio desarrollo, pues allí donde no se acogen las demandas de seguridad y reconocimiento de las personas, estas tienden a replegarse, con el consiguiente debilitamiento de la cooperación y la confianza social, lo que afecta a su vez la dinámica de los sistemas sociales. En el Informe se concluía que la sustentabilidad de la modernización depende del grado en que la subjetividad social es reconocida y la acción colectiva, fortalecida. El Informe del año 2000, Más sociedad para gobernar el futuro, auscultó el potencial de acción colectiva del país. Se observaron tres dimensiones: la capacidad para expresar y procesar aspiraciones colectivas, la existencia y envergadura del capital social, y la disposición a la acción ciudadana. El análisis mostró que la sociedad chilena dispone de tales recursos, pero que su despliegue se ve frenado por su carácter disperso y fragmentario. Se concluye que la existencia de un “mundo común” es una condición para el fortalecimiento de la acción colectiva. El Informe de 2002, Nosotros los chilenos: un desafío cultural, realizó un diagnóstico del cambio cultural bajo la modernización y la democratización recientes. Este se evalúa como un logro positivo que ha reducido el peso del autoritarismo y ha ampliado el campo de las libertades. Pero se constata también la disolución de los referentes colectivos tradicionales y la dificultad para recrear nuevos imaginarios que encaucen la acción colectiva. Se concluye que existe una deficiencia en el trabajo cultural de la sociedad. En el Informe del año 2004, El poder, ¿para qué y para quién?, se evalúa el desarrollo de las capacidades de acción de que disponen las personas para apropiarse de los avances del país. Ello significa crear poder. Se muestra que tanto la significación cultural imperante acerca del poder como su distribución en la sociedad y las capacidades conductoras de sus elites no favorecen la ampliación del poder a las mayorías. En Chile, el poder está concentrado. Sin embargo, los cambios culturales y estructurales demandan una concepción más horizontal del poder, una estructura más equitativa en su creación y distribución, y nuevas formas de conducción. El Informe del año 2006, Las nuevas tecnologías, ¿un salto al futuro?, indaga por los efectos de la introducción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la subjetividad de las personas y en el desarrollo de sus capacidades. El análisis empírico mostró la amplia penetración de las TIC en la vida cotidiana y la ambivalencia de la relación de las personas con ellas. Respecto de sus efectos sociales se constató que no siguen una lógica propia, sino que dependen fuertemente del tipo de relaciones sociales y de poder presentes en los ambientes

el Informe que trata de manera más explícita y directa el tema es el que corresponde al año 2002. Efectivamente, uno de los aspectos que ahí se precisan es el hecho de que “la modernización del país tiene una cara que no puede ser ignorada, cual es la subjetividad de las personas”²¹, especialmente cuando se constata que dicha subjetividad estaría siendo “vulnerada por el avance arrollador de una modernización que obedece solo a su lógica interna”²², provocando con ello sentimientos de inseguridad y —como se indicaba recientemente— de profunda crisis de esperanza, a pesar del progreso económico del país.

Ahora bien, el mismo informe señala que “donde no se considera y acoge las demandas de seguridad y reconocimiento de la gente, la subjetividad tiende a replégarse sobre sí misma. Esa retractación debilita la cooperación y confianza social, afectando el funcionamiento de los sistemas y a sí misma. En consecuencia, el informe afirma que la sustentabilidad de la democracia, del crecimiento económico y del mismo desarrollo humano depende del grado de complementariedad entre las necesidades de la subjetividad social y la de los sistemas e instituciones. Y no existe una relación complementaria sin una subjetividad social fuerte”²³.

Si, en efecto, esta mutación de la que estamos hablando implica un cambio de paradigmas ético-valóricos; es decir, de referentes de sentido, cabría preguntarse —en consecuencia— por el impacto que estos cambios tendrían en la experiencia religiosa y práctica de la fe de las personas, así como en las relaciones que están estableciendo con el ámbito de la política, especialmente con las formas institucionales que estas representan. En efecto, este cambio epocal y su impacto en la subjetividad de las personas estaría haciendo emerger actores sociales (indígenas, afrodescendientes, mujeres, profesionales, clase media, sectores marginados, etc.) y sistemas que, comparativamente, son muy distintos en su forma y en su fondo a los de la época en declinación; se trata de sujetos conscientes de la posibilidad que tienen en sus manos de generar cambios importantes tendientes

en que se instalan. “De esta manera, las TIC no representan un atajo al desarrollo en relación con la necesidad de crear un entorno social favorable y una acción colectiva fuerte. Por el contrario, la eficacia de su uso depende de la existencia de ese entorno”. IDHCH 2008, pp. 54-55. Por su parte y sin perjuicio de lo anterior, el informe correspondiente al año 2009, se refiere a las subjetividades en el marco de la relación tensional que tiene con las instituciones, donde la praxis social viene a ser el espacio articulador entre ambas. Cf. IDHCH 2009, Parte II, cap. 3.

21 IDHCH 2002, p. 39.

22 *Ibíd.*

23 *Ibíd.*. Cf. IDHCH 2009, Parte II, cap. 3.

a establecer una democracia participativa y a crear políticas públicas más equitativas²⁴.

- **Conciencia y libertad, fundamento de una racionalidad de sentido y de una concepción más dinámica de persona**

Sin perjuicio de la advertencia que hace Aparecida respecto al conflicto que pueden generar posturas radicales y de extrema polarización en algunos de estos emergentes actores sociales²⁵, el documento destaca como aspecto positivo del cambio epocal el reaparecimiento del “valor fundamental de la persona, de su conciencia y experiencia, la búsqueda del sentido de la vida y la trascendencia. El fracaso de las ideologías dominantes para dar respuesta a la búsqueda más profunda del significado de la vida, ha permitido que emerja como valor la sencillez y el reconocimiento en lo débil y lo pequeño de la existencia, con una gran capacidad y potencial que no puede ser minusvalorado”²⁶.

Esto implica para la Antropología Teológica, en su afán por penetrar en el misterio de la persona humana, el paso de un criterio hermenéutico basado en una racionalidad lógica a uno basado en una racionalidad de sentido, lo que implica colocar a la razón al servicio del significado de la realidad humana en sus relaciones consigo mismo, con el mundo, con los otros y con Dios, y no del mero funcionamiento (del problema) que esta realidad y relaciones comportan²⁷.

24 “En medio de la realidad de cambio cultural emergen nuevos sujetos, con nuevos estilos de vida, maneras de pensar, de sentir, de percibir y con nuevas formas de relacionarse. Son productores y actores de la nueva cultura” DA 51. “Con la presencia más protagónica de la Sociedad Civil y la irrupción de nuevos actores sociales, como son los indígenas, los afrodescendientes, las mujeres, los profesionales, una extendida clase media y los sectores marginados organizados, se está fortaleciendo la democracia participativa, y se están creando mayores espacios de participación política. Estos grupos están tomando conciencia del poder que tienen entre manos y de la posibilidad de generar cambios importantes para el logro de políticas públicas más justas, que reviertan su situación de exclusión”, *ibíd.*, 75.

25 *Ibíd.*, 75.

26 *Ibíd.*, 52.

27 Aplicado esto a la educación e investigación, pienso que una de las características de la llamada modernidad —tal vez una de las más importantes— haya sido que, en la relación objeto-sujeto, se haya privilegiado al objeto. La consecuencia de esto ha sido el positivismo científico y el positivismo teológico, que han constituido los paradigmas básicos desde los cuales se habrían construido y legitimado los modelos formativos, tanto a nivel de programas de contenidos —en donde el acento se habría puesto en la seguridad de la información empírica y lógicamente verificada— como a nivel de estrategias de enseñanza-aprendizaje, las cuales tenían por objeto asegurar que el alumno pudiera adquirir la mayor cantidad posible de información a objeto de almacenarla en la memoria de su cerebro. El concepto de inteligencia que estaría subyaciendo aquí, estaba reducido a la capacidad lógica y a la capa-

El tema no me parece menor si consideramos que la plenitud, la felicidad a la que se orienta constitutivamente todo ser humano, no es fruto de una relación nocional con la realidad, la cual puede estar más bien vinculada a una relación instrumental con ella, posibilitadora de una gestión planificada y estratégica a favor de un desarrollo del progreso de la historia. Este desarrollo que en sí es bueno, deja de serlo en la medida en que en la asociación entre poder y egocentrismo estos se constituyen en los gestores de dicha planificación colocando a la racionalidad lógica a su servicio, anulando con ello los espacios posibilitadores del desarrollo de una plenitud de la historia. Esta última —por cierto— parece estar más vinculada a una relación objeto-sujeto vinculada al sentido y a la gratuidad, y no necesariamente al funcionamiento de la realidad, pero esto supone abrirse a un concepto de inteligencia que supere la estrechez lógica cuantitativa a la que ha estado reducida e incorpore a la conciencia —entendida como sede desde donde se capta el sentido— y a la libertad que decide en su orientación al mundo a los otros y a Dios desde ese el sentido. Esta superación de estrechez implica —entonces— para la razón incorporar la dimensión cualitativa de lo humano y ponerse al servicio de ella.

Ahora bien, lo anterior coloca en evidencia las limitantes de una concepción de persona en los términos clásicos de Boecio (sustancia individual de naturaleza racional) y hace emerger la posibilidad de desarrollar una concepción más dinámica del ser personal (como un ser abierto al mundo, a los hombres y a Dios). Esta concepción surge, en parte, del análisis de la relación Persona-Mundo, en cuanto la persona como un ser ilimitadamente abierto no puede detenerse ante ninguna meta lograda. De hecho la experiencia de la vivencia histórica nos muestra que toda meta alcanzada se constituye en punto de arranque de nuevos proyectos. Así, en su apertura permanente al futuro, la persona, al crear lo nuevo, inmediatamente lo trasciende a lo siempre nuevo, sin poder ser nunca el nuevo definitivo-último, puesto que todo lo alcanzado lleva el carácter insuperable de lo penúltimo. De este modo, el progreso de la persona en el mundo no puede nunca soslayar esta insuprimible penúltimidad de

cidad de retención de información, es decir a la dimensión cuantitativa de lo humano. Hoy, la computación realiza esto de manera más precisa y eficiente. Como se sabe, los distintos modelos formativos se ubicaron al interior de este paradigma enciclopedista instruccional y sigue instalado a mi modo de ver —aunque sea en crisis— dado el peso y prestigio que ha tenido en el pasado relativamente reciente. En el marco de ese paradigma, lo que había que saber en términos nocionales y actitudinales, en materia religiosa, estaba contenido en textos que intentaban explicar objetiva y lógicamente las verdades de orden doctrinal y sobrenatural y la voluntad de Dios en materia de conducta humana.

todo lo alcanzado, que ubica necesariamente a la persona ante el porqué último de su actividad y de su existencia en el mundo²⁸.

Esta concepción dinámica de persona puede abordarse desde la conciencia y la libertad como expresiones de su interioridad:

En efecto, la conciencia constituye la frontera decisiva y fundamental entre la persona y la naturaleza, y —al mismo tiempo— el origen de la existencia humana como existencia de cara al mundo. En lo concreto, esto significa que si bien la persona vive en el mundo al mismo tiempo se descubre desvinculada de él en razón —precisamente— de aquello que le diversifica de modo inconmensurable de este: la conciencia. Por cierto, mediante ella la persona puede captar la realidad del mundo como distinta a la suya, en el sentido de que es consciente de su propia realidad. Desde esta perspectiva, es en la conciencia donde se encuentra la raíz de la diversidad y de la trascendencia de la persona respecto a toda realidad del mundo y de sí misma, lo cual constituye el dato originario y fundamental de su ser²⁹.

Por su parte, en relación a la libertad, habría que decir que lo propio del acto libre radica en el hecho de no estar pre-contenido ni pre-determinado en ninguna realidad ni temporal ni ontológica previa a él. Es algo nuevo y discontinuo respecto a todas las condiciones que lo hacen posible. En este sentido, se manifiesta una clara diversidad y superioridad cualitativas respecto a los procesos de la naturaleza, superioridad que no puede ser explicada —en cuanto a su origen— desde la verificación empírica aplicada al proceso evolutivo de la naturaleza, porque ni la conciencia ni la libertad pueden verificar su origen por esta vía. Por eso, con la aparición del ser personal en la tierra, el universo ha comenzado a ser consciente de sí mismo y a encausar su marcha con sentido³⁰. Desde esta perspectiva se puede afirmar que ha habido un salto desde la evolución biológica a la evolución cultural, la cual va a ser dependiente del grado de conciencia y libertad que ello implica. En efecto, la evolución biológica es inconsciente, pasiva y predecible. El animal no busca ni una mutación ni un genoma, no los prepara, más bien los sufre. En cambio, la evolución cultural —la historia— es consciente activa e impredecible. La persona

28 Cf. J. ALFARO, "El hombre abierto a la revelación de Dios". En *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, 1994, 14; 23-24; 52; "Esperanza cristiana y liberación del hombre", Barcelona, 1972, 18-19; 27; 202.

29 Cf. J. ALFARO, "Hacia una teología del progreso humano", Barcelona, 1969, pp. 45-46.

30 Cf. *Ibíd.*, "El hombre abierto a la revelación de Dios", p. 28; "La cuestión del hombre en su relación al mundo". En *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1997, pp. 211-212.

sabe qué objetivo persigue. Su actividad no tiene nada o casi nada de fatal o ineluctable: en todo momento puede cambiar de dirección, decidir hacer o no hacer, proseguir o abandonar. En definitiva, la persona es un ser abierto al mundo y responsable de sus actos: es ella la que orienta su futuro y asegura su destino.

Concluyendo, esta interioridad —conciencia y libertad—, la dimensión cualitativa de lo humano, que se erige como el núcleo del ser personal, constituye, a su vez, la sede puesta por Dios desde donde surge la orientación hacia un sentido trascendente y el lugar donde estaría ubicado el código de sintonía ontológica que posibilitaría el diálogo entre Dios y la persona como encuentro interpersonal compenetrativo en la historia. Por eso, la fe es una respuesta de la persona humana a la Persona de Dios, posibilitada por la presencia anticipada de la Persona de Dios en la Persona humana. A partir de esto se puede entender la fe, en el marco de la gracia, como don que posibilita la recepción y la entrega a un Otro personal confiable: porque creo en ti, creo en lo que me dices, y no al revés.

Ahora bien, esta dimensión vertical que estaría comportando la existencia humana en su entrega hacia la Persona de Dios no puede actuarse ni expresarse al margen de la expresión horizontal que comporta nuestra relación con el mundo, ni mucho menos al margen de lo personal humano. Esto supone no sólo postular la inseparabilidad de estas dos dimensiones, sino también la presencia interna de la dimensión vertical en la dimensión horizontal. Dicho de otro modo: supone la inmanencia del Trascendente Personal en el mundo y en su ordenación a la persona; supone Su presencia en la misma persona humana y mediante ella en la transformación del mundo al servicio de las personas. De esta manera, en todo el ejercicio de su libertad, la persona está condicionada por su situación presente en el mundo, especialmente por su relación con las demás personas, de modo que su responsabilidad trascendente vertical ante Dios, siempre incluirá —como fundamento de su actuar ético— una responsabilidad concreta en y por el mundo, y ante la humanidad. En este sentido, la caridad cristiana, sin un compromiso por la justicia, quedaría reducida a un sentimiento estéril, vacío de contenido real³¹.

31 Cf. J. ALFARO, "Hacia una teología del progreso humano", p. 54; "Tecnopolis e cristianesimo", p. 540; "Esperanza cristiana y liberación del hombre", p. 182. Esta misma idea es manifestada también por Alfaro desde una perspectiva cristológica. Cf. J. ALFARO, "Eucaristía y compromiso en la construcción del mundo". En *Ecclesiastica Xaveriana*, (XXII)2, 1972, pp. 5, 8, 13; "Cristianismo y justicia", Madrid, 1973, p. 32. "Esperanza cristiana y liberación del hombre", p. 151.

La lucha por América Latina en un cambio de época

*Manuel Hidalgo*³²

En los últimos dos años, la lucha por el curso histórico de América Latina se ha intensificado notablemente, y las batallas se libran una tras otra, en múltiples arenas, tanto a escala regional como en cada uno de los países. Es una lucha que se procesa en el contexto y como parte de un cambio de época a nivel planetario, lo que ha abierto posibilidades inéditas a las fuerzas políticas y sociales que pugnan hoy por alcanzar una vida buena, plenamente soberana, democrática y justa, que responda a la rica diversidad de sus pueblos, a su derecho a la dignidad y a la realización como tales en el continente que habitamos.

Una lucha que actualiza y da continuidad a siglos de resistencia de sus pueblos originarios, cuyos procesos históricos se vieron violentamente interrumpidos hace más de 500 años; como también recoge las inspiraciones de las corrientes libertadoras que se alzaron contra el dominio colonial en las horas de la primera independencia, y el legado de las fuerzas nacionalistas, populares y revolucionarias, que en los últimos 200 años combatieron infructuosamente por romper las cadenas de nuestra inserción dependiente y periférica en el sistema del mundo capitalista y contra la opresión y dominación de las oligarquías locales.

Procesos que marcan un cambio de época

Cuatro procesos interrelacionados dan cuenta del cambio de época que estamos atravesando: la crisis de civilización, los cambios en el poder mundial y en la escena geopolítica, la rebelión global de los pueblos y el debate y práctica de nuevos horizontes civilizadores que proponen una refundación y reformulación de la ética, la política, la economía, la sociedad y la cultura, al menos en el continente latinoamericano. Todos estos procesos, si bien traían raíces anteriores, cobraron dinamismo y vigencia particular en la última década.

La crisis de civilización marca el fin del predominio de una civilización “occidental”, que marcó la historia de la humanidad en los últimos 500 años, gobernada por la racionalidad del capital y los efectos de cuyo agotamiento amenazan la paz y la supervivencia humana. La evidencia

32 Doctor en Teología, decano de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. E-mail: cabrigo@ucsh.cl

de ella es la convergencia de múltiples crisis comenzando con la crisis estructural que afecta al capitalismo en su esfera económica y financiera, que alimenta y se articula con la crisis ecológica, la crisis energética, la crisis alimentaria, la crisis ética e ideológica, la crisis política y militar del sistema mundo del capitalismo³³.

Sumido el capitalismo central en una continuada recesión y con la amenaza de una nueva caída del sistema financiero internacional, con la indolencia de los mismos países para enfrentar el calentamiento global y renovar y ampliar el Protocolo de Kyoto, con la incapacidad de la mayor parte del planeta para transitar a una era energética basada en recursos renovables y no contaminantes, con el azote del hambre golpeando a más de mil millones de seres humanos, con el creciente cuestionamiento de las instituciones del sistema político y económico internacional, con las guerras de saqueo y agresión imperialista extendiéndose, con el silencio cómplice de las iglesias; se extiende la toma de conciencia de que encaramos una crisis total, una crisis de civilización.

En ese contexto, que se prolongará por algunas décadas, se está verificando un profundo cambio en el poder mundial y en la escena geopolítica. Se hace cada vez más evidente la decadencia de la hegemonía estadounidense y de la tríada (EE.UU., Europa y Japón) mientras adquieren mayor peso nuevas potencias emergentes, particularmente las que se expresan en el BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica). Surge un mundo multipolar, que provocará un cambio radical en las relaciones políticas y en el sistema de las instituciones internacionales. En lo inmediato, EE.UU. rediseña su estrategia de control planetario, moviéndose hacia el eje Asia-Pacífico, sin terminar de salir del Medio Oriente y lanzando una feroz contraofensiva militar y financiera para contener a sus rivales. Pero no logra parar la creciente autonomía de las potencias emergentes.

Es más, al interior de los propios EE.UU. y de la Red Financiera Global se procesa una intensa lucha estratégica entre una fracción del bloque de poder más conservadora y otra fracción del bloque de poder con un proyecto globalista. Esta última es la que mantiene un mayor control de la administración Obama —que ha logrado apretadamente un segundo período— y avanza en dirección a instaurar un orden mundial bajo su hegemonía con la creación de un Estado-Red Financiera global, sin fronteras geográficas ni ciudadanos, que subordinaría al propio estado de EE.UU. y a los estados del capitalismo central. Esta fracción empuja y usa la profun-

33 Ver Wim DIERCKXSENS: *Siglo XXI: Crisis de una civilización. ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?*, La Paz: Grito del Sujeto. Observatorio Internacional de la Crisis. También *Crisis de civilización*, Francisco FERNÁNDEZ BUEY, <www.fuhem.es>.

dización de la crisis financiera para subordinar tanto a la Unión Europea y su zona euro como a EE.UU. y al dólar. Sobre la bancarrota de estas monedas, se crearían las condiciones para imponer una autoridad monetaria global dirigida directamente por banqueros globales liberados de todo control gubernamental³⁴. Como consecuencia de lo anterior, la lucha intra e interimperialista se ha agudizado notablemente. Tanto en EE.UU. como en Europa, las tensiones por desmembramientos internos han alcanzado proporciones de preocupación pública y en el curso de los próximos años no pueden descartarse graves conflictos políticos y militares en esos territorios.

Por otro lado, atizada por el fuego de la crisis en sus múltiples dimensiones, en los últimos dos años se ha ido extendiendo una rebelión global de los pueblos. A escala mundial crecen las resistencias al intento de mantener el *statu quo* por las vías de la guerra, los *shocks* económicos y financieros, la manipulación política y mediática. Y avanza un cuestionamiento generalizado de las viejas instituciones y liderazgos.

En 2011 se vivió el comienzo de una nueva era de rebeliones, que retoma y profundiza la revolución político-cultural de 1968 del siglo XX³⁵. Millones de personas se convocaron y movilizaron, con autonomía política y más allá de los partidos, ocuparon calles y plazas, con horizontalidad y creatividad, y enfilaron sus dardos en contra de la desigualdad, los gobiernos corruptos y antidemocráticos, y su servilismo frente a los banqueros, causantes de la crisis. El contagio continental y planetario de las protestas, reflejó una conciencia de destinos compartidos que empieza a extenderse y que madurará en prácticas de organización y lucha inéditas en el futuro, más allá de los resultados políticos inmediatos limitados que en cada país se han alcanzado³⁶.

El debate y las prácticas de nuevos horizontes civilizadores son el cuarto proceso configurador de un cambio de época y ha tomado particular lugar en nuestro continente latinoamericano. Las búsquedas pretenden dar cuenta no sólo de otro paradigma de realización humana —el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir— sino que de otras vías de acumulación de poder para su construcción, multidimensionales y más bien socio-céntricas que

34 “Como salvar a los pueblos y no a los banqueros”, Wim DIERCKXSENS. En *Revista Pasos* 152, julio-septiembre 2011, <www.dei-cr.org>.

35 *La revolución de 1968: cuando el sótano dijo ¡Basta!*, Raúl ZIBECCHI, 6 de mayo de 2008, <www.cipamericas.org>.

36 *La imaginación mundial de la protesta*, Kircher-Allen y Schiffrin, 6 de julio de 2012, <www.project-syndicate.org>.

Estado-céntricas. Un proceso que hoy se vitaliza en pugna con el nacional-desarrollismo que tiende a prevalecer en América Latina³⁷.

En este nuevo momento histórico, la lucha y el debate sobre cómo avanzar en la superación del orden capitalista, colonialista y patriarcal se ha intensificado, particularmente en los países donde las fuerzas sociales y políticas del cambio son más fuertes. Desde la óptica del cambio civilizatorio, la crítica se ha centrado en que en todo el continente los gobiernos persisten en el extractivismo, con grave afectación de los equilibrios medioambientales y de los pueblos y comunidades que se ven desplazados de sus territorios, en razón de sus imperativos de priorizar el crecimiento como base de su gobernabilidad. Mientras, quienes privilegian la apuesta del cambio “desde abajo”, no pueden menos que reconocer que su experiencia y acumulación, por ahora, no permite trascender más allá de limitados espacios locales y provinciales.

Todo indica pues, en definitiva, que encaramos ineludiblemente un periodo más o menos largo de transición en que deberán forjarse —a nivel nacional y regional— las condiciones para una nueva hegemonía social, política, económica y cultural.

Desafíos que se plantean en la lucha por una nueva hegemonía desde los pueblos

En el marco de todos estos procesos, la lucha por la hegemonía regional en América Latina se ha intensificado en los últimos dos años. Y en la coyuntura inmediata, se advierte un panorama de un continente fracturado.

Por una parte, en México y Centroamérica, luego del golpe en Honduras (junio 2010), EE.UU. retomó la iniciativa y el control hegemónico del área, sobre la base de extender la violencia y la militarización, a partir de la “guerra contra el narcotráfico y el crimen organizado”. Por la otra, en América del Sur, Brasil encabeza a la región en su integración política y soberana; la profundización de las alianzas militares sudamericanas, la potenciación del complejo industrial-militar de Brasil³⁸ y sin duda está detrás de la apertura de un diálogo por la paz en Colombia. Brasil se perfila cada vez más como la nueva potencia hegemónica en Suramérica, en

37 Ver: “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”, Miriam LANG, Prólogo del libro *Más allá del desarrollo*. En <www.rosalux.org.ec/es/mediateca/documentos/281-mas-alla-del-desarrollo>, noviembre 2011.

38 “Hacia una industria militar sudamericana”, Raúl ZIBECHI, *La Jornada*, 22 de septiembre de 2012.

una disputa que se irá tensando hacia el futuro³⁹. Dos cosas, por tanto, están en juego: si el conjunto de América Latina y el Caribe podrá vencer el cerco militar de EE.UU. que coarta su desarrollo político hasta ahora y qué carácter asumirá la nueva hegemonía brasileña sobre el continente latinoamericano.

Una mirada a los procesos y luchas que se verifican en cuatro terrenos básicos permite discernir las líneas de acción en relación a los escenarios que se están configurando:

1. Vencer la cultura del miedo y de la mercantilización de la vida

La “madre de todas las batallas” se libra a nivel de la ética y de la conciencia de todas las personas de nuestro continente. Una lucha en la que repercuten las condiciones materiales de subsistencia, la trayectoria y desempeño político, militar e ideológico de las clases dominantes y el nivel de configuración de un campo popular antisistémico.

Desde esta perspectiva, el clima predominante en México y Centroamérica aparece marcado por una mayoritaria confianza en la economía de mercado y en el rol del empresariado, al mismo tiempo que por un fuerte descontento con la democracia y un creciente pesimismo sobre el futuro⁴⁰. El temor infundido por la extensión de la “guerra contra las drogas” mantiene una fuerte adhesión a refugiarse en gobiernos de populismo autoritario.

A los tradicionales altos niveles de pobreza, exclusión y desigualdad, se le suma una situación de creciente debilidad institucional y el haberse convertido en la subregión más violenta de América Latina y una de las más violentas del mundo⁴¹. A ello debemos añadirle una ligazón económica más fuerte con la economía de EE.UU. —que está inmersa en una recesión prolongada— y el riesgo derivado del cambio climático.

En América del Sur, el clima reinante está marcado por la pérdida de prestigio de las políticas neoliberales, el rechazo a las formas represivas y violentas de solución de los conflictos sociopolíticos, las aspiraciones de integración social a través del consumo y del empleo, una actitud crítica de

39 Ver *Brasil potencia: entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, Raúl ZIBECHI, Santiago de Chile: Quimantú, agosto de 2012.

40 *Latinobarómetro 2011. América Central: crece el pesimismo de la mano de la crisis económica y la inseguridad*, Daniel ZOVATTO, Infolatam, Costa Rica, 27 de noviembre 2011.

41 Ver *Cuarto Informe Estado de la Región: un informe desde Centroamérica y para Centroamérica*, 2011. <<http://www.estadonacion.or.cr/index.php/prensa/carpetas/centroamerica/informe-iv>>.

la democracia formal y de sus vicios y la revalorización y reinención de la democracia desde los espacios de la vida social y comunitaria, desde abajo.

Con sus claroscuros, esta subjetividad se ha ido instalando en la última década gracias a que las fuerzas sociales y políticas antineoliberales lograron proyectar el rechazo extendido al neoliberalismo y capitalizar el contexto económico y geopolítico internacional, para sostener un proceso de cambio político gradual, en la mayoría de los países suramericanos, al mismo tiempo que sentar territorios de experiencias autónomas de pueblos y movimientos. Los gobiernos “progresistas” por otra parte, han alentado más una mentalidad asistencialista y clientelar de la población; mientras que en los “bolivarianos” el caudillismo se contrapone muchas veces con el aliento y el respeto de una participación política y autónoma de sus pueblos.

El desafío mayor en todo caso se presenta con la penetración en los sectores populares y medios de una conciencia moldeada por el *marketing* de la sociedad de consumo, que avanza en el sentido de mercantilizar todo el sentido de la vida. En los ámbitos de las grandes ciudades suramericanas, donde se ha extendido el crédito de consumo, esta problemática es mayor, creando una población que a partir de su endeudamiento, se desolidariza, destruye sus vínculos sociales y comunitarios, se presta a formas de superexplotación del trabajo y se convierte en masa receptiva al mensaje comunicacional de la derecha política.

2. Reconstituir y potenciar el protagonismo popular desde abajo

El factor determinante de la profundidad y perdurabilidad de los cambios políticos es el grado de constitución de los pueblos y movimientos populares en sujetos históricos; esto es en pueblos dotados de una identidad y resueltos a construir un proyecto político capaz de ganar la adhesión mayoritaria de la población. A ese respecto, la organización y movilización social presenta un escenario diferenciado en el continente.

En México, los pueblos zapatistas han logrado resistir el asedio militar y consolidar sus procesos de autogobierno y construcción de otra sociedad en los territorios que controlan. Pero en el conjunto del país sigue pendiente una mayor articulación de movimientos sociales urbanos y rurales capaces de sustentar una alternativa de gobierno y de poder distinta. El surgimiento de los movimientos de #Yo soy 132 y de la Paz con Justicia y Dignidad, así como las Caravanas de las Madres Centroamericanas que buscan a sus hijos migrantes desaparecidos, han revitalizado las energías de los movimientos antisistémicos en México y han abierto espacio a la

incorporación de nuevos sectores al amplio bloque social y político que es necesario construir.

En Centroamérica un segmento importante, pero minoritario, de la población está compuesto por ciudadanos inactivos que no votan ni participan en asuntos de su comunidad y tampoco procuran influir en la gestión pública [...] Solo una pequeña minoría de ciudadanos se organiza para protestar ante el estado de cosas imperante en sus lugares de trabajo y residencia [...] Las mayorías no tienen contacto alguno con su municipalidad: no realizan gestiones, peticionan o participan en reuniones convocadas por el gobierno local⁴².

Los elevados porcentajes de población migrante, la presencia de las redes de crimen organizado y la represión policial y militar están detrás de esta situación. Quizás si la excepción sea la de Honduras donde, a raíz del golpe, la constitución del Frente de la Resistencia Nacional abrió un camino de reconstitución de un movimiento popular que se mantiene hasta el presente, a pesar de los crímenes en su contra.

En Suramérica, los pueblos indígenas en toda la región andina y amazónica mantienen un intenso proceso de activación y movilización y se han constituido en una de las vertientes principales de los movimientos populares en cada país, incidiendo en la escena política y social. Los movimientos de campesinos y trabajadores rurales, a veces organizados como tales y otras como comunidades afectadas por los megaproyectos, han cobrado también singular fuerza. La paralización de tres de ellos, con resoluciones judiciales en dos de los casos que la avalan —el de Belo Monte en Brasil, el de Conga en Perú y de Castilla en Chile— sólo en los últimos meses, dan cuenta de esta situación.

Dentro de los movimientos urbanos, los trabajadores desempleados y subcontratados se han destacado por llevar sus luchas con acciones directas, apuntando a cambiar la legislación laboral e impugnar el modelo neoliberal. Asambleas territoriales y comunidades autogestionarias del hábitat se multiplican reorganizando la vida de los pobres de la ciudad. Finalmente, la emergencia de las luchas de los estudiantes secundarios y universitarios, que exigen recuperar como bien público la educación, han marcado la emergencia de una nueva generación juvenil resuelta a cuestionar radicalmente el orden político y económico imperante.

Múltiples desafíos han tenido que enfrentar y superar los movimientos sociales en este proceso: intentos de cooptación desde el estado, ten-

42 *Cuarto Informe Estado de la Región*, op. cit.

dencias a la burocratización e institucionalización, pérdida de militantes desplazados a la gestión pública, permanente insuficiencia de dirigentes para abordar los enormes desafíos históricos, y capacidad para superar los golpes de la represión. Todo lo que hace de la formación de sus cuadros y de su fortalecimiento interno en general una labor insoslayable.

3. Romper el bloqueo político y fortalecer el uso contrahegemónico del estado

Cuando termine 2012, América Latina habrá concluido un “rally electoral” que partió en 2009 y a lo largo del cual la totalidad de sus países — excluyendo Paraguay e incluyendo a Haití— habrá celebrado elecciones presidenciales. Las 17 elecciones presidenciales que han tenido lugar dentro de este lapso, arrojaron los siguientes resultados: en América del Sur tuvieron lugar nueve comicios presidenciales, con una clara tendencia a la continuidad y a favor de las opciones “progresistas” o “bolivarianas” que triunfaron en siete ocasiones. En cambio, en México y América Central prevaleció la tendencia a la alternancia, y en seis de las ocho elecciones resultaron vencedoras las tendencias de centroderecha o derecha⁴³.

La democracia electoral, salvo excepciones, se ha arraigado en el continente, pero la crisis de los viejos sistemas políticos no ha concluido, sino que continúa extendiéndose y profundizándose, afectando incluso a los pocos países que gozaron de una mayor estabilidad institucional y de un sistema de partidos políticos con mayor raigambre.

En México, por segunda vez consecutiva, los poderes fácticos impusieron un resultado electoral que defrauda claramente la voluntad mayoritaria de sus ciudadanos, proclamando a un vencedor aún antes que el proceso electoral se consumara. Mientras, en Centroamérica:

... las múltiples implicaciones del derrocamiento del gobierno en Honduras, la alta penetración del crimen organizado en el Estado guatemalteco, las serias irregularidades de las elecciones municipales en Nicaragua y la concentración de poder desde el Ejecutivo hacia otros órganos, como la Corte Suprema de Justicia, en Nicaragua y Panamá principalmente, advierten sobre la vulnerabilidad de los Estados frente a la presión de fuerzas externas y la concentración de poder⁴⁴.

43 *Agenda electoral latinoamericana 2012: elecciones y tendencias*, Daniel ZOVATTO, Infolatam, 5 de junio 2012, <www.infolatam.com>.

44 *Cuarto Informe del Estado de la Región*, op. cit.

La clave de esta evolución es el creciente control e injerencia política, económica y militar de EE.UU. en esta subregión, en firme alianza con las oligarquías locales, que mantienen bajo chantaje y represión la subordinación de las mayorías y bloqueado el cambio político. Romper el bloqueo político en estos países hace necesario avanzar en la unidad de todas las fuerzas sociales y políticas populares, de manera de levantar una alternativa capaz de hacer frente al fraude, a las mafias y a la acción policial y militar digitada por el imperialismo.

En América del Sur, por el contrario, en estos años las tendencias han sido a la consolidación de la hegemonía de los gobiernos “progresistas”, la continuidad de los “bolivarianos”, la derrota del golpismo —excepto por el golpe parlamentario en Paraguay— y el retroceso de los “neoliberales”.

Se ha logrado así hacer en muchos países un uso contrahegemónico de los espacios estatales y avanzar en la unidad de las fuerzas de la izquierda. El mayor avance se ha alcanzado en las experiencias que han logrado iniciar un proceso de refundación de los estados, llevando adelante Asambleas Constituyentes, con un amplio proceso de deliberación ciudadana.⁴⁵ Se ha dado vida así a Estados plurinacionales, con referencia a una concepción más amplia de la democracia, que trasciende la democracia representativa e incorpora las formas de democracia ancestral y comunitaria.

Al mismo tiempo en estas experiencias aparecen los peligros de un espíritu burocrático y tecnocrático, la corrupción y otros males y contradicciones que refuerzan la idea de la necesidad de potenciar cada vez más la participación política del pueblo y el control popular efectivo sobre sus representantes, así como la formación política y ética revolucionaria de las bases, los cuadros y dirigentes de las organizaciones políticas y sociales a todos los niveles.

Como sostiene Isabel Rauber:

En esta dimensión, *construir poder–tomar poder* no resultan caminos separados ni contrapuestos; implican andares sinuosos y complejos de construcción de poder propio. En tal sentido, resulta legítima la conquista de espacios institucionales del poder existente, en tanto esta pueda estimular, facilitar o impulsar el desarrollo, la consolidación/acumulación/crecimiento de hegemonía propia, cambiando en función de ella y a partir de ella, todo lo que sea posible/factible de ser cambiado a favor del

45 Ver *Refundación del Estado en América Latina*, Boaventura DE SOUSA SANTOS, Lima, julio de 2010.

proceso sociotransformador: legislación, instituciones, funcionamiento, toma de decisiones y protagonismo político.

Construir el nuevo tipo de Estado plurinacional intercultural y descolonizado implica ir abriendo cada vez más espacios a la participación de los de abajo en la definición de los rumbos y tareas del quehacer estatal, educando y propiciando a cada paso que los diversos sectores y actores que dan cuerpo al pueblo vayan participando cada vez más en las decisiones y definiciones de las políticas públicas y socioeconómicas. Esto hace del Estado y sus instituciones una importante herramienta de los pueblos para diseñar, decidir e impulsar los cambios creados y gestados con su participación consciente. La centralidad no está entonces en el Estado sino, una vez más, en los sujetos, en su creatividad, en su participación cada vez más consciente y comprometida⁴⁶.

4. Avanzar en la integración soberana del continente y en la integración desde los pueblos

La constitución de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) a partir de su I Cumbre en Caracas, en diciembre de 2011 supuso un hito en dirección a imprimirle un carácter político y soberano⁴⁷ a este proceso, subordinando la óptica comercial y financiera y contrastando con los esquemas de integración que se plantean bajo la égida del capital transnacional y de los imperialismos extracontinentales.

Sin embargo, estos últimos no se han quedado paralizados. En 2012, entraron en vigor sendos TLC de EE.UU. con Colombia y Panamá y se suscribieron el Acuerdo de Asociación entre la Unión Europea (UE) y Centroamérica (incluido Panamá) y el TLC entre la UE, por una parte, y Colombia y Perú, por la otra⁴⁸. Los acuerdos con la UE entrarían en vigor una vez que sean ratificados por el Parlamento Europeo y los respectivos parlamentos de los países latinoamericanos firmantes. Con los países del capitalismo central en recesión, y en un contexto de caídas de los tipos de cambio respecto del dólar y del euro, las ventajas de estos acuerdos y TLC para las economías latinoamericanas son al menos ampliamente discutibles.

46 Ver *Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica*, Buenos Aires, 2012.

47 *La hora de la integración política y soberana de América Latina y el Caribe*, Manuel HIDALGO, julio 2010, <www.amerindiaenlared.org>.

48 Ver *Panorama de la Inserción Internacional de América Latina y el Caribe 2011-2012*, CEPAL, septiembre 2012, <www.cepal.org>.

De mayor impacto inmediato serán los acuerdos comerciales entre países de la región y de Asia y el Pacífico, que también se han multiplicado este año, destacándose los que involucran a Chile, Perú, Costa Rica, Colombia y México. De ellos, Chile y Perú tienen ya una fuerte orientación de sus exportaciones al Asia, mientras que los otros tres países —más vinculados comercialmente con EE.UU.— buscan conectarse más con las cadenas de valor asiáticas.

En una perspectiva geopolítica, sin embargo, quizás lo más relevante sea otro par de acuerdos de carácter intrarregional. Por un lado, el TLC único entre México y Centroamérica que entrará en vigor este año, reemplazando los acuerdos precedentes entre este grupo de países. Adicionalmente, Panamá se incorporó al Subsistema Económico de la Integración Centroamericana, lo que crea un espacio económico ampliado estrechamente vinculado con EE.UU. Y, por otro lado, la constitución formal de la Alianza del Pacífico, entre Chile, Colombia, México y el Perú, teniendo como observadores a Costa Rica y Panamá. No por casualidad, los países cuyos gobiernos se mantienen como los más fieles aliados de EE.UU. en nuestro continente.

Queda claro que el contrapeso y desafío para los países integrados en el Mercosur —ahora con la incorporación de Venezuela— está planteado. No se puede dilatar más la puesta en marcha efectiva del Banco del Sur. Hay que abandonar el apego al dólar y sustituirlo por una moneda regional como el sucre, emprender la integración productiva y energética, rediseñar un proyecto de integración de la infraestructura que se concilie con los intereses de los pueblos, el cuidado del medio ambiente y el liderazgo de las empresas estatales suramericanas; como la propuesta de una red ferroviaria regional.

La Unasur, ha dado pasos sustantivos en su fortalecimiento institucional y ya suma nueve Consejos Suramericanos. Ya es hora de enterrar a la OEA, la Junta Interamericana de Defensa y el TIAR. Y el trabajo del Consejo Suramericano de Defensa avanza en esa dirección. Pero también en otras dimensiones; se requiere introducir mayor celeridad y eficacia como ha reclamado el nuevo secretario ejecutivo —el venezolano Alí Rodríguez—, en el diseño e implementación de iniciativas supranacionales que den cuenta de una voluntad de construir una capacidad de superar la desigualdad y de sentar bases materiales para un proyecto regional autónomo⁴⁹.

Del lado de los pueblos, los distintos Encuentros de los pueblos indígenas y movimientos sociales de la región, así como las Cumbres de los Pue-

49 Ver <www.unasur.org>.

blos en abril de 2012, en Cartagena, Colombia —frente a la VI Cumbre de las Américas— y en Río de Janeiro, Brasil —ante la Cumbre Río + 20—, han continuado avanzando en la construcción colectiva de un proyecto popular de integración latinoamericana, que replantee el concepto de “desarrollo”, sobre la base de la defensa de los bienes comunes de la naturaleza y de la vida, que avance hacia la creación de un modelo civilizador alternativo al proyecto depredador del capitalismo, que asegure la soberanía latinoamericana frente a las políticas de saqueo del imperialismo y de las transnacionales, y que asuma el conjunto de las dimensiones emancipatorias, como se señaló en Belém do Pará, hace ya tres años atrás⁵⁰.

La XIV Cumbre social del Mercosur “Ciudadanía y Participación”, que se desarrolla en estos días en Brasilia, así como la Cumbre de los Pueblos que se desarrollará en Santiago, en enero de 2013, ante la II Cumbre la CELAC y de la Cumbre-CELAC-Unión Europea, serán ocasiones en que más allá del debate sobre la coyuntura histórica de nuestros pueblos y los acuerdos que se tomen para hacerla llegar a los espacios intergubernamentales, será importante contar con la presencia y el protagonismo de los movimientos y redes de organizaciones populares de base, por encima de las ONG, que durante buen tiempo han copado estos espacios en el ámbito internacional.

En segundo lugar, buscar que sean espacios en que más allá de compartir análisis y experiencias de lucha, se busque articular campañas concretas de movilización tras objetivos sociopolíticos concretos. Esto en dirección a ir articulando un movimiento regional y continental —y mundial—, que pueda operar en esos distintos niveles en que se procesa la lucha. Y, en tercer lugar, propiciar una articulación de los esfuerzos de los distintos movimientos y pueblos que confrontan al capitalismo neoliberal, en cada uno de nuestros países, tras la lucha por integraciones regionales alternativas a las del capital y por un nuevo orden civilizador mundial.

En suma, un panorama de desafíos y líneas de acción que estamos seguros la militancia de nuestros pueblos y movimientos populares sabrá enfrentar con la determinación que la hora que vivimos exige. Con la conciencia de que el significado que cobre el cambio de época está en juego en nuestros esfuerzos de hoy y de mañana.

50 *Carta de los Movimientos Sociales de las Américas*, 31 de enero de 2009, <<http://movimientos.org>>.

Sociedade Informacional-midiática

Desafios democráticos e teológicos¹

Coordenadora: Brenda Carranza²

Moderador: Rafael Aragón

Lugar: Salão 1D 106

Data: 8, 9 e 10 de outubro

Consagrado o termo por Manuel Castells³, a sociedade da informação se constitui como novo paradigma cultural que, grosso modo, pode ser sintetizado em cinco características.

A *primeira* se refere a sua dimensão histórica ímpar, visto que, num breve período, não mais de três décadas, consolida-se de forma vertiginosa, criativa e em contínua mutação outra reconfiguração dos modos e meios de produção, difusão e recepção de informações, ideias, sons e imagens.

Graças aos avanços tecnológicos, a segunda característica remete às noções de tempo e de espaço, que são profundamente modificadas ao se interconectarem pessoas em tempo real de qualquer parte do planeta. O

1 A primeira versão deste texto foi publicada em forma de entrevista na revista: *IHU On-line*. (XII)404, 05/10/2012- ISSN1981-8769, pp. 47-51- Disponível: <www.unisinos.br>.

2 Formação: Teologia/Pontifício Ateneo S. Anselmo (Roma); Ciências Sociais/Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/Brasil) mestrado em sociologia (UNICAMP); doutorado em Ciências Sociais (UNICAMP/Brasil); Professora da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas); Coordenadora da Coleção Sujeito & Sociedades da Editora Idéias & Letras; Pesquisadora convidada do International Center for the Study of Latin American Pentecostalism/University of Southern California <<http://crcc.usc.edu/initiatives/pcr/>>; Pesquisadora responsável em Santiago de Cuba do Projeto: Religiosidade Popular e Sincretismo Afrocubano; Pesquisadora convidada do projeto Internacional e Interdisciplinar de Pastoral Urbana, Universität de Osnabrück/Alemanha <<http://www.pastoral-urbana.osnabrueck.de>>.

3 Ver a clássica trilogia Manuel CASTELLS, *Sociedade da Informação*, 3v, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

tempo, outrora cronológico, medido na sequência de instantes, e o espaço, associado a territórios delimitados por fronteiras geográficas definidas em inúmeras convenções, passam a ser vivenciados segundo fluxos comunicacionais. Na fluidez de relações econômicas, sociais e pessoais, emerge a rapidez, a instantaneidade e a interconectividade como tríade constitutiva dos vínculos orgânicos que se estabelecem entre a lógica do capital e a sociedade informacional, cuja expressão máxima se encontra nas Corporações que assumem a industrialização e a comercialização de marcas, produtos, serviços de informação e de entretenimento.

Arelada ao monopólio que exercem as grandes empresas de comunicação social, encontra-se a mídia enquanto máquina produtora de sentido e intérprete da realidade. A mídia concatena simbolicamente as partes das totalidades derramadas nas diversas latitudes e procura reunificá-las em crenças, valores, estilos de vida. Essa *terceira característica* da sociedade informacional, segundo Ignacio Ramonet⁴, viabiliza a capacidade dos *mass media* de disseminar padrões de consumo como expressão de liberdade e democracia. Em outras palavras, a mídia reunifica o feixe da diversidade cultural e ideológica de povos e nações, muitas vezes reduzida a clichês que ora representam a riqueza cultural como sobrevivência do exótico; ora, como vitimização do acaso ou ainda como heroísmo nacional. Entretanto, tudo acontece de forma aparentemente aberta e espontânea, o que é possível, porque, no cerne da sociedade da informação, encontra-se a razão competitiva do mercado globalizado.

A *quarta característica* é decorrente de todo o processo descrito até aqui e é percebida por alguns estudiosos, entre eles Martín-Barbero⁵, como uma amálgama do binômio: informação-entretenimento, que potencializa a circulação de imaginários sociais ancorados na apreensão do conhecimento como experiência lúdica. O impacto imediato disso encontra-se nos processos cognitivos que, na era informacional, para Nicholas Carr⁶, não só ativam o raciocínio como parte da cadeia lógica de aprendizagem, mas também, e sobretudo, potencializam a intuição, a percepção, o tato, a sensibilidade estética e a competência linguística.

Sem dúvida, há uma capacidade educativa na mídia que reverbera na estruturação de novas subjetividades alicerçadas na apropriação de pro-

4 Cf. Ignacio RAMONET, "O poder midiático", in *Por outra comunicação*, Rio de Janeiro: Record, 2003. pp. 242-254.

5 A obra do autor é extensa sobre esse tema, vale a pena conferir um de seus clássicos, editados no Brasil: *De los Medios a las mediaciones*.

6 Nicholas CARR, *O que a internet está fazendo com os nossos cérebros: a geração superficial*, Rio de Janeiro: Agir, 2011.

duto simbólico que convergem, segundo Watkins⁷, sutilmente na mercantilização de bens materiais e imateriais. Neste ponto, encontra-se a *quinta característica* da sociedade da informação que perpassa, de maneira desigual e lúdica, todos os segmentos sociais do Planeta.

Sociedade da informação: globalização e mercado do consumo

No início do século XXI, muitos críticos da globalização, entre eles o sociólogo brasileiro Otavio Ianni⁸, sugeriram como perspectiva de abordagem

observar as mutações culturais e comunicacionais produzidas por mais uma nova e contraditória fase do capitalismo: o neoliberalismo, com o capitalismo financeiro como seu carro chefe. De maneiras diferentes, tem-se assinalado que, mesmo com o mundo amplamente intercomunicado via *internet*, veloz e virtual, com o domínio informacional, o encurtamento do espaço e do tempo nas transações econômicas ou nas telecomunicações integradas (informática, satélites, televisão) tenderia a ser mais opaco. Isso porque, ao se complexificarem as redes de informação, fez-se mais densa a compreensão do acesso, da transmissão, da ativação e o sentido do que é comunicar, portanto, a vocação ética de educar e informar o cidadão ficou comprometida. Na tão proclamada *Aldeia Global*, a comunicação não significou necessariamente a pluralidade globalmente comunicada, contrariamente, tendenciou-se, cada vez mais, à concentração de poder dos grandes centros com suas megafusões, que materializaram o espírito de época, expresso na informação como mercadoria, na liberdade de escolher diante da diversidade padronizada de produtos informativos e no usufruir de entretenimento. Assim, naturaliza-se a compra e venda de informação, com o objetivo de obter lucro e as normas de sua produção seguem as exigências do comércio. A *Web* oferece gratuitamente informação-entretenimento em troca de acesso a informações sobre os gostos, hábitos e estilos de consumidores potenciais, hoje, sofisticadamente monitorados por meio do fácil acesso a aplicativos em todo aparelho portátil e móvel (Iphones, celulares, Ipad, e muitos etcéteras)⁹. Nesse ínterim, na perspectiva de David Harvey¹⁰, há uma imperceptível troca de vocabulá-

7 S. Craign WATKINS, *The young & the digital*, Boston: Beacon Press. 2012.

8 Cf. Otavio IANNI, *Teorias da globalização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

9 Um ensaio ficcional desse processo pode ser ilustrado com o vídeo: *Epic*, disponível no *Youtube*.

10 Cf. "A arte de lucrar: globalização, monopólio e exploração da cultura", in *Por outra comunicação*, Rio de Janeiro: Record, 2003, pp. 139-172.

rio, quer seja quando se universaliza o inglês como a língua contida no *hardware* e no *software* das transações econômicas e sociais, quer seja quando o cidadão passa ser chamado indiscriminadamente de consumidor, transmutando-se, assim, a língua local e a categoria cidadania. Paralelamente a isso, cresce a oferta de serviços e produtos comunicacionais para públicos massificados e consumidores segmentados, na mesma proporção que aumenta a concentração dos meios de comunicação em massa. Os cidadãos são cada vez mais indexados por denominadores comuns de consumo, até seus ideais, visões de mundo, anseios de solidariedade e de justiça ficam passíveis de serem costumizados. Nesse sentido, a sociedade da informação, a globalização e o mercado de consumo constituem-se como uma poderosa fórmula que “irriga” os formatos societários, arremessando indivíduos e coletividades em direção à sociedade de consumo como ideal de realização pessoal e como parâmetro de modernização. Na linha de pensamento de Lipovetsky¹¹, a sociedade do *hiperconsumo* volta-se para ofertar cada vez mais uma *felicidade paradoxal*, marcada por um sofisticado consumo de felicidade material, que se esgota no momento exato de materializar-se na aquisição do objeto desejado. Sugere o autor que, quanto mais felicidade material, menos felicidade espiritual. Uma enfatiza a mercadoria como centro de satisfação pessoal; a outra, o refinamento da consciência; uma é a prioridade ao ter, a outra ao ser. Satisfazer a felicidade material independe da capacidade aquisitiva daqueles que passeiam por vitrines, pois, como já alertou Edgar Morin¹², o mais importante da sociedade de consumo é encher as pessoas de imaginários que prometem felicidade, sucesso e amor, estufando suas vontades de desejos que um dia se concretizarão, ou seja, o importante é consumir, mesmo que o cidadão pague, por seus anseios, um valor dez vezes maior do que o valor real do produto adquirido e em até 150 prestações.

Cultura da midiatização: decorrências

Ao se utilizar o termo “cultura da midiatização”, na verdade, está-se fazendo referência a um processo duplamente complexo. Por um lado, reconhece-se que a mídia possui no seu estatuto comunicacional a capacidade de configurar visões de mundo e outorgar determinados sentidos à realidade no ato de interpretá-la, como foi assinalado em relação à

11 Cf. Gilles LIPOVETSKY, *Felicidade paradoxal*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

12 Essa ideia está contida na crítica que o autor faz ao mundo da comunicação nos anos 60. As ideias encontram-se esparpasas, mas um texto pode ajudar o capítulo XXI, “A felicidade”, in *Cultura de massa no século XX*, Rio de Janeiro: Forense, 1967.

segunda característica da sociedade da informação como resposta à primeira pergunta dessa entrevista. Por outro lado, a partir da revolução digital, encabeçada pela *internet*, o universo midiático imbrica, de maneira admirável, a tríade que compõe a cultura de massas e a indústria cultural: propaganda-publicidade, informação e comunicação.

A primeira consequência desse duplo processo é a difícil demarcação, objetiva e intelectual, da competência e independência desses três elementos. Até pouco tempo atrás, formavam parte da esfera da informação a imprensa, os jornais, a informação radiofônica, os telejornais, as agências de notícias, já a comunicação enveredava por setores institucionais e a publicidade e a propaganda tinham caráter político. Nenhuma dessas esferas ficou à margem da integração midiática, na qual os universos da escrita, do sonoro e do imagético convertem-se num universo só.

A segunda consequência encontra-se na virtualidade e no imediatismo trazidos pela *internet* que, somados à integração imagética, fizeram a mídia aprofundar suas raízes numa sociedade espetacular — entendida como aquela que prefere a imagem à coisa; a cópia ao original; a representação à realidade; a aparência ao ser. A simulação do real, o espetáculo e o consumo se encontram como forma de comunicação, regidos pela lógica da circulação de mercadorias, isto é, parafraseando Guy Debord¹³, na cultura midiática, o espetacular não é apenas um conjunto audiovisual integrado, mas é fundamentalmente uma mediação social, uma relação entre pessoas intermediada por imagens-som-escrita, orquestradas pela lógica do lucro.

Uma terceira consequência estaria no refinamento dessa trilha conceitual, pois a cultura midiática não só media relação entre pessoas, mas é também, segundo Perter Berger e Thomas Luckmann, uma instituição intermediária entre o indivíduo e a sociedade. Para os autores, a mídia encontra-se além do controle, sendo que ela converteu a emissão de conteúdos no principal epicentro produtor de significados para a vida cotidiana de milhões de seres humanos. Levado isso a suas últimas consequências, não é difícil deduzir como a cultura midiática e a sociedade de consumo se correspondem mutuamente e a lógica de mercantilização que rege ambas precipita-se nas ofertas de conteúdos, experiências e significados. Tudo isso em apenas um *click* que concentra, difunde e integra visões de mundo, estilos e hábitos de consumo num universo tido como globalizado. Embora tudo isso soe como uma análise apocalíptica, referência em-

13 Cf. Guy DEBORD, *A sociedade do espetáculo*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

prestada a Umberto Eco¹⁴, existem grandes brechas de uso cidadão desse universo, e é a juventude que dá lições magistrais sobre isso, como se verá logo a seguir.

Fenômeno da midiatização: impacto na formação e na vida das pessoas

Na segunda e quarta características da sociedade da informação, acima descritas, anuncia-se o impacto subjetivo que anuncia o advento de outras experiências sociais e pessoais que esse paradigma consolida. Não é esta a ocasião para destrinchar questões sutis relacionadas aos muitos desdobramentos que a informatização produz quando rasga filtros civilizatórios nas dimensões cultural, vivencial e existencial, sobretudo para as novas gerações¹⁵. Sugere-se, então, anatomizar apenas um impacto: o multíndivíduo — categoria sugerida por Massimo Canevacci. A *hiperconexão*, que emerge da amplitude do poder das redes sociais, é a condição *sine qua non* de novos arranjos e combinações perante as novidades que surgem e se estabelecem para os internautas como realidade.

Num mosaico sobreposto de informações, opiniões e visões, muitas vezes conflitantes, as pessoas apreendem outra forma de se relacionar no e com o mundo. No espaço público, pontes sociais fermentam-se na simultaneidade de eventos, nos movimentos coletivos, nas pequenas ações que ganham dimensões inimagináveis, basta lembrar os movimentos de 2011, como a Primavera Árabe, os *Occupiers de Wall-Street nos EUA*, os *Indignados* na Espanha, ocupações estudantis no Chile e no Brasil.

Na esfera privada, os relacionamentos intersubjetivos passam a ser densos, pela complexidade de sua análise, e fracos, pela efemeridade com que acontecem. Numa outra dimensão, a tecnologia coloca inúmeros *aplicativos* que se infiltram sorrateiramente na vida cotidiana, focando as pessoas no tempo presente, portanto, aprofunda-se a tendência de se aproveitarem as possibilidades atuais, mais do que apostar no futuro incerto. Soma-se a isso a possibilidade que a internet traz de acessar de modo ilimitado arsenais de informação, de capturar a vida alheia através de fotos que são postadas, de paquerar ou até mesmo namorar, além do monitoramento de amigos nas diversas plataformas relacionais. Realidade que ocupa grande parte do dia dos jovens.

14 A referência é ao texto clássico: *Apocalípticos e integrados, uma crítica à comunicação*.

15 Desenvolvi esta temática no texto: “Juventude em movimento: política, linguagens e religião”, in Pedro A. RIBEIRO DE OLIVEIRA, Geraldo DE MORI, *Mobilidade religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 207-232.

Compreende-se, então, que as novas gerações, socializadas na lógica do imediatismo, tenham como imperativo: tudo-ao-mesmo-tempo-agora-já! Mas, para fazer tudo ao mesmo tempo, é necessária a habilidade de realizar operações simultâneas, simples e/ou complexas, o que permite desenvolver a capacidade da concentração dispersiva como processo cognitivo antagônico: dispersão-concentração. Tudo isso, na proposta de Pierre Lévy¹⁶, como parte da cibercultura, em que a velocidade e a simultaneidade potencializam relações, mas também desenvolvem novas angústias perante a impossibilidade de assimilação de informações, produtos e serviços que a avalanche informacional disponibiliza. É nessa nova formatação subjetiva a que os migrantes digitais, aqueles nascidos antes do ano 2000, procuram se adaptar, enquanto os nativos digitais simplesmente surfam à vontade.

Em que medida a sociedade da informação e, ligado a isso, a midiatisação, têm facilitado ou obstaculizado a inclusão das pessoas e dos povos empobrecidos? Nesse contexto, como se insere a democracia e a participação cidadã?

Na segunda característica da sociedade da informação, que se assinalou anteriormente, aponta-se o monopólio da comunicação social que pode ser um dos obstáculos do exercício ao direito à comunicação, que se expressa como condição de cidadania que todo estado democrático preconiza. Tem-se afirmado também que a interligação das sociedades midiática, de consumo e informacional expandem desejos e fazem circular imaginários que privilegiam as necessidades do capital. Vale ressaltar que esses imaginários suscitam desejos de liberdade individual e coletiva que escapam aos monopólios midiáticos e suscitam, às vezes, respostas contrárias à lógica de produção comunicacional.

Assim, o sonho de liberdade das pessoas e populações, segundo Amartya Sen¹⁷, realiza-se na combinação de segurança econômica, que se traduz em participar do mercado de trabalho como direito a moldar o próprio destino; na liberdade política, como condição de gerir ações que visem ao bem comum e à redução da desigualdade e da pobreza e ao respeito aos direitos humanos. Ora, se o desenvolvimento humano e social é tido como uma expansão das liberdades reais de que as pessoas podem desfrutar, e não só como concretização das liberdades prometidas pelo consumo — aquelas que contornam gostos e hábitos, disponíveis só para

16 O título que consagra a categoria é: *Cibercultura*. Cf. Pierre LÉVY, *Cibercultura*, São Paulo: Editora 34, 2001.

17 Cf. Amartya SEN, *Desenvolvimento como liberdade*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

quem possa comprar —, então, é intrínseca à expansão das liberdades do cidadão as condições que habilitem escolhas individuais e oportunidades sociais.

Dentre essas condições, encontra-se a educação básica com qualidade que, junto a outras instituições, garante a apropriação crítica dos benefícios que permitem aos cidadãos usufruir da sociedade da informação. Só com essa capacidade crítica os agentes históricos serão capazes de intervir na esfera pública para reivindicar, propor e agilizar ações que diminuam as privações de que sofre a maioria da população. Nesse encadeamento, a inclusão dos cidadãos, em geral, e dos empobrecidos, em particular, no consumo midiático e/ou informacional constitui-se como um obstáculo democrático, pois consumir passa a ser sinônimo de inclusão, de cidadania, de ser pessoa. Contrário a isso, é a inclusão que o Estado consegue quando desenvolve políticas públicas, que criam oportunidades sociais, facilitando a participação econômica da população.

No contexto democrático, as estratégias de inclusão digital das populações carentes ultrapassam programas que apenas proporcionam o acesso aos recursos informacionais, mas propiciam uma formação sistemática que permite a leitura crítica das mensagens e dos estímulos que chegam por todos os canais midiáticos a que ficam expostos às pessoas. Inclusão digital que capacita para o uso das ferramentas informacionais de forma proativa e criativa, em coerência com valores éticos próprios do reconhecimento da dignidade e dos direitos humanos, entre eles, o da comunicação plena, integral e alternativa. Só assim democracia e sociedade da informação se complementam no exercício da cidadania que expande a liberdade como pressuposto do desenvolvimento.

Problemáticas e perspectivas para a teologia e democracia

Ainda que em instâncias diferenciadas, tanto a Democracia quanto a Teologia têm condições de incidir nos impactos da sociedade informacional. No âmbito do exercício democrático, uma problemática evidente é o monopólio informacional, abordado nesta reflexão. O Estado e a sociedade civil, cada um, desde seu raio de inferência, têm como desafio a democratização da comunicação. Para o primeiro, um dos maiores desafios, entre outros, consiste na implementação das inúmeras propostas para a formulação da política de comunicação no país, o que inclui a criação de veículos de comunicação e a regulamentação das leis que regem os processos comunicacionais. Além disso, e não é pouco, deve gerenciar a participação de diversos segmentos sociais na discussão e na viabilização

de equipamentos públicos e comunitários para a difusão cultural alternativa às grandes empresas comunicacionais. Para a segunda, a sociedade civil, é um desafio acompanhar e monitorar a implementação de políticas públicas que visem a garantir uma comunicação livre, participativa, democrática, igualitária e solidária. Ao mesmo tempo em que é um desafio essa participação, também constitui uma fragilidade, pois a articulação nas mais diversas instâncias, que oscilam da participação popular à representação de conselhos, não é tarefa fácil, sobretudo em um país com dimensões continentais. Entretanto, não é possível garantir o direito à comunicação sem encarar esses desafios, como se tem dito de maneiras diferentes a partir da Conferência Nacional de Comunicação.

Do lado da teologia, o desafio é de outra ordem. Como se disse até agora, o objeto da mídia e da informação é a comunicação e esta é um *bem*, muito diferente de qualquer mercadoria, pois constrói realidade, imprime valores, estabelece pautas políticas, sociais, religiosas, ambientais, entre outras, e influi fortemente na configuração de subjetividades. Desse modo,, a democratização da comunicação refere-se também ao direito da humanização, portanto, o direito à comunicação é um direito sagrado, tanto quanto o direito a ganhar o sustento cotidiano.

Nesse contexto, duas dimensões podem ser percebidas: aquela que dialoga no âmbito do direito cidadão, na esfera secular (significado latino de mundo) e aquela que constitui a compreensão dos processos que afetam a pessoa na sua autopercepção e nas suas opções práticas, independente de ter ou não referências religiosas. Entendida a Teologia como explicação sistemática da percepção de Deus e da explicação da fé, de seu conteúdo, consequências e bases, ambas inseridas numa tradição cultural e contextualizada historicamente, não cabe a menor dúvida de que, é inerente à vocação teológica ocupar o espaço público com sua palavra qualificada.

Assim, a democratização e a humanização entrelaçadas pelos impactos midiáticos são dois horizontes justificáveis para a Teologia e uma grande oportunidade para ocupar os âmbitos acadêmicos e socioculturais. Mas especificamente, a adjetivada Teologia Pública é também desafiada, pois sua identidade, segundo Johan Konings¹⁸ e Rudolf von Sinner¹⁹, perfila-se na atuação do debate na esfera pública sobre questões medula-

18 Cf. Johan KONINGS, *Teologia pública*, Disponível: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511280-teologia-publica-johan-konings>>.

19 Cf. Rudolf VON SINNER, *Teologia pública* (entrevista). Disponível: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>>.

res que afligem o ser humano. Neste caso concreto, urge que a Teologia Pública, a partir de seu instrumental teórico, volte-se aos desdobramentos trazidos pelas novas culturas que emergem da fusão mídia-infomação-consumo, a qual alerta, significativamente, para a percepção subjetiva da transcendência dos cidadãos, crentes, ateus ou agnósticos. Há carência no âmbito teológico de uma palavra qualificada que destrinche os discursos e as narrativas sobre as diversas religiões e mundivisões que a mídia transforma em objetos consumíveis, disseminando-os por todos seus canais.

Outros temas para a agenda da Teologia Pública encontram-se nos formatos tecnológicos utilizados pelas mídias religiosas e que afetam o discurso teológico nas diferentes narrativas sobre a imagem do Deus cristão. Ainda uma instigante questão teológica se encontra nas mutações que sofrem, ou não, os cultos e liturgias quando estruturadas nos moldes midiáticos. Enfim, há uma gama de questionamentos teológicos que afloram quando a teologia e o *marketing* se abraçam no marco do cristianismo contemporâneo, marcado por fortes tendências proselitistas e claros recuos no diálogo ecumênico e inter-religioso numa sociedade brasileira cada vez mais plural religiosamente. Enfim, um campo fértil de reflexão para a Teologia Pública encontra-se na dobradinha teologia-mídia.

El Concilio Vaticano II y las mujeres

Panelista: Margit Eckholt¹

Lugar: Salón 11 102

Fecha: 8 de octubre

Un concilio, no de mujeres, pero con mujeres

El Concilio Vaticano II no fue un concilio de mujeres ni sobre mujeres, pero allí, por primera vez en un concilio, se habló de mujeres. Por ejemplo, en el decreto sobre el apostolado de los laicos, en el decreto sobre la educación cristiana y en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se expone la misión y el servicio especiales que desempeñan las mujeres en sociedad y cultura; repetidas veces se reprueba la exclusión de personas a causa de su raza, clase social o sexo y se enfatiza la igual dignidad de todos los seres humanos, que se basa en su condición de ser criaturas de Dios.² Con seguridad, el hecho de que también se haya hablado explícitamente de las mujeres se debe a su “visibilidad”, su “presencia” en el concilio. Ya en la fase de preparación del concilio las asociaciones y organizaciones de mujeres habían entregado peticiones a las comisiones preparatorias, y por primera vez en un concilio de la Edad Moderna asistieron mujeres como invitadas y auditoras. Además, las mujeres demos-

1 Profesora de Dogmática y Teología Fundamental en el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück; nacida en 1960; Estudios de Teología Católica, Filosofía y Lenguas Romanas; doctorado y habilitación en Teología Católica (Dogmática) en la Universidad de Tübingen; Presidenta de la Comisión Teológica de KDFB (Katholischer Deutscher Frauenbund, Federación Alemana de Mujeres Católicas); Vicepresidenta de AGENDA - Forum katholischer Theologinnen e.V. (Foro de Teólogas Católicas)

2 Cf. por ejemplo *Lumen Gentium* 32: “Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección [...] No hay, de consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo...” En el mismo sentido: *Gaudium et Spes* 9; *Gaudium et Spes* 29; *Apostolicam Actuositatem* 9.

traron un vivo interés en este concilio; en Alemania las dos asociaciones católicas de mujeres informaban con regularidad en sus publicaciones sobre las evoluciones del concilio. Así, aunque la influencia efectiva de las mujeres en el concilio haya sido escasa —en este sentido ciertamente no fue un concilio de mujeres—, su importancia fue grande para las mujeres católicas. Ellas mismas en sus múltiples vías de recepción —a nivel pastoral, teológico o de trabajo en asociaciones— lo convirtieron en un “Concilio de las mujeres”, y son ellas quienes precisamente hoy mediante su renovada lectura de los textos del concilio pueden contribuir a esta evolución.

Desde el horizonte polifacético de su actividad pastoral, Juan XXIII elaboró para el concilio la criteriología de los “signos del tiempo” y caracterizó en la Encíclica Social *Pacem in Terris* (1963) a la cuestión de las mujeres como uno de los grandes “signos del tiempo”.³ Esto no era un tema abstracto para él, sino algo que había madurado en muchísimas conversaciones con mujeres y varones desde que había trabajado de capellán diocesano del movimiento católico de mujeres en el obispado de Bérgamo.⁴ Durante años mantuvo correspondencia con Adelaide Coari, una de las grandes figuras del movimiento feminista italiano, y más de una vez la alentó para intentar nuevos caminos, también más allá de la Iglesia.⁵ Juan XXIII mismo no invitó ninguna auditora al concilio, pero ya en la segunda Asamblea General muchos participantes registraron con extrañeza la ausencia de mujeres, a pesar de que ellas —así el cardenal Suenens— “si no me equivoco, constituyen la mitad de la humanidad”.⁶ “La Iglesia debe librarse de su complejo de la superioridad masculina, que desprecia la potencia intelectual de las mujeres. Debemos aprender a respetar a la mujer en su verdadera dignidad y a reconocer su parte en el plan divino”, dijo Suenens en una entrevista del 24 de octubre de 1964.⁷ De modo que

3 Cf. PT 41: El hecho de que la mujer “no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento” y que “exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones de la persona humana” significó para Juan XXIII un histórico proceso de toma de conciencia de los derechos humanos. “Este fenómeno se registra con mayor rapidez en los pueblos que profesan la fe cristiana,” agrega el Papa.

4 Cf. Ludwig KAUFMANN y Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII: Prophetie im Vermächtnis*, Friburgo/Brig 1990, 47.

5 *Ibíd.*

6 Joseph A. KOMONCHAK, “Unterwegs zu einer Ekklesiologie der Gemeinschaft”. En *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, vol. 4, editado por Giuseppe ALBERIGO y Günther WASSILOWSKY, Mainz/Lovaina, 2006, pp. 1-108, esp. pp. 22-31, aquí: p. 24.

7 Entrevista con el *NCWC News Service*, Washington, citada en: Gertrud HEINZELMANN, *Die getrennten Schwestern. Frauen nach dem Konzil*, Zúrich 1967, p. 85.

existía una conciencia de la “cuestión femenina”, y así el 20 de septiembre de 1964 Pablo VI nombra 15 auditoras para el tercer período de sesiones del Concilio Vaticano II,⁸ ocho de ellas religiosas y siete presidentas de organizaciones católicas —todas ellas solteras o viudas.⁹

El 25 de septiembre de 1964, la francesa Marie-Louise Monnet, hermana del pionero para una Europa unida Jean Monnet y además fundadora y presidenta del Movimiento Internacional para el Apostolado en ambientes sociales independientes,¹⁰ participó como primera mujer en una asamblea del concilio. Las religiosas fueron en su mayoría Superiores o Superiores Generales, como la hermana Mary Luke Tobin, superiora general de las Hermanas de Loreto y presidenta de la Conference of Major Religious Superiors of Women’s Institutes of America, o la hermana M. Juliana de Nuestro Señor Jesucristo, Superiora de las Pobres Siervas y Secretaria General de la Unión de Superiores Generales en Alemania. Fue importante la presencia de la española María Pilar Bellosillo, presidenta de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, y de la australiana Rosemary Goldie, Secretaria Ejecutiva del Comité Permanente para Congresos Internacionales del Apostolado de Laicos, quien además fue la primera mujer en desempeñar una función directiva en el Vaticano al ser nombrada Subsecretaria del Pontificio Consejo para los Laicos por Pablo VI, en el año 1967.¹¹

Durante el tercer período de sesiones se sumaron a estas tres, otras mujeres, entre ellas Marie Vendrik, de los Países Bajos y Presidenta de la Federación Mundial de la Juventud Católica Femenina. En el cuarto período concurrieron cinco mujeres más: como segunda auditora alemana la Dra. Gertrud Ehrle, Presidenta de la Federación Católica Femenina en Alemania, una religiosa de India y —ahora sí— una mujer casada, la mexicana Luz-Marie Álvarez-Icaza, quien fue nombrada junto con su esposo. Junto con ellas dos latinoamericanas más: la argentina Margarita Moyano Llerena y Gladys Parentelli de Uruguay.

No es que las auditoras hayan tenido derecho a intervenir, aunque los cardenales Lercaro, König y Suenens se pronunciaron en favor de ello. Sin embargo, los informes de Marie-Louise Monnet, de la hermana Juliana Thomas y de Rosemary Goldie ponen en evidencia que las mujeres

8 Cf. KOMONCHAK, ob. cit., p. 25.

9 Al respecto, cf. el trabajo sobre las 23 auditoras realizado por Carmel Elizabeth MCENROY, *Guests in their own house. The women of Vatican II*, Nueva York, 1996.

10 Cf. Marie-Louise MONNET, *Avec amour et passion: 50 ans de la vie de l’Église à travers une vocation de femme*, Chambray, 1989, esp. pp. 196-211.

11 Cf. Rosemary GOLDIE, *From a Roman Window. Five decades: the world, the church and the Catholic Laity*, Blackburn/Australia, 1998.

fueron consideradas como peritos¹² y participaron de manera sumamente activa en el quehacer del concilio. Se reunieron en grupos de trabajo, mantuvieron un intenso intercambio con los obispos —cabe mencionar especialmente los estrechos contactos del obispo alemán Augustin Frotz, con la hermana Juliana y la Dra. Gertrud Ehrle— y participaron en diversas subcomisiones, sobre todo en las deliberaciones referentes al Decreto sobre el Apostolado de los Laicos y a la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual. Las religiosas, si bien no fueron asesoras oficiales en la redacción del Decreto sobre la Adecuada Renovación de la Vida Religiosa, mantuvieron un vivo intercambio entre las diferentes comunidades y organizaciones, lo que condujo a la fundación de una asociación transnacional de Superiores Generales y dio así importantes impulsos para la gran renovación de la vida consagrada femenina.

Durante el concilio y en el tiempo inmediatamente posconciliar se publicaron en Alemania varios textos sobre la “imagen” de la mujer y su “posición” en sociedad e Iglesia. Tema central era una “revisión” de la teología antropológica, con punto de partida en las tesis de la “imposibilidad de deducir el ser-mujer del ser-varón” y de la “igual inmediatez del ser persona, tanto en el varón como en la mujer”.¹³ Como escribe Elisabeth Gössmann, según los textos del concilio no hay

... ninguna desventaja de la mujer respecto al varón, ya sea en su vida espiritual, sea en las funciones del laicado recientemente vueltas a descubrir, o sea en el reconocimiento de su influencia en sociedad y vida pública modernas. En ninguna de sus partes los textos del Concilio hablan de una estructura jerárquica de la vida conyugal; de hecho, bajo el concepto del amor describen una forma de llevar el matrimonio que se caracteriza por el compañerismo. De manera que para la mujer el resultado de los textos conciliares es la equiparación con el varón en el laicado, digámoslo así.¹⁴

Pero en el tiempo posconciliar esta conciencia de la “cuestión femenina”, que creció con el “acontecimiento” del concilio, no siguió desarrollándose en la “corriente principal” de la teología y la formación de sacerdotes. En la actualidad, en los tiempos del proceso de diálogo, esto es diferente; tanto las relaciones entre varones y mujeres en la Iglesia como la necesidad de que todos participen en los actos elementales de la Iglesia están sometidas a prueba. Por esto, son indispensables una nueva lectura de di-

12 KOMONCHAK, ob. cit., p. 23, nota p. 57.

13 Elisabeth GÖSSMANN, *Das Bild der Frau heute*, Múnich 1962, p. 15.

14 ob. cit., p. 43; cita en: E. GÖSSMANN, *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*, Múnich, 2003, p. 281.

chos textos teológicos y una nueva recepción de los impulsos liberadores del Concilio Vaticano II desde una perspectiva femenina.

Una nueva lectura de algunas directrices principales del concilio, desde perspectiva femenina

En los diversos documentos del Concilio Vaticano II se recuerda la misión elemental de la Iglesia de dar testimonio del Evangelio en todos sus actos. Ella adquiere su esencia únicamente de Jesucristo, la “luz de los pueblos” (LG 1), en quien se reveló el misterio del Dios amigo del hombre. Es su misión predicar el Evangelio “prometido antes por los profetas [y que] lo completó Él y lo promulgó con su propia boca, como fuente de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres” (DV 7), como Jesucristo mandó a los Apóstoles. Únicamente esto es la base de lo que significa ser cristiano y que conduce a formar la comunidad de los fieles. En forma siquiera fragmentaria, quiero exponer aquí tres perspectivas sistemáticas que son relevantes para una actual re-lectura de los textos del concilio desde la perspectiva de mujeres:

■ “Evangelización”: comunicación, amistad con Dios y conversión

“El Santo Concilio, escuchando religiosamente la palabra de Dios y proclamándola confiadamente...” son las palabras iniciales de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*. La fe viene del escuchar, “*fides ex auditu*”, y sólo a partir de la atención religiosa y confiada a la palabra de Dios puede la Iglesia presentar una “doctrina genuina sobre la divina revelación [...] para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame” (DV 1). *Dei Verbum* contribuyó a renovar la doctrina sobre la revelación; ya no se trata de “aleccionar” las personas sobre “verdades divinas”, sino de abrir un espacio de comunicación entre Dios y el ser humano. Este espacio fue dispuesto por Dios mismo, Dios se reveló en Jesucristo para la salvación de los humanos, Dios invita al ser humano a ser su amigo, Dios “habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (DV 2; cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15; Ba 3,38). El amor, la amistad y la bondad de Dios son inagotables, el don más puro, y esta dinámica del acontecimiento de la revelación es el fundamento de la comunidad entre los creyentes, de ella nace la misión de la Iglesia de dar testimonio de la palabra de Dios y de acompañar a los humanos en sus caminos hacia la amistad con Dios.

En este concepto fundamental de la comunicación se basan el diálogo y la participación, la conformación de estructuras sinodales, la consolidación de las iglesias locales y la *participatio actuosa* en la liturgia (cf. la Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*). Esta última motivó grandes cambios en la celebración de las misas, en las cuales también participan mujeres de una manera completamente nueva. Las mujeres que vivieron conscientemente el concilio, hacen hincapié precisamente en estos cambios que les abrieron nuevas vías para colaborar en sus parroquias como lectoras, asesoras de comunión o celebrantes de liturgias de la palabra y liturgias de mujeres. Las diversas formas de dirección espiritual para mujeres agudizaron el “sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo” (cf. LG 12) o *sensus fidelium*, ya que ofrecen ayudas para que las mujeres puedan participar de la fe de una manera nueva, viva, responsable y activa, asumiendo así con toda responsabilidad su condición de ser cristiana y enalteciendo su amistad con Dios. Al hecho de que la Iglesia haya adquirido un nuevo carácter de “Iglesia de mujeres” contribuyeron tanto los esfuerzos por un lenguaje que no discrimine a las mujeres y por oraciones cuyas formas lingüísticas reflejen las experiencias de las mujeres, como las ofertas de espiritualidad femenina, las misas especiales, los Días Mundiales de la Oración y las nuevas formas de cooperación de mujeres en la catequesis.

Este modelo de comunicación implica el respeto hacia los otros y el reconocimiento de las demás iglesias cristianas así como de las otras religiones, lo que se basa en el enfoque de salvación universal de la revelación divina; así lo evidencian tanto el Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo (UR) como la Declaración *Nostra Aetate* sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones no Cristianas (NA). Son especialmente las mujeres quienes han hecho prosperar la comunidad ecuménica mediante diversas iniciativas de base como el Día Mundial de la Oración, los Sínodos Europeos de Mujeres, pero también a través de redes teológicas como ESWTR (European Society of Women in Theological Research).

- **La renovación de la eclesiología: Pueblo de Dios y apostolado común de todos los creyentes**

Los fundamentos de esta nueva autocomprensión de la Iglesia se encuentran en los documentos del concilio, ante todo en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*. La Iglesia queda determinada como el Pueblo de Dios que peregrina a través de la historia y que una y otra vez vuelve a encontrar su identidad a partir del misterio del Dios trinitario, del

amor divino revelado en Jesucristo. Esta Iglesia es legitimada sólo por Jesucristo, quien es la Luz de los Pueblos. Y esta “luz” determina la identidad y las misiones de ella: ser, como pueblo de Dios, “... en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Todos quienes mediante el bautismo devienen miembros de la Iglesia participan de los “ministerios” de Jesucristo, real, sacerdotal y profético, y todos los bautizados tienen la responsabilidad de contribuir a que la comunidad del Pueblo de Dios pueda cumplir con esta aspiración de propagar el Evangelio y enaltecer la comunidad con Dios y entre los fieles.

Esto alentó especialmente a las mujeres a esclarecer la “imagen” y la “posición” de la mujer en la Iglesia. En diversas publicaciones, Elisabeth Gössmann retomó estos impulsos¹⁵ y advirtió que ante el trasfondo del apostolado común, de las nuevas posibilidades de participación y comunicación en la Iglesia y del fortalecimiento del apostolado laical también es necesario un nuevo enfoque del sacerdocio ministerial. Con sus investigaciones contribuyó a una revisión del concepto neotomista de la mujer y advirtió sobre errores de la tradición cristiana respecto a la interpretación de los primeros tres capítulos del Génesis. Sin embargo, consideró que aún no había llegado el tiempo de reclamar también el sacerdocio de la mujer. Fue la abogada suiza Gertrud Heinzelmann, a quien luego se unieron las teólogas alemanas Ida Raming e Iris Müller y la experta en derecho canónico Josefa Theresia Münch, quien ya en 1962 había formulado peticiones al concilio exigiendo la equiparación total de la mujer en la Iglesia, es decir, también el acceso a todos los ministerios eclesiales.¹⁶ Ante todo argumentaba que el hecho de que Jesucristo haya sido varón no podía considerarse impedimento para el sacerdocio de mujeres.¹⁷ Quizás la re-lectura de los textos del concilio pueda ser una ayuda para que se vuelva a diálogos y discusiones nuevos y racionales acerca del tema de los ministerios. En tiempos del diálogo, esto parece lo indicado y este proceso será una tarea importante para la pastoral de mujeres y las religiosas que realizan actividades pastorales. Las mujeres ejercen múltiples servicios y ministerios en la Iglesia; será decisivo cómo desarrollan estos servicios, cuáles serán sus acentos espe-

15 Cf. por ej.: Elisabeth GÖSSMANN, *Das Bild der Frau heute*, ob. cit.

16 Al respecto, cf.: Gertrud HEINZELMANN, *Frau und Konzil: Hoffnung und Erwartung. Eingabe an die hohe vorbereitende Kommission des Vatikanischen Konzils über Wertung und Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche*, Zürich 1962; *ibíd.*, *Wir schweigen nicht länger: Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzils*, Zürich, 1964.

17 Cf. también: Elisabeth GÖSSMANN, *Geburtsfehler: weiblich. Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*, Múnich 2003, p. 275.

cíficos, cómo podría estar constituido concretamente un ministerio sacramental para ellas. En los últimos años, la pastoral católica de mujeres y sus asociaciones en Alemania han vuelto a dirigir su mirada hacia el sacerdocio común y los carismas de las mujeres.¹⁸ El tema de la sacramentalidad no puede ser ignorado, esto queda evidente ante todo en el acompañamiento de mujeres, niños y ancianos, en lo referente a enfermedad o procesos de reconciliación. Hace tiempo se plantea la cuestión de la administración de sacramentos por mujeres, y los nuevos ritos, concebidos como “vías de escape”, no representan ninguna solución del problema fundamental.

- **La relevancia eclesiológica de la Constitución Pastoral y el perfil de una Iglesia diaconal en la actualidad**

El *aggiornamento* del concilio se realiza ante todo mediante la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*: al compenetrarse con la situación de la humanidad actual, la Iglesia se convierte en una instancia presente en el “hoy”. En consecuencia de su re-descubrimiento de la esencial estructura encarnatoria de la fe descubre la presencia divina en la lucha de los humanos por desarrollar su humanidad. Esto se condensa en los “signos del tiempo”: la paz que está en peligro, el desequilibrio norte-sur, los problemas de pobreza cada vez más agudos, el diálogo, necesario pero también desafiante, con las demás iglesias cristianas y las otras religiones, y —precisamente— también en la cuestión femenina. La Iglesia define su nueva identidad como Iglesia en el Mundo oponiéndose con la fuerza del Evangelio a todo aquello que signifique desamor, muerte y lesa humanidad.

Tal iglesia “en el mundo”, Iglesia Mundial, es decir una iglesia no “purificada” del mundo, sino colmada de la vitalidad del Evangelio, siempre tiene un rostro muy concreto. Iglesia es la comunión de los fieles en solidaridad con los pobres, es la comunidad que se congrega en la misa dominical, donde se comparten la palabra y el cuerpo de Dios y se muestra interés en la vida del prójimo; es el grupo de las mujeres que preparando el Día Mundial de la Oración se interesan concretamente por otras mujeres cuyas vidas fueron arruinadas por pobreza, desempleo o violencia, etc. Iglesia es todo esto y mucho más, Iglesia es donde se retoma el camino de la humanización y de la *kénosis*. Todos sus actos están marcados por el amor del Dios que se ofrece, que perdona y que

18 Cf. KATHOLISCHE FRAUENGEMEINSCHAFT DEUTSCHLANDS (Hg.), *Eine jede hat ihre Gaben: Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche*, Ostfildern, 2008.

da vida. En este sentido, la Iglesia adquiere su identidad sobre todo como Iglesia diaconal, y en esta forma se hace cargo de su misión de evangelizar al servicio del Jesús pobre. El rostro de esta Iglesia diaconal está caracterizado sobre todo por mujeres, y en la actualidad es necesario visibilizar mucho más las diferentes formas del diaconato de mujeres, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

El Reino de Dios se agranda con las múltiples “coaliciones” entre cristianos y organizaciones no gubernamentales, con la lucha contra hambre, destrucción ambiental, trata de blancas, etc. Es necesario reconocer mucho más estas formas de evangelización, realizadas sobre todo por mujeres y efectuadas más allá de los límites institucionales de la Iglesia y más allá de los diferentes contextos profesionales, honoríficos y privados, y también es necesario integrarlas al “interior” de la Iglesia. Es importante que se abran tales espacios de comunicación en los numerosos “umbrales” donde se encuentran y viven seres humanos, espacios donde se exprese y encarne de manera novedosa y creativa la palabra de Dios. La palabra de Dios devendrá palabra de vida cuando pueda llegar adonde vivan, amen, lloren, se lamenten, seres humanos, donde se experimente gracia y se alivien desgracias. Donando vida se asegura el futuro, siempre que en ello se recuerde el motivo originario del Evangelio que una y otra vez impulsa a la Iglesia a ponerse en camino.

Bibliografía

ECKHOLT, Margit, “Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen! Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen”. En Peter HÜNERMANN (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Friburgo/Basilea/Viena, 2006, pp. 103-115.

(Resumen sistemático de la “cuestión femenina” como signo del tiempo, partiendo del Concilio Vaticano II)

KATHOLISCHE FRAUENGEMEINSCHAFT DEUTSCHLANDS (ed.), *Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche*, Ostfildern, 2008.

(Perspectivas de la situación de las mujeres en la Iglesia, a partir de estudios sobre los “carismas” de las mujeres en la Iglesia)

MCENROY, Carmel Elizabeth, *Guests in their own house. The women of Vatican II*, Nueva York, 1996.

(Estudio de orientación biográfica sobre las 23 auditoras del concilio)

Religião e religiosidades na contemporaneidade

Painelista: Sílvia Regina Alves Fernandes¹

Lugar: Salão 11 100

Data: 8 de outubro

Introdução

O estudo do fenômeno religioso nos últimos anos vem ganhando espaço no debate capitaneado tanto pelas Ciências Sociais quanto pela Teologia e outras ciências humanas. Nesse texto proponho uma discussão conceitual sobre religião e religiosidades tendo como pano de fundo o campo religioso brasileiro e especialmente as mudanças contemporâneas do catolicismo.

Nas últimas décadas desde a constatação do declínio quantitativo do número de católicos no país, os pesquisadores têm se debruçado sobre o fenômeno da mobilidade religiosa que implica na circulação dos indivíduos por várias denominações. Se por um lado, o trânsito religioso sugere busca e experimentação, por outro, reforça a fragilidade no que se refere às religiões instituídas. A experiência do Brasil pode ser vista em outros países latino-americanos o que permitirá ampliar o debate sobre as implicações desse comportamento religioso nos tempos atuais.

O caráter mais frouxo dos vínculos religiosos com instituições de referência sugere um esforço de caracterização do que temos denominado de religião e ainda sobre quais fenômenos e experiências religiosas podemos atribuir o estatuto de religiosidade. Essa distinção compreende que a

1 Socióloga, professora do PPGCS/UFRRJ, membro da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, Pesquisadora Sênior CAPES – 2013, Universidade da Flórida/EUA. Email: fernandes.silv@gmail.com

religiosidade abarca a religião e a ultrapassa em um movimento múltiplo, aparentemente desconexo para as instituições religiosas, sobretudo de matriz cristã tradicionalmente consideradas como religiões de salvação.

Para George Simmel (2009) a religião pode ser definida como uma forma de associação, uma matriz a partir da qual emergirão todas as outras formas simbólicas. Assim, o autor vai considerar a existência de um vácuo no que se refere à transcendência como tal, mas exatamente esse vácuo confirmaria a “presença na ausência” como a falta Lacaniana, fornecendo as condições subjetivas necessárias para a manutenção da religiosidade. Simmel sustenta que a religiosidade implica em uma atitude espiritual que busca Deus e unifica o mundo, além de conectar aparências empíricas a algo mais profundo que as transcende. A religião aparece então como uma forma cujos conteúdos supõe a religiosidade.

Aspectos do debate sobre religião, religiosidades e novos movimentos religiosos

Na perspectiva de Emile Durkheim (1985) a religião se configura como um sistema constituído por crenças e ritos capazes de tornar o indivíduo integrado em uma dada sociedade. Esse conjunto fortalece o indivíduo moralmente e “o faz viver” e “poder mais” na linguagem do autor.

Em nossa época, muito tem sido argumentado sobre a emergência de novos movimentos religiosos que estariam referidos às múltiplas formas de associação dos indivíduos fora de eixos tradicionais de vínculos. Nesse sentido, eles são denominados novos enquanto grupos que emergem, mas não enquanto conduta dos grupos humanos nas considerações e representações sobre o universo religioso. Dito de outro modo, todas as épocas conheceram a emergência de novos movimentos religiosos e muitos passaram a integrar instituições como foi o caso do franciscanismo do medievo. Cumpre conhecer em cada uma delas suas configurações e eventualmente as novidades que podem trazer a um dado contexto histórico. Nossa tentativa de conceituação irá então alargar-se não apenas entre o binômio religião e religiosidade, senão para a análise de como e por que tendemos a denominar de “movimentos religiosos” determinados grupos emergentes.

Parece claro que está contido nesse sistema de conceituação uma perspectiva de ruptura ou de escoamento de substâncias que ultrapassam uma dada estrutura ou sistema religioso formado por tradições e culturas. Isso se aplicaria tanto a sociedades primitivas quanto a sociedades complexas. Segundo Marcelo Camurça (2008), na sociologia da religião o conceito “novos movimentos religiosos” – NMRs começa a ser formulado

na década de 1970 por sociólogos da religião que se preocupam com grupos rotulados como seitas e que estavam de algum modo envolvidos em controvérsias com a opinião pública, Estado e poderes públicos.(Camurça 2008). Ex: Meninos de Deus (Califórnia/EUA); Hare Krishna; cientologia (Nebraska/EUA); Igreja da unificação, do Reverendo Moon (Coréia do Sul). O termo teria como principal objetivo fazer referência a grupos religiosos, éticos ou espirituais que não estão integrados a religiões existentes; além disso o termo visa substituir a palavra “seita” desde a década de 1980. Para Ari Oro (1996) esses movimentos são considerados novos pela presença no campo religioso ocidental cuja presença do cristianismo é predominante.

Por outro lado, segundo o mesmo autor há movimentos que podem ser considerados novos embora pertençam a religiões estabelecidas. Na América Latina, tanto o neopentecostalismo quanto o carismatismo católico ou ainda a proposta do ecumenismo integral podem ser pensados dentro do contexto de expansão e consolidação dos novos movimentos religiosos.

Alguns estudiosos conceituam os novos movimentos religiosos como grupos ou movimentos que teriam emergido no pós-segunda guerra mundial proeminentes sobretudo das sociedades ocidentais nos anos de 1960 e início de 1970. Nessa direção busca-se compreender o que os NMRs teriam de engajamento com as sociedades modernas. Muitos deles nascem a partir de lideranças fortes que estabelecem fronteiras rígidas entre eles mesmos e a sociedade e possuem um conjunto de crenças e ensinamentos formulados por tal liderança (Woodhead, et. al. 2002).

A inexistência do consenso conceitual por si só expressa a complexidade do fenômeno e reforça a importância de caracterização e compreensão das manifestações humanas às quais podem ser atribuídas as noções de religiosidades. Os novos movimentos religiosos nos ajudam, portanto, a pensar nessa direção seguindo a tentativa de tipificação de Camurça (2008). Desse modo, segundo o autor, ao menos duas vertentes se complementam:

1. O boom de elementos sagrados e mágicos nesse começo de era: rituais xamânicos; utilização de objetos dotados de poderes (cristais, pirâmides, pêndulos); primado do self.
2. A centralidade do indivíduo e a formatação de uma lógica pessoal na vivência de religiões instituídas.

O primeiro caso alude a uma espécie de religiosidade manifesta a partir de tradições milenares que viram seus elementos constituintes serem reinventados. É o caso específico do uso que é feito na contemporaneidade dos incensos, florais, uso de runas etc. Esses objetos e práticas milenares se fortaleceram a partir da globalização cultural e do acesso às novas tecnologias de comunicação. No segundo caso, as religiões instituídas passam a lidar de modo mais intenso com os arranjos que os indivíduos realizam a partir dos recursos e aparatos por elas oferecidos, mas que subvertem uma ideia de adequação entre prática, crença religiosa e prescrições. Na verdade, todas as religiões convivem com um *refresh* provocado pela centralidade que o indivíduo adquiriu nos tempos atuais. Mas insistimos no fato de que a gramática de constituição das religiões comportou em tempos diversos muitas revoltas, rupturas e reinvenções. A própria história do cristianismo revela essa dinâmica e faz com que o olhar contemporâneo para tais expressões deve não tanto estranhar a sua emergência, mas caracterizá-la a partir dos contextos. Assim, numa tentativa de caracterizar a religiosidade a partir da experiência dos novos movimentos religiosos há que se levar em conta algumas de suas manifestações fundamentais. Dentre essas podemos enumerar:

1. A privatização do sagrado, suficientemente estudada a partir dos trabalhos de Peter Berger (1999).
2. O trânsito religioso que comporta a circulação dos indivíduos entre sistemas e crenças.
3. A ampliação ou deslocamento do sagrado conforme a perspectiva de Daniele Hervieu-Léger (1997) situa uma espécie de “religioso flutuante”.
4. O forte acento na dimensão emocional onde ganham relevo a experiência pessoal e as manifestações sensíveis (lágrimas, transe, êxtase etc.).
5. A dimensão considerada globalizante da experiência manifesta sobretudo no movimento *New Age* que supõe integração com o cosmo e a natureza.
6. Desconfiança e rejeição a doutrinas estabelecidas e criação de novas doutrinas.

Esse elenco de características vem sendo analisado sob chaves teóricas que se complementam e se interpelam simultaneamente. Podemos notar inicialmente a existência de uma espécie de tensão interpretativa entre: secularização x reencantamento. Mas a essa tensão é necessário agregar a possibilidade analítica de ser a própria secularização o vetor do que tem sido denominado de ressurgimento do sagrado ou reencantamento, como

bem argumentou Antonio Flavio Pierucci (1997; 2003). No caso brasileiro, é importante considerar as esferas da vida social em que a secularização é evidente, como o caso da cultura midiática ou ainda na esfera do consumo. Mas mesmo nesses campos o elemento religioso pode adentrar e reformatar o campo, como é o caso da política. Nessa direção precisamos lembrar as lições de Max Weber (1982 [1946]) sobre as religiões substitutivas como a ciência, a arte, o erotismo que não fazem referência a deuses em contexto de modernidade. Para o autor a secularização pode ser entendida como um prolongamento da racionalização.

Religião e religiosidade no caso brasileiro

O tema religião é caro à sociedade brasileira especialmente pelo fato de que a dimensão religiosa, em função de nosso processo colonizador sincrético, funciona como um agente regulador no campo ético, afetivo e profissional podendo, inclusive, orientar políticas institucionais, ações da sociedade civil e práticas sociais em esfera privada tal como a família. O debate acima circunscrito coloca para os analistas da situação sociorreligiosa brasileira um desafio importante. Este seria o de contemporizar as faces da secularização em contexto de mobilidade religiosa. O trânsito de pessoas por diferentes tradições religiosas, em geral, oriundas do universo cristão e a composição de arranjos religiosos impensados pode ser pensado a partir dessa chave. Aqui teremos uma natural conjugação de símbolos e crenças religiosas de universos díspares e aparentemente desconexos como a mulher católica carismática que usa o pêndulo em sua culinária para identificar o tempero da comida (Fernandes, 2009) ou ainda os rappers que inserem numa letra de música trechos bíblicos e crítica política (Novaes, 2012). Estamos falando, portanto, de uma porosidade de fronteiras que desafiam nossas interpretações. É interessante notar ainda que se observado especificamente o segmento juvenil o tema ganha novas nuances porque segundo os dados do censo do ibge para as religiões o declínio relativo histórico do catolicismo tem na juventude o seu principal desafio.

Quando se analisa especificamente este segmento muitas questões sobre a religião instituída voltam a ecoar. Os jovens —considerando-se a heterogeneidade do segmento— têm questionado alguns sistemas religiosos e se identificado com outros, ao mesmo tempo em que buscam experiências religiosas que reproduzem novos fundamentalismos. Algumas perguntas inquietam os pesquisadores. Uma delas diz respeito à transferência transgeracional do catolicismo, ou seja, a questão da herança religiosa transmitida de pai para filho. Em tempos de trânsito religioso (Fernandes,

2006; Almeida, 2004) supõe-se a existência de baixa capacidade atrativa de uma religião que atravessasse gerações guardando a tradição e seus rituais. Segundo Regina Novaes e Cecília Mello (2002) os jovens dessa geração escolhem sua religião em um universo que se torna cada vez mais plural e competitivo. Para as autoras, o índice de 50% de jovens que aderem a uma religião em função da influência da família já revela mudanças importantes no processo de transferência transgeracional. Outros estudos —focados em jovens universitários— indicaram que, onde há uma continuidade na definição religiosa dos mesmos em relação à religião praticada por seus pais, há, simultaneamente, uma opção voluntária no sentido de confirmação de uma religião herdada. (Camurça, 2001).

Se observados atentamente a partir de suas formas inovadoras de comportar o religioso sem a religião instituída; de defender o cultivo de um determinado tipo de espiritualidade e conjugá-lo a outros de natureza quase secular e, portanto, curiosamente holística² verifica-se que são os jovens que favorecerão o “caminho das pedras” na compreensão dos novos rumos da religião na contemporaneidade.

Essa complexidade do cenário aqui brevemente descrito nos conduz a síntese de algumas tendências gerais que podem ser lidas com impactos da imbricação entre religião e religiosidade. Sob o ponto de vista do indivíduo é possível observar o que já foi comentado por inúmeros pesquisadores: desinstitucionalização, experimentação, reconfiguração da pertença. Cada vez mais a religião enquanto lugar seguro de “parada” do indivíduo é colocada em cheque, o que não significa considerar que a tradição que a constitui não possua um lugar relevante até mesmo na composição das religiosidades que emergem a partir desse aparato. Essa reconfiguração da pertença pode ser lida em associação direta com a ordem do cotidiano onde os dilemas e alegrias da vida das pessoas são fatores propiciadores de novos vínculos e composições religiosas e seculares; eletivas e abertas.

Com efeito, se a lente de análise se vira para o lugar das instituições religiosas, sobretudo as de origem cristã, o que temos é a formulação de passos estratégicos fortemente marcados pela ideia de missão e pelo desenho de métodos de acesso aos indivíduos circulantes. A Igreja Católica, por exemplo, possui uma crônica preocupação com a missão e evangelização e percebe a juventude como um segmento importante de ser atraído. Desse modo, vem organizando jornadas juvenis em diversos países e

2 Penso especificamente nos jovens que cultuam a natureza e desenvolvem rituais de espiritualidade a partir do abraço a árvores ou prática correlatas, podendo ou não pertencer ao Taoísmo, uma vez que esta prática é denominada Chi Kung da árvore e consiste na meditação e cultivo de serenidade.

para o ano de 2013 está prevista a Jornada Mundial da Juventude na cidade do Rio de Janeiro. Há mais de dez anos o estado corresponde ao que possui a menor proporção de católicos em todo o país (45,8%). Enquanto no Brasil há 10,1% de jovens sem religião na faixa etária de 15 a 29 anos, no estado do Rio os números para esse segmento chegam a 19,8%. Por sua vez, os jovens católicos no Rio (63,4%) acompanham de perto a taxa da população católica (64,6%). No entanto, as pesquisas qualitativas e quantitativas (Fernandes, 2011) têm demonstrado a intensidade e naturalidade dos novos conteúdos de formulação sincrética que irão tornar ainda mais desafiador o estudo da religião e de seus componentes na sociedade moderna. Tenho sugerido que a dinâmica urbana e os processos de mobilidade humana podem ajudar a compreender essas mudanças que irão conjugar as alterações de ordem subjetiva com outras de natureza pragmática onde nem os conteúdos dos sistemas religiosos estão em cheque e nem a ação individual parte de uma reflexividade necessária sobre a componente religiosa. Religião e religiosidades no Brasil e em muitas sociedades latino-americanas contemporâneas são, portanto, narrativas complementares que extravasam o universo das lideranças e produtores do sagrado e adentram no cotidiano, desafiando as instituições, sem colocar necessariamente uma questão para quem as vive.

Referências bibliográficas

- BERGER, Peter, *The desecularization of the world: a global overview. The desecularization of the World: Resurgente Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- CAMURÇA, Marcelo, "Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado". In Marcelo CAMURÇA, *Ciências Sociais e Ciências da religião: polêmicas e interlocuções*, São Paulo: Paulinas, 2008.
- _____. "Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários de Juiz de Fora - MG". In *Debates do NER*, 2 (2), 2001, pp. 37-64. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2699/1340>> (acesso: 12/03/2012).
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris 1985.
- Fernandes, Sílvia R. A., *Novas Formas de Crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades*, São Paulo: CERIS, 2009.

- ____ (org.), *Mudança de Religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações*, Coleção Ceris, São Paulo: Palavra e Prece, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele, “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da religião?”. In *Religião e Sociedade*, 18 (1), 1997, pp. 31-47.
- NOVAES, Regina, “Juventude, religião e espaço público: exemplos ‘bons para pensar’ tempos e sinais”. In *Religião e Sociedade*, 32 (1), 2012, pp. 184-208.
- NOVAES, Regina e MELLO, Camelo Cecília, “Jovens do Rio: circuitos, crenças e acessos”. In *Comunicações do Iser*, 57, ano 21, 2002.
- ORO, Ari, *Avanço pentecostal e reação católica*, Petrópolis: Vozes, 1996.
- PIERUCCI, Antonio Flavio, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, São Paulo: USP, 2003.
- ____ “Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião”. In *Novos Estudos Cebrap* (49), 1997, pp. 99-117.
- SIMMEL, George, *Religião ensaios*, vol. 1/2, São Paulo: Olho D’água, 2009.
- WEBER, Max, “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982 [1946].
- WOODHEAD, Linda et. al., *Religions in the Modern World*, Nova York: Routledge, 2002.

Justicia, Derechos Humanos y migraciones

Coordinador: Guillermo Kerber¹

Moderador: José Moreira

Lugar: Salón 1H 101

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Introducción

El taller utilizó durante los tres días la metodología del Ver, Juzgar, Actuar, dedicando un día para cada uno de los momentos. Fue un esfuerzo colectivo de hacer teología.

El objetivo del taller fue hacer una introducción a la temática, mirando los cambios que se han producido en los últimos cuarenta años, subrayando algunos elementos de la reflexión bíblico-teológica y buscando pistas para la acción de la Iglesia. A continuación, ofrecemos un resumen de los tres días del taller seguido de un desarrollo un poco más amplio del mismo.

Síntesis

En el **Ver**, a partir de las experiencias de los participantes, se construyó un panorama de las migraciones en el mundo actual. Si bien las migraciones son una constante en la historia de la humanidad, en el proceso de globalización actual constituyen un fenómeno creciente, ya sea en el ámbito internacional (refugiados, migrantes) o nacional (desplazamiento interno) donde

¹ Uruguayo, vive en Ginebra, Suiza, desde 2001. Es graduado en Filosofía y Teología (ITUPUG, Montevideo, Uruguay) y doctor en Ciencias de la Religión (UMESP, San Bernardo do Campo, Brasil). En Ginebra, ha trabajado en el área de Asuntos Internacionales del Consejo Mundial de Iglesias, donde actualmente coordina el trabajo sobre Cuidado de la Creación y Justicia Climática. Es, además, presidente de la Red Internacional de Derechos Humanos y miembro del grupo Global Migration Policy Associates.

la movilidad forzada se vincula con el desarraigo. Luego de ver unas cifras globales y en particular en América Latina y el Caribe, compartimos cómo, en muchas ocasiones, en un marco percibido crecientemente como crítico (económico, social cultural), el migrante, el refugiado, el desplazado, sufren el rechazo de la sociedad en la que se encuentran. Hay un proceso de estigmatización, exclusión, en el cual varios derechos se ven violados, conculcados: el derecho al trabajo, a la salud, a la educación, derechos ciudadanos, en definitiva el derecho a la vida. La xenofobia, el racismo, la intolerancia, entre otros, revelan la violencia latente o expresa ante el migrante.

En el **Juzgar**, vimos como la justicia es un tema clave en la Biblia. Dios es un Dios de justicia y el migrante (el extranjero) ocupa, junto al huérfano y a la viuda, un lugar central en el amor de Dios en la Biblia hebrea. Dios defiende los derechos de los vulnerables, de los pobres, y por ende de los extranjeros/migrantes (Dt 10,18). Jesús, en su propuesta, pone en el centro a los pobres (“Bienaventurados los pobres”, Lc 6,20) y la acogida al extranjero es criterio de salvación en la parábola del juicio final (Mc 25,35).

Pero más aún, el encuentro con el extranjero le permite a Jesús discernir su estilo mesiánico y comprender el alcance universal del anuncio del Reino (encuentro con la mujer sirofenicia Mc 7,24-26).

También vimos, en el contexto del proceso del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, además de los diferentes instrumentos internacionales que protegen a los refugiados, migrantes y desplazados, entre ellos las Convenciones sobre los Refugiados y sobre los Derechos de los trabajadores migrantes y sus familias, el cambio operado por la consideración de los derechos de las víctimas, poniéndolas —en cuanto categoría jurídica— como centro y como protagonistas de sus reivindicaciones de derechos, aplicados en nuestro caso a los migrantes.

En el **Actuar**, reflexionamos sobre el rol que como iglesias y cristianos debemos jugar al seno de nuestras sociedades en relación a los migrantes. Un ministerio de acogida, de construcción de comunidad inclusiva, de incidencia ante los Estados para que sus derechos sean reconocidos.

Desarrollo

Ver

El taller comenzó con una presentación de los participantes y sus expectativas. Entre los participantes había varios migrantes, por ejemplo, un panameño viviendo en Colombia, un haitiano en Brasil, un brasileño en los

Estados Unidos. Por lo tanto, hacer teología consistió en buena medida en reflexionar críticamente, desde la fe, sobre las experiencias personales.

Luego de las presentaciones, el responsable del taller enmarcó el tema. Lo que sigue es un resumen de su presentación y del diálogo que siguió.

La movilidad humana es una característica de la humanidad desde sus orígenes. Muchas de las comunidades primitivas eran nómadas y recorrían kilómetros en busca de abrigo y alimento. A lo largo de los milenios, grupos humanos se desplazaron de un lugar a otro, en algunos casos atravesando océanos y creando nuevas civilizaciones y culturas.

La migración en el marco de la globalización

En los últimos cuarenta años, en el marco de lo que se ha llamado globalización, el desplazamiento ha adquirido nuevas características. Técnicamente se distingue al migrante internacional del refugiado o del desplazado interno. En el taller usaremos migración en el sentido amplio, abarcando estas tres categorías. Es importante subrayar que en muchas ocasiones la movilidad no es fruto de una decisión libre. Ya sea en el ámbito internacional (refugiados, migrantes) o nacional (desplazamiento interno) el desplazamiento forzado se vincula con el desarraigo.

La migración en un contexto de globalización no puede ser entendida sino como un proceso de evolución histórica. En efecto, en los últimos siglos, el establecimiento de colonias europeas en varias partes del mundo a partir del siglo XVI llevó a una primera gran ola de emigración de europeos hacia todas partes del mundo, que entre otras cosas generalizó los idiomas europeos en América, África, Oceanía y partes de Asia². Durante la industrialización europea (1800-1930), el excedente de población fue resuelto mediante la segunda gran ola de emigración de europeos, esta vez hacia América y Australia.

El proceso de globalización contemporánea, iniciado luego de la Segunda Guerra Mundial y consolidado tras el colapso de la Unión Soviética, estableció un sistema mundial de libre circulación de capitales, bienes y personas. De esta forma, la globalización impulsó tres grandes procesos migratorios:

- de ejecutivos y empresarios desde y hacia todas partes del mundo;
- “fuga de cerebros”, artistas y deportistas de los países más pobres hacia los más desarrollados;

2 Para los párrafos que siguen ver “Migración” en Wikipedia.

- de trabajadores no calificados de los países pobres para emplearse en los puestos de trabajo considerados indeseables por las poblaciones nativas de los países ricos (empleo doméstico, recolección de basura, construcción, servicios de gastronomía, etc.).

Simultáneamente, los flujos globales del capital y su efecto inmediato de creación-destrucción de empleo, según sea que entre o salga de ciertos países, promueven también naturalmente un flujo del trabajo siguiendo al capital. Este flujo del trabajo, expresado en forma de migraciones internacionales, se ve incrementado por las desigualdades sociales extremas generadas durante el proceso de globalización.

Ello ha llevado a los países ricos a imponer crecientes restricciones a la inmigración de trabajadores no calificados (aunque continúan promoviendo la libre circulación de empresarios y científicos, así como la de capitales).

De todos modos, ninguna de las sociedades ricas puede prescindir de los inmigrantes, porque amplios segmentos de los mercados de trabajo sólo pueden emplear inmigrantes, ya que ni aun los más descalificados trabajadores nativos están dispuestos a desempeñar ciertos empleos.

En las condiciones de la globalización, estas restricciones presionan aún más sobre la pobreza de las sociedades pobres, aumentando también la desigualdad en los países de origen. Además promueven, por un lado, la trata de personas y, por el otro, la explotación de los trabajadores inmigrantes, reduciendo los salarios de los empleos rechazados por los trabajadores nativos. De este modo, la globalización ha creado un círculo vicioso de circulación del capital, pobreza y emigración forzada, que las restricciones inmigratorias de los países ricos parecen incentivar aún más.

Un caso particular del desplazamiento forzado hoy es el debido al cambio climático. Los “refugiados climáticos” o “desplazados ambientales” comienzan a ser reconocidos en países como Tuvalu, Kiribati, las Maldivas o Bangladesh. Debido a fenómenos vinculados al cambio climático: aumento del nivel del mar, aumento en la frecuencia e intensidad de huracanes, ciclones, inundaciones, sequías, miles de personas deben abandonar los lugares en los que viven y desplazarse hacia otras zonas más protegidas.

Algunas cifras globales

La Oficina de Población de las Naciones Unidas ha calculado el número de los migrantes internacionales para el conjunto del planeta (entendiendo por tales las personas que viven en un país diferente del suyo) en 200 millones de personas (datos de 2008). Si a ellos sumamos los desplazados internos y los refugiados, el número es cercano a 250 millones de personas.

Para entender la magnitud de la cifra recordemos que, según datos de 2010, las cifras de los países con mayor población son las siguientes³:

Rango	País	Población (en millones)
1	China	1,330
2	India	1173
3	Estados Unidos	310
	Población desplazada mundial (estimación)	250
4	Indonesia	243
5	Brasil	201
11	México	112

Es decir que un número mayor que los habitantes de Indonesia o Brasil se encuentran en situación de desplazamiento.

A la vez, la población migrante no se distribuye uniformemente en todos los países o continentes. En efecto, los diez países con mayor número de migrantes internacionales (sin tener en cuenta refugiados o desplazados internos) (datos de 2010) concentran el 52% de la población migrante internacional⁴:

Rango	País	Número de migrantes internacionales (en millones)
1	Estados Unidos	43
2	Federación Rusa	12
3	Alemania	11
4	Arabia Saudita	7
5	Canadá	7
6	Francia	7
7	Reino Unido	6
8	España	6
9	India	5
10	Ucrania	5

3 Cf. <<http://sasweb.ssd.census.gov/cgi-bin/broker>>.

4 *United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, Trends in International Migrant Stock: The 2008 Revision, UN database*, Nueva York: United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, 2009. Disponible en <<http://esa.un.org/migration/index.asp?panel=1>>.

Migrantes, desplazados internos y refugiados

Pero como hemos expresado anteriormente al fenómeno de la migración internacional deben sumarse otros dos también vinculados a la movilidad forzada: el de los desplazados internos y el de los refugiados.

Un desplazado interno (DI) es alguien forzado a abandonar su casa o lugar de residencia en particular como resultado de, o para evitar los efectos de un conflicto armado, situaciones de violencia generalizada, violaciones de los derechos humanos, desastres naturales o causados por el hombre y que no ha cruzado fronteras estatales internacionales⁵. Si bien es importante mantener dos elementos fundamentales de la definición anterior, la coerción y el movimiento interno, es necesario ser flexible en la descripción de un fenómeno que sólo en las últimas décadas ha sido sistematizado.

El Centro para el Monitoreo de los Desplazados Internos (IDMC) calculó que a fines de 2011 había unos 26 millones de DI en un total de 52 países en el mundo⁶.

En América Latina y el Caribe, Colombia, Haití, Guatemala y México son los países con el mayor número de DI. Colombia cuenta con entre 4 y 5 millones de DI debido a la guerra entre el gobierno, las FARC, las AUC y otros grupos armados. En Haití, alrededor de un 1.500.000 de personas fueron desplazadas luego del terremoto de 2010. A junio de 2012, unas 400.000 permanecían desplazadas en 575 campamentos de DI. En Guatemala, el número actual es indeterminado pero se estima cercano a 200.000 personas. En México un número cercano a 160.000 DI existe debido al conflicto en Chiapas y a la violencia debida al narcotráfico⁷.

Es importante señalar que, de acuerdo a las estadísticas del IDMC ya citadas, entre el 70 y 80% de los DI son mujeres y niños.

Refugiados, por su parte, son aquellas personas que se encuentran fuera de su país de origen o residencia habitual porque han sufrido persecución por causa de la raza, religión, nacionalidad, opinión política o por ser miembro de un grupo social perseguido. A estas personas también se las llama solicitante de asilo.

Actualmente, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados estima en unos quince millones el número de refugiados en

5 Esta definición está tomada de los *Principios Rectores* de los desplazamientos internos de la ONU. Disponible en <<http://www.idpguidingprinciples.org>>.

6 Cf. <<http://www.internal-displacement.org>>.

7 Cf. IDMC, ver <<http://www.internal-displacement.org/8025708F004CE90B/%28httpPages%29/22FB1D4E2B196DAA802570BB005E787C?OpenDocument&count=1000>>.

el mundo. Si bien en los 1970 y 1980 había un número significativo de refugiados en América Latina, debido a las dictaduras en buena parte de la región, en los últimos años el número de refugiados con estatuto de tales ha disminuido significativamente.

La migración en América Latina⁸

La región ha experimentado momentos muy diferentes en el siglo XX. Hasta alrededor de 1950, los países de todo el continente americano fueron destino para la migración proveniente especialmente de Europa. Desde los años 60, se inicia una emigración permanente y cada vez de mayor intensidad de los países de América Latina y el Caribe hacia países desarrollados, principalmente Estados Unidos, Canadá y España. A la vez se ha dado una migración intrarregional entre países vecinos, presente a través del tiempo y de magnitud moderada, pero en progresivo ascenso, donde Argentina, Costa Rica, Venezuela y recientemente Chile han sido los principales receptores de migrantes.

Estados Unidos, como hemos visto, es el principal país destino de migrantes a nivel mundial, con un 12% de su población total proveniente del extranjero y con un flujo de ingreso de inmigrantes superior al millón anual (de acuerdo a las residencias permanentes otorgadas). Se estima que veinte millones y medio de su población nacida en el extranjero proviene de América Latina y el Caribe, siendo más de la mitad de ellos nacidos en México.

Canadá por su parte tiene un flujo de ingreso de inmigrantes de aproximadamente un cuarto de millón al año (residencias permanentes otorgadas) y es uno de los países de la OCDE con mayor población extranjera en términos relativos (casi un 20% de su población total para el año 2006). Con una población de casi 700 mil personas provenientes de América Latina y el Caribe (11% del total de la población de inmigrantes), Canadá ocupa la tercera posición en cuanto a los destinos de la emigración de latinoamericanos y caribeños hacia países desarrollados después de los Estados Unidos y España.

Para el caso América Latina y el Caribe, la emigración ha sido desde los años sesenta —y continúa siendo en la actualidad— la principal característica migratoria, a pesar de una disminución de los flujos migratorios hacia el exterior verificado a partir de la crisis económica del año 2008. La

8 Para esta sección seguimos el informe de la OEA, *Migración internacional en las Américas: primer informe del Sistema Continuo de Reportes de Migración Internacional en las Américas (SICREMI) 2011*. Disponible en <http://www.migracionoea.org/sicremi/documentos/SICREMI_2011.pdf>.

tendencia a emigrar persiste y además no se han registrado movimientos significativos de retorno a los países de origen, a pesar de la complicada situación económica que persiste en Estados Unidos y en España —los principales países receptores de los flujos migratorios de América Latina y el Caribe— y de los diversos incentivos y programas emprendidos por los gobiernos para fomentar el retorno de los nacionales en el exterior.

Es esencialmente en México y los demás países de América Central y el Caribe donde la emigración ha sido especialmente alta en las décadas recientes; la proximidad a Estados Unidos explica en gran parte este fenómeno. De forma similar, el hecho de que los países pequeños y los países insulares tiendan a tener tasas de expatriación elevadas, es en parte consecuencia de oportunidades educativas y laborales generalmente más limitadas. Las tasas de migración neta para estas regiones alcanzan niveles muy altos en una perspectiva comparativa, ya que corresponde a la pérdida de aproximadamente 8 a 12% de la población de un país durante un periodo de 20 años.

Muchos países de América Latina y el Caribe han perdido además una porción importante de su población juvenil, con altos porcentajes de migración neta en esos tramos de edad.

Más allá de los datos: la experiencia de los participantes del taller

Como expresamos anteriormente, entre los participantes del taller había varios migrantes. Unos viviendo en otros países de América Latina, otros en Estados Unidos o Europa. Para completar el análisis cuantitativo con una perspectiva cualitativa nos preguntamos: ¿Cuál es la situación de migrantes, extranjeros, en su país? ¿Cuál es la actitud de la sociedad frente a ellos?

Por regla general, vimos que no se habla mucho de los migrantes en los países de América Latina, pero que estos, en cuanto que extranjeros, en un marco percibido crecientemente como crítico (económico, social, cultural), sufren el rechazo de la sociedad en la que se encuentran. Hay un proceso de estigmatización y exclusión, en el cual varios derechos se ven violados, conculcados. Por ejemplo el derecho al trabajo, a la salud, a la educación, los derechos ciudadanos, en definitiva el derecho a la vida. La xenofobia, el racismo, la intolerancia, entre otros, revelan la violencia latente o expresa ante el migrante como extranjero.

Juzgar

Elementos de teología bíblica

Comenzamos el segundo día del taller con una aproximación bíblica. El responsable del taller ofreció algunos textos que muestran cómo la justicia es un tema clave en la Biblia.

El Dios de la Biblia, el Dios de Jesús, es un Dios de justicia, y el migrante (el extranjero) ocupa, junto al huérfano y la viuda, un lugar central en el amor de Dios en la Biblia hebrea.

Varios textos de la Torah (el Pentateuco) muestran a un Dios que hace justicia al pobre, a la viuda, al huérfano, al extranjero, es decir al oprimido, al excluido, a la víctima. La Biblia nos habla de los grupos vulnerables de la época y del especial amor que Dios tiene por ellos: las viudas, los huérfanos, los extranjeros, agrupados en la categoría de los pobres.

Varios términos se refieren a los pobres en el lenguaje veterotestamentario. Junto a “ras”, el indigente, también está “dal”, el flaco o raquítico, “ebyon”, el mendigo o insaciado y “aní” (o “anav”, plural “anavim”) el hombre abajado y afligido. Los pobres, además, muchas veces son víctimas de la injusticia de los poderosos, son los oprimidos, “aniyyim”⁹. En varios textos de la Biblia hebrea la viuda, el huérfano y el extranjero son una tríada que ejemplifica, en varios lugares, el amor y cuidado de Dios por los pobres.

En relación al extranjero también existen diversos términos que son utilizados. “Zar” y “nokri”, traducidos normalmente por extranjero o forastero, se refieren a personas que no son parte de Israel. “Ger” por su parte, es también traducido como extranjero o peregrino, pero se refiere a alguien que viene de fuera de la comunidad pero que se establece en la misma. Los diferentes términos no se encuentran fuera del amor de Dios. Como expresa el Salmo 146, “El Señor ama a los justos, el Señor protege a los extranjeros, sostiene al huérfano y a la viuda, pero trastorna el camino de los impíos” (8b-9). Este amor es un amor de protección, de cuidado, es un amor que hace justicia: “Él (Dios) hace justicia al huérfano y a la viuda, y muestra su amor al extranjero dándole pan y vestido. Vosotros también debéis amar al extranjero, ya que una vez vivieron como extranjeros en Egipto” (Deuteronomio 10,18-19).

9 Cf. e. g., Leon ROY, voz “Pobres”. En Xavier LEON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona: Herder, 1978. Profundizamos este tema en Guillermo KERBER, *Jesús, el Mesías de los pobres*, Montevideo: Centro Cultural La Teja, 1985, pp. 21-28.

La búsqueda de la justicia en la Biblia está íntimamente relacionada con los derechos de los oprimidos y los vulnerables, lo que podríamos llamar en términos jurídicos internacionales “derechos de las víctimas”. Ya que el amor de Dios por los más vulnerables se expresa en algunos pasajes de la Biblia también en términos jurídicos, lo que inspira el trabajo de incidencia política: Dios mismo comparecerá ante los tribunales para defender los derechos de los pobres: “Me acercaré a vosotros para el juicio, y seré un testigo veloz contra los hechiceros, contra los adúlteros, contra los que juran en falso y contra los que oprimen al jornalero en su salario, a la viuda y al huérfano, contra los que niegan el derecho del extranjero y los que no me temen, dice el Señor de los ejércitos” (Malaquías 3,5). Y, en consecuencia, tal debe ser la actitud del justo, como expresa Isaías “aprended a hacer el bien, buscad la justicia, reprended al opresor, defended al huérfano, abogad por la viuda” (Is 1, 17).

Pero más aún, un libro entero de la Biblia, el libro de Rut, muestra la historia de esta extranjera migrante, Rut la moabita, que luego de morir su esposo, va junto a su suegra a Judea, donde será protegida por Booz, se casará con él y será una antepasada del rey David. La historia de Rut, que subraya un rol central de un extranjero en la historia de la salvación será un preanuncio del mensaje universal de Jesús en el Nuevo Testamento.

Jesús, a través de sus palabras y sus obras, su vida, muerte y resurrección, realiza la justicia para los pobres. El ministerio de Jesús es el cumplimiento de las profecías mesiánicas veterotestamentarias que anuncian la venida del Dios de Justicia: “¿Dónde está el Dios de la justicia? He aquí, yo envío a mi mensajero, y él preparará el camino delante de mí” (Malaquías 2,17 - 3,1).

En los Evangelios, las acciones de Jesús, en especial sus encuentros con los vulnerables y excluidos de su tiempo (mujeres, niños, publicanos, pecadores, enfermos, extranjeros) son expresión de la presencia del Dios de amor y justicia que realiza la liberación, como lo expresa Jesús cuando lee el pasaje del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el evangelio a los pobres. Me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos, y la recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos; para proclamar el año de favorable del Señor”(Lc 4,18-21).

En las Bienaventuranzas, obertura del discurso programático del Jesús, los pobres y la justicia volverán a tener un lugar central: “Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios” (Lucas 6,20, véase Mateo 5,3ss). Más adelante, en la versión de Mateo, “Bien-

aventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados" (Mateo 5,6).

Cerrando el ministerio público de Jesús, antes de los relatos de la Última Cena y la Pasión, la parábola del Juicio Final será un fuerte llamado a la solidaridad y la justicia para con los pobres (Mt 25,31-46). Uno de los criterios de salvación se relaciona con el extranjero: "fui extranjero y me recibieron" (Mt 25,35).

Pero los extranjeros no sólo serán destinatarios del mensaje universal de salvación, la buena nueva del Reino que proclama Jesús, también son sus mensajeros (la mujer sirofenicia Marcos 7,24-26) que con su respuesta desenvuelta permite a Jesús discernir su estilo mesiánico y comprender el alcance universal del anuncio del Reino

Elementos del Magisterio

En cuanto al Magisterio de la Iglesia Católica, ya en 1952 en su Constitución *Exsul Familia*, el papa Pío XII recordaba que "la Sagrada Familia de Nazaret migrante, huyendo a Egipto, es el arquetipo de toda familia refugiada. Jesús, María y José, viviendo en el exilio en Egipto para escapar la furia del rey que los persigue, son para todos los tiempos y lugares, los modelos y protectores de todo migrante, extranjero y refugiado de cualquier tipo, que, empujado por el miedo a la persecución o por necesidad, es obligado a abandonar su tierra natal, a sus familiares y amigos y buscar una tierra extraña". A la vez, el *Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes* en su Instrucción sobre "La caridad de Cristo hacia los migrantes" (2004) afirma: "la Iglesia anima a la ratificación de los instrumentos legales internacionales que garantizan los derechos de los emigrantes, de los refugiados y de sus familias, proporcionando también, a través de sus diversas instituciones y asociaciones competentes, esa labor de intermediario (*advocacy*), que cada vez se hace más necesaria (centros de atención para los inmigrantes, casas abiertas para ellos, oficinas de servicios humanitarios, de documentación y "asesoramiento", etc.). En efecto, los emigrantes son a menudo víctimas del reclutamiento ilegal y de contratos precarios, en condiciones miserables de trabajo y de vida, y sufriendo abusos físicos, verbales e incluso sexuales, ocupados durante largas horas de trabajo y, con frecuencia, sin acceso a los beneficios de la atención médica y a las formas normales de seguridad social.

Esa situación de inseguridad de tantos extranjeros, que tendría que despertar la solidaridad de todos, es, en cambio, causa de temores y miedos en muchas personas que sienten a los inmigrantes como un peso, los

miran con recelo y los consideran incluso un peligro y una amenaza. Lo que provoca con frecuencia manifestaciones de intolerancia, xenofobia y racismo”¹⁰

Elementos del Derecho Internacional

El Derecho Internacional ofrece, además de un marco jurídico para los estados, un marco ético en relación a los migrantes, refugiados y desplazados internos. Más arriba mencionamos por ejemplo los Principios rectores para el desplazamiento forzado. La Convención de Naciones Unidas sobre los Refugiados (1951) y el Protocolo relativo al estatuto del refugiado (1970) ofrecen claros elementos con respecto a los mismos. La Convención sobre los Derechos de los trabajadores migrantes y sus familias (1990) defiende a estos y ha sido ratificado, por el momento, por cuarenta y cinco países. En la región la han ratificado Argentina, Belice, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, Guyana, Honduras, México, Nicaragua, Perú, El Salvador, y Uruguay. Paraguay la ha firmado pero aún no la ha ratificado. Por el contrario ningún país de Europa, Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, la ha ratificado.

También vimos en el contexto del proceso del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, el cambio operado por la consideración de los derechos de las víctimas, poniendo a las víctimas —en cuanto categoría jurídica— como centro y como protagonistas de sus reivindicaciones de derechos, aplicados a los migrantes. Los derechos de las víctimas, el derecho a saber, a la justicia, a la reparación, ofrecen pistas para avanzar en el reconocimiento de la dignidad de los extranjeros y de sus derechos en nuestros países.

En el contexto de la globalización, el concepto teológico de ecojusticia se ha ido desarrollando en los últimos años para explicitar las componentes ecológicas y económicas de la justicia que están interrelacionadas. La crisis económica y la crisis ecológica están íntimamente vinculadas y afectan de manera especial a los más pobres que son los que menos han contribuido a las mismas. Por eso constituyen un tema ético, y la ecojusticia es un esfuerzo por responder holísticamente a los desafíos que enfrentamos¹¹.

10 *Instrucción*, párrafo 6, cf. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_sp.html>.

11 Ver e.g., Guillermo KERBER, “¿Qué es la ecojusticia?”. En LWF Together, *Ecología y Justicia*, Ginebra: FLM, 2012, pp. 6-9.

Pistas para el actuar: De migrantes a peregrinos

El día final del taller fue dedicado al actuar. Se compartieron diversas iniciativas de iglesias particulares en relación al acompañamiento e integración de los extranjeros a partir de experiencias personales.

En cuanto a América Latina, en general, se recordaron algunos elementos pastorales emanados de la Conferencia de Aparecida. La Iglesia ve la movilidad humana como un “signo de los tiempos” que requiere un discernimiento en el proceso de incluir a los refugiados y migrantes como parte del “Pueblo de Dios”, un Pueblo de Dios caracterizado como peregrino por el Concilio Vaticano II.

En el documento de Aparecida los términos migrante, inmigrante, migraciones aparecen 32 veces. En el análisis de la realidad, los obispos reconocen que los migrantes han contribuido a la cultura urbana y suburbana (58-59) y que la movilidad humana constituye uno de los fenómenos más importantes en nuestros países. “Las causas son diversas y están relacionadas con la situación económica, la violencia en sus diversas formas, la pobreza que afecta a las personas, y la falta de oportunidades para la investigación y el desarrollo profesional. Las consecuencias son en muchos casos de enorme gravedad en lo personal, familiar y cultural. La pérdida del capital humano de millones de personas, profesionales calificados, investigadores y amplios sectores campesinos, nos va empobreciendo cada vez más. La explotación laboral llega, en algunos casos, a generar condiciones de verdadera esclavitud. Se da también un vergonzoso tráfico de personas, que incluye la prostitución, aun de menores. Especial mención merece la situación de los refugiados, que cuestiona la capacidad de acogida de la sociedad y de las iglesias. Por otra parte, sin embargo, la remesa de divisas de los emigrados a sus países de origen se ha vuelto una importante y, a veces, insustituible fuente de recursos para diversos países de la región, ayudando al bienestar y a la movilidad social ascendente de quienes logran participar exitosamente en este proceso”. (79)

Los migrantes constituyen también uno de los rostros sufrientes de la realidad latinoamericana y caribeña. “Hay millones de personas concretas que, por distintos motivos, están en constante movilidad. En América Latina y El Caribe, constituyen un hecho nuevo y dramático los emigrantes, desplazados y refugiados sobre todo por causas económicas, políticas y de violencia” (411). Es en este contexto que la Iglesia debe desarrollar una mentalidad y una espiritualidad al servicio pastoral de las personas en movilidad. Esta debe ser una pastoral específica y profética. (412). Para ello, se hace necesario reforzar el diálogo y la cooperación entre las iglesias de

salida y de acogida, en orden a dar una atención humanitaria y pastoral a los que se han movilizado, apoyándolos en su religiosidad y valorando sus expresiones culturales en todo aquello que se refiera al Evangelio. (413) Citando a Benedicto XVI, Aparecida recuerda que “la realidad de las migraciones no se ha de ver nunca sólo como un problema, sino también y sobre todo, como un gran recurso para el camino de la humanidad”¹²

Una de las tareas de la Iglesia a favor de los migrantes, continúa el documento, es indudablemente la denuncia profética de los atropellos que sufren frecuentemente, como también el esfuerzo por incidir, junto a los organismos de la sociedad civil, en los gobiernos de los países, para lograr una política migratoria que tenga en cuenta los derechos de las personas en movilidad, incluyendo a los desplazados internos por causa de la violencia. (414)

Se requiere la acción pastoral para acompañar a las víctimas y brindarles acogida y capacitarlos. Asimismo, se deberá ahondar el esfuerzo pastoral y teológico para promover una ciudadanía universal en la que no haya distinción entre las personas.

La defensa de los derechos de los migrantes es parte del ministerio de la Iglesia en relación a los Derechos Humanos. Estos son mencionados 11 veces en el documento de Aparecida. El respeto a los Derechos Humanos, junto a la solidaridad y la justicia son componentes claves de la globalización diferente que la Iglesia quiere promover (64).

El grupo finalmente sintetizó las pistas para un actuar en la necesidad de profundizar la construcción de una ciudadanía consciente, crítica y responsable. La Iglesia, por el rol que juega en la sociedad, debe testimoniar el Evangelio, también a través de un ministerio de acompañamiento y acogida de los migrantes, de construcción de una comunidad inclusiva. No escapa al rol de la Iglesia, de obispos, presbíteros, laicos y religiosos, desarrollar una estrategia de incidencia ante los Estados para que los derechos de los migrantes, refugiados y desplazados sean reconocidos, protegidos y promovidos.

Desde esa dimensión de la misión de la Iglesia, se construye a la misma como Pueblo de Dios peregrino, en el que todos y todas tienen un lugar.

12 BENEDICTO XVI, Alocución *Ángelus*, 14 de enero de 2007.

Espiritualidade e novas espiritualidades

Panelista: Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

Moderador: Hermann Rodríguez

Lugar: Auditorio central

Data: 8 de outubro

“O cristão do futuro ou será um místico —ou seja, alguém que experimentou alguma coisa— ou não será um cristão” (Karl Rahner)

É bem conhecida a afirmação de Karl Rahner, de quem trazemos a citação em epígrafe de que “o cristão do futuro, ou será um místico, ou seja, alguém que experimentou alguma coisa, ou não será coisa alguma, nem mesmo cristão”.²

Nossa reflexão aqui pretende trazer alguns elementos que reconfiguraram a espiritualidade cristã hoje, assim como sua luta para encontrar o lugar que seria seu em meio à secularidade e à pluralidade que mudam o perfil da sociedade e nas Igrejas.

1 Possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente é professora associada do Departamento de Teologia. Da PUC-Rio. Esteve por dez anos na direção do Centro Loyola de Fé e Cultura, foi avaliadora de programas de pós-graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), foi por seis anos decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: Deus, alteridade, gênero, violência e mística. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa e mística francesa Simone Weil.

2 K. RAHNER, “Elementos para uma espiritualidade na Igreja do futuro”, in *Escritos de Teologia* 14, p. 375.

Ao mesmo tempo tentaremos trazer aqui a questão das novas espiritualidades que se apresentam no mundo de hoje, vendo que desafios elas trazem ao cristianismo histórico.

Finalmente procuraremos concluir apresentando alguns desafios para a espiritualidade cristã hoje, trabalhando em conjunto as categorias de mística e testemunho.

A crise do cristianismo histórico

Ao falar aqui de espiritualidade, obviamente nos referimos primeiramente à espiritualidade cristã. É evidente para nós igualmente que a situação do cristianismo histórico se encontra hoje muito mudada em relação a outras épocas. Tudo que significa atualmente a perda de hegemonia do religioso, a alteração do campo religioso, a religião transformada em objeto de consumo em uma sociedade de massas, sem dúvida traz um impacto forte e inegável sobre a proposta cristã histórica, que ainda constitui a opção religiosa majoritária no mundo. E conseqüentemente sobre a maneira pela qual se vive a espiritualidade cristã.

Diante da perda de fiéis, dos acontecimentos novos e algo perturbadores que se seguiram ao Concílio Vaticano II, da mudança de configuração do mapa eclesial das diversas igrejas históricas, das mudanças trazidas pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso, é importante não deixar de lado dentro deste panorama a reação das igrejas históricas aos fenômenos que as afetam no mundo de hoje. Uma dessas reações diz respeito ao advento dos movimentos cristãos carismáticos que ganham muitíssimos adeptos não apenas no catolicismo, mas também no protestantismo, captando membros das igrejas históricas para esse novo tipo de aglutinação eclesial de corte pentecostal.

Espiritualidade baseada no reavivamento da consciência da presença do Espírito Santo, que até então ocupava um lugar discreto na teologia cristã histórica e discretíssimo na Igreja Católica³, os movimentos carismáticos dão rédea solta à afetividade e à expressão pública dos sentimentos. Suas assembleias valorizam o louvor comunitário realizado ruidosamente

3 Cf. E. ROYO MARIN, *El gran desconocido*, Madrid: BAC, 1950; H. U. VON BALTHASAR, "L'Esprit Saint: l'Inconnu au-delà du Verbe", in *Lumière et Vie* 13, 1964, pp. 115-126; R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint, cet inconnu: Découvrir son expérience et sa personne*, Paris: Fayard, 1997; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona: Herder, 1983. V. tb. nosso artigo "O amor escondido: notas sobre a kenosis do Espírito no Ocidente", in *Concilium* (Brasil), v. 342, 2011, pp. 54-65.

até o ponto de tornar-se uma catarse coletiva. E abundam entre as comunidades carismáticas fenômenos como a glossolalia, ou falar em línguas.

No entanto, trata-se de uma corrente espiritual que —com tudo que trouxe de positivo, como reavivar a oração que se encontrava sob o impacto de uma militância seca e às vezes árida e ativista— traz também consigo um risco de alienação e ausência de impacto da fé e da espiritualidade na transformação da realidade. A experiência parece privilegiar apenas o Espírito Santo —terceira pessoa da Santíssima Trindade— e desconectar-se da encarnação do Filho e do Pai. E nessa busca do Espírito o que é buscado é apenas —muitas vezes— uma harmonia coletiva com ausência de um objeto real e concreto.

Tal harmonia coletiva instaura uma liberdade feliz no precário e no cotidiano, que são os lugares da comunhão carismática dos membros. Trata-se de uma espiritualidade que tem o mérito de conseguir atingir o ser humano comum e corrente, que não tem a pretensão nem o desejo de transformar a realidade ou lutar contra a injustiça, nem estudar e formar-se mais profundamente nos mistérios de sua fé. Assim, descobre no louvor, na oração e na experiência afetiva do Espírito um sentido para sua vida.

A dimensão de espetáculo que tomam as celebrações tem sido bastante criticada por muitos⁴. Isso separa a oração carismática do murmúrio da oração mais comum, da devoção paroquial de movimentos mais antigos que têm uns poucos idosos remanescentes que permanecem fiéis. Com a perda da hegemonia da religião —e a religião cristã historicamente— e a conseqüente perda do poder que esta tinha de agir sobre o corpo social e sobre a história, tanto a oração carismática como a oração comum e cotidiana adquirem uma submissão e uma docilidade à realidade tal como esta se apresenta, sem a preocupação de transformá-la.

Trata-se de uma manifestação que atesta de certa forma uma banalização do cristianismo, subseqüente à desapareição de uma linguagem mais

4 Cf algumas obras como L. S. CAMPOS, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Umesp, 1997; M. das D. CAMPOS MACHADO, *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*, Campinas: ANPOCS, 1996; A. PIERATT, *O Evangelho da prosperidade*, São Paulo: Vida Nova, 1993; Paulo D. SIEPIERSKI, "Pós-pentecostalismo e política no Brasil", in *Estudos Teológicos*, Rio Grande do Sul: IECLB, (37)1, 1997, pp. 47-61; Frank F. BATTLEMAN, *Azusa Street*, New Kensington: Whitetaker House, 1982; V. SYNAN, *The holiness-Pentecostal tradition: Charismatic movements in the twentieth century*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1971. Do mesmo autor *The century of the Holy Spirit, 100 years of Pentecostal and Charismatic renewal*, Nashville: Thomas Nelson Inc, 2001. Com foco mais sobre o pentecostalismo brasileiro, v. R. MARIANO, *Neo-pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1999; F. TEIXEIRA e R. MENEZES (org.), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, Petrópolis: Vozes, 2006.

elaborada sobre a fé e a impossibilidade de uma elaboração ética que decorra da inspiração crente, procurando apenas o lugar menor —agradável, harmônico e poético— de um estar bem juntos, vibrar e servir-se mutuamente. Como diz Michel de Certeau, trata-se de uma graça disponível a todo mundo, o que faz o cristianismo correr o risco de perder sua identidade em um anonimato confundido com a multidão.⁵

A emergência de um carisma até certo ponto “delirante” e majoritário configura boa parte do hoje do cristianismo histórico, defrontado com a ausência de outra modalidade de vivência que lhe possa fazer frente. Reinando quase absoluta em meio a uma população religiosa de corte cristão histórico que perde adeptos aceleradamente, essa oferta carismática traz consigo certa banalização da proposta cristã que perde o seu vínculo com a ética, a reflexão mais profunda e a práxis transformadora.

Aos elementos aqui citados, importa acrescentar uma reflexão sobre as causas deste fenômeno. E estas podem ser várias. Por um lado há certa destradicionalização, quebra ou fratura da transmissão da memória cristã. Isso faz com que as instituições não sejam já de identificação, de orientação quanto à concepção do mundo e às atitudes vitais a seguir a fim de que possam ser instituições de referência e relação interpessoal. São, ao invés, instituições frágeis, lábeis e de freqüente mutação.⁶ Por outro lado, a solidão do indivíduo nesta situação gera um neognosticismo, uma sacralidade secular ou de religiosidade liminar ou fronteira e que põe em marcha uma nova ascese onde se misturam dietas, exercícios físicos, massagens, terapias as mais diversas enfim.⁷

O Catolicismo tradicional pretendia visibilizar Deus através de coisas —como os objetos litúrgicos, imagens, etc.— de tempos cronológicos, fixos a cada ano. A participação do fiel era programada rigidamente, em termos de gestos, rubricas, posturas. As formulações doutrinárias eram rígidas

5 Cf. Michel DE CERTEAU, “Catholicisme em crise”, in *Encyclopaedia Universalis*, version numérique, 2009. Transcrevemos a citação em francês por ser mais vigorosa e porque em português duvidamos se fazemos justiça a crítica do autor: “Attestant à sa manière la disparition d’un langage de la foi et l’impossibilité d’une élaboration éthique, sans propre et sans ‘bonne place’, elle procure toutes les semaines le lieu poétique d’un bien-être ensemble et le recommencement intérieur d’un service mutuel – grâce proportionnée à Monsieur-tout-le-monde. Peut-être qu’à récuser cette forme pauvre du christianisme on dénie ce qu’il est devenu. Il serait téméraire, dans un panorama aussi général, de dire comment Dieu se présente à travers tant d’expériences lentement ou brutalement déportées vers la modestie. Mais on peut se demander si, dans les combats et les prières du présent, il ne se met pas à ressembler étrangement à ce Monsieur-tout-le-monde”.

6 Cf. J. M. MARDONES, *La transformación de la religión*, Madrid: PPC, 2005, p. 62.

7 Cf. *ibidem*, p. 67.

e nenhuma vírgula de sua letra poderia ser tocada ou mudada. A salvação era algo a conquistar porque a perdição e a condenação eterna eram um perigo real e um fantasma realmente assustador. Essa salvação estava fortemente vinculada a atos e gestos pontuais: ir à missa aos domingos, ser casado pela Igreja, não evitar filhos por métodos artificiais, etc. A imagem de Deus era conectada com uma providência intervencionista, que resolvia problemas e ao qual se faziam promessas. O papel dos mediadores —Maria e os santos— era muito forte, sustentando um imaginário afetivo de enorme importância para o sustento da crença.

Com o Concílio, o catolicismo se viu forte e quase violentamente reconfigurado. Houve uma mudança de paradigma e uma resimbolização. Passou-se de um sagrado objetivado a um sagrado encarnado; de um sagrado totalizante e expresso em fórmulas à encarnação de Deus que fazia do humano morada do sagrado. De uma hipertrofia mariológica se passou a uma ênfase cristológica e do medo ao inferno a uma confiança na salvação realizada na história. A liturgia se vernaculizou, a Escritura voltou às mãos dos fiéis recebendo inclusive leituras e interpretações populares. A comunicação de Deus com o ser humano que passava necessariamente pelo padre e os sacramentos, começou a fazer-se pela Palavra de Deus mediada pela interpretação em maior liberdade hermenêutica. Houve uma ênfase na presença de Deus em tudo e em todos —não só na Igreja, no templo, no clero, no episcopado e no Papa— mas em toda a realidade terrestre e profana, chamando a uma mística de olhos abertos e ouvidos atentos.⁸

O processo foi muito veloz e se deu em uma comunidade que talvez não estivesse preparada para mudança tão brusca. O vazio que aí se formou foi um nicho propício e fértil para ser ocupado por uma prática religiosa mais conservadora ou mais alienada, escapista, que afasta o fiel da realidade e não lhe devolve a responsabilidade decorrente, fruto da graça recebida. Hoje o cristianismo histórico —e dentro dele o catolicismo— atravessam um período difícil, marcado seja por uma desertificação que afeta sobretudo a instituição, seja por uma banalização espiritual que desvertebra a fé cristã e a torna pouco atrativa para pessoas com mais substância e mais cultura.

É neste panorama que surge o terreno propício para o surgimento de novas espiritualidades. Sobre elas refletiremos a seguir.

8 Cf. J. B. METZ, *El clamor de la tierra: el problema dramático de la Teodicea*, Estella: Verbo Divino, 1996; B. G. Buelta, *Ver ou perecer: mística de olhos abertos*, RJ/SP: PUC-Rio/Loyola, 2012.

Novas espiritualidades?

As experiências religiosas ou espirituais dos indivíduos hoje, em boa parte, são marcadas por uma significativa autonomia de seus atores. Estes circulam entre diversos grupos, constroem em boa medida e por conta própria sua religiosidade, numa espécie de bricolagem, feita de um arranjo pessoal dos elementos religiosos. Este arranjo é feito seja de adesões a espiritualidades erráticas e errantes sem fixação de adesão; seja de entrada em religiões difusas, sem corpo doutrinal, regra de conduta ou código normativo; seja da configuração de um modelo holístico individual; seja, ainda, da coexistência simultânea de vários paradigmas. Ao lado disso, verifica-se um crescente processo de destradicionalização da religião e de desinstitucionalização da identidade religiosa. Dá-se uma crescente subjetivação da crença e uma radicalização da pluralidade religiosa.⁹ Esta tende a transcender a dimensão institucional, conformando-se sobretudo como consciência individual. Afinal —diz a pós-modernidade que é ao mesmo tempo pós-institucional, pós-ecclesial e pós-cristã— o divino está dentro de cada um de nós. Haveria que desenvolvê-lo. Isto seria a espiritualidade ou a nova espiritualidade.

Estamos diante de um quadro que se move em torno da busca de auto-aperfeiçoamento e da auto-realização, em constante experimentação, que incorpora caminhos próprios tanto para a dimensão espiritual, quanto para a psíquica, a corporal, a intuitiva, tratando de caracterizar-se como uma busca holística. Trata-se de um imbricamento entre terapêutica e espiritualidade, onde a verdade última é construída e orquestrada pelo próprio sujeito, *experimentador* por excelência.

Assiste-se, no marco desta descrição, a um processo de privatização das crenças religiosas e a uma pluralização da fé. Os especialistas nomeiam diferentemente esse fenômeno: *liberalização religiosa*¹⁰, *religião difusa*¹¹, *religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante*¹² Mardones¹³ usa os seguintes termos: *nova sensibilidade místico-esotérica*, *sacralidade não religiosa*, *nova religiosidade sincrética*. Outros autores ainda falam

9 V. por ex., S. R. A. FERNANDES, *Novas formas de crer: cartólicos, evangélicos e sem religião nas cidades*, Rio de Janeiro: CERIS, 2008; P. A. RIBEIRO DE OLIVEIRA e G. de MORI, *Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude, política*, SP: Paulinas, 2010.

10 E. PACE, "Religiao e globalização", in A. P. ORO e C. A. STEIL, *Globalizacao e religião*, Petropolis: Vozes, 1997.

11 D. HERVIEU-LEGER, *La religion pour memoire*, Paris: Cerf, 1993

12 C. PARKER, "Globalizacao e religião: o caso chileno", in A. P. ORO e C. A. STEIL, op. cit.

13 J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración post-cristiana de la religión*, Estella: Verbo Divino, 1994.

de nebulosa heterodoxa ¹⁴, *nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos*¹⁵ ou ainda *nebulosa polivalente da Nova Era e diversidade nas formas de adesão*¹⁶.

Em todos esses autores é recorrente o elemento do peso crescente da decisão subjetiva na escolha e na construção da religião de cada pessoa. ¹⁷ Ou seja, religião tornou-se assunto privado, fruto de uma decisão pessoal e independente tanto de heranças como de tradições familiares, institucionais, etc. ¹⁸ Aparece também repetidamente o elemento do “difuso”, ou seja, da falta de fronteiras e limites claros para a configuração da experiência e do credo dentro do qual a mesma se situa.

O campo religioso —reconfigurado pela secularidade e pela pluralidade— encontra-se, assim, em estado confuso e difuso. À crise da modernidade, que questionou a tentativa de exílio da Transcendência e da religião sucedeu-se, por parte da assim chamada pós-modernidade, um resgate dessa Transcendência. Trata-se, porém, de um resgate radicalmente diferente daquele que configurava a Transcendência pré-moderna. É uma Transcendência sem referências sólidas, pessoais, dialogantes, em coerência com a realidade do mundo líquido que caracteriza a pós-modernidade. ¹⁹

As características da nova consciência religiosa ou espiritualidade seriam, segundo Mardones: ²⁰

a. A nostalgia de um cosmos vivo, numa tendência de volta ao neolítico. Existe a intuição de que o mundo esconde um mistério em seu seio com o qual há que entrar em comunhão. Há uma espécie de solidariedade mística com a terra e o cosmos, reforçada por toda a consciência ecológica, que cresce na medida em que os problemas de esgotamento dos

14 J. MAITRE, “Les deux cotes du miroir”, in *L’annee sociologique*, Paris, vol. 38, 1988.

15 F. CHAMPION, “La nebuleuse mystique-esoterique: orientations psycho-religieuses des courants mystiques et esoteriques contemporaines”, in F. CHAMPION e D. H. LEGER, *De l’emotion en religion,renouveau et traditions*, Paris: Centurion, 1990.

16 P. SANCHIS, “O campo religioso contemporaneo no Brasil”, in A. P. ORO e C. A. STEIL, op. cit.

17 Cf. A. ANTONIAZZI, “Perspectivas pastorais a partir da pesquisa”, in L. A. GÓMEZ DE SOUZA et al., *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, SP: Paulus, 2002, p. 252.

18 Cf. R. PRANDI, “Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças de religião”, in *O itinerário da fé na “iniciação cristã de adultos”*, col. Estudos da CNBB, 82, SP: Paulus, 2001, pp. 51-76, citado por A. ANTONIAZZI, *ibidem*.

19 Tais são as características que usa Z. BAUMAN em sua obra para descrever a sociedade hoje. E a religião entra dentro dessas características.

20 Seguimos aqui de perto. J. M. MARDONES, *La transformacion de la religion*, op. cit., pp. 55-58

recursos da terra, o aquecimento global e a agressão à natureza são mais denunciadas.²¹

b. Os elementos mágico e maravilhoso e o gosto por eles volta a estar presente e ganhar importância. O público, indiscutivelmente, anda ávido pelo maravilhoso, e não apenas no que se refere às imagens, mas também em relação ao conteúdo que as mesmas veiculam e ao qual servem de suporte. Vivemos e assistimos a verdadeiras Quando os EUA se consideravam invulneráveis, a população acorria aos cinemas para ver filmes-catástrofe. Porém, após o 11 de setembro, esse tipo de espetáculo foi proibido correrias de multidões para ir ver *Harry Potter*, *O Senhor dos Anéis* e *Guerra nas Estrelas*. E agora, recentemente, à série *Crepúsculo* que tem como elemento central heróis vampiros que interagem com humanos inclusive em relações amorosas. E nos perguntamos, perplexos, por que esses universos de contos de fadas repaginados atraem atualmente um público tão grande e de todas as idades.²²

O público agora corre para ver os filmes acima citados que restabelecem o vínculo com a velha receita do conto de fadas: “Num país muito distante, há muito, muito tempo, era uma vez...” Na verdade, esses filmes não se limitam a projetar acontecimentos representados em espaços e épocas totalmente imaginários. Mas também abrem mão, em grande parte, da representação realista da violência e das angústias do cotidiano.

Os contos de fadas contemporâneos, além disso, trazem consigo uma moral, tal como os tradicionais. Diferentes dos primeiros, no entanto, a recompensa não tem uma raiz humana palpável, tal como a felicidade, a vida salva das garras do mal, o casamento feliz com o homem ou a mulher desejados. A beleza e a virtude humilhadas, obrigadas a passar por provas duríssimas, até encontrar o final feliz e a recompensa são revisitadas e reconfiguradas nos personagens que vivenciam verdadeiras sagas em busca de algum talismã ou alguma vitória que preencha de maneira realizadora seu imaginário sedento de maravilhoso. A recompensa é um objeto que se quer possuir e se acaba por realmente possuir.

O ser humano é modelado por imagens —a começar pelas de seus sonhos, que o invadem todas as noites—, mas precisa certificar-se constantemente de que partilha as imagens que o possuem com seus semelhantes. Sem o imaginário, o ser humano sente-se vazio; enquanto provido de imagens, no entanto, receia ficar sozinho: o imaginário só é tranquilizador

21 *Ibidem*, p. 55.

22 *Ibidem*, p. 56, com adendos nossos, no que diz respeito aos filmes.

quando se faz acompanhar pela certeza de que é compartilhado com outros que lhe dão então legitimidade quanto a sua positividade.

Olhar em volta e sentir que estão todos em vibração com os mesmos heróis —seja Harry Potter ou qualquer outro— tranqüiliza a sensibilidade angustiada e exorciza a angústia e a preocupação. O que está em jogo é, nada mais, nada menos do que a certeza de se sentir parte do gênero humano.

O desejo de ligar os fios de seu imaginário pessoal a um grande imaginário coletivo se faz sentir na atual tendência que incentiva a ver grandes filmes maravilhosos, assim como em adotar religiões que enquadrem o imaginário individual de maneira mais coercitiva do que o fazem as religiões históricas, sobretudo a cristã. Entregues à solidão de seu imaginário subjetivo, nossos contemporâneos procuram imagens supostamente universais para aí enraizar e atrelar seu imaginário pessoal.

c. O sagrado que se apresenta é um sagrado não possuído, não habitado, não legitimado pela instituição. Mas é, sim, refletido, assimilado e situado como busca, processo e caminho. O encontro com este sagrado é fruto de sede que procura e coloca em marcha, abertura para o novo, disposição afetiva e atitude de consciência. Abertura dos sentidos, da intuição e dos sentimentos, não da especulação e da racionalização.

d. Trata-se de uma religiosidade pouco institucionalizada, mais exploratória, sincrética e eclética. Religiosidade difusa e alternativa, diferente da religião oficial predominante e da cultura tecno-científica moderna. A nova consciência espiritual é experiencial. Busca o divino na proximidade da interioridade, que se converte em um novo paradigma.²³ O sentimento é seu instrumento por excelência da captação do sagrado.²⁴ Afasta-se da instituição religiosa, da objetividade da doutrina, da legalidade das normas ou ritos e se centra sobre o fato mesmo da experiência. Não é o lugar, o espaço ou as condições da experiência o que importa. Nem sequer seu conteúdo. Mas a experiência mesma é o importante. Assim se privilegia sobre a religião oficial e institucionalizada a própria busca e disposição pessoais.²⁵

e. Há uma sede de contato experiencial e prático-terapêutico com o sagrado buscado. Predomina uma concepção do religioso como devendo ser eficaz ante as necessidades corpóreas e psicológicas do indivíduo, não

23 Cf. J. M. VELASCO, et al., *La interioridad: un paradigma emergente*, Madrid, PPC, 2004.

24 Cf. W. JAMES, *The varieties of religious experience*, NY: The Modern Library, 1929, citado por J. M. MARDONES, *La transformación de la religión*, op. cit., p. 75.

25 J. M. MARDONES, op. cit., p. 75.

se limitando à dimensão sobrenatural do mesmo mas expandindo-se em curas, massagens, ginásticas especiais, movimentos corporais, ingestão de ervas, substâncias variadas, etc. Tal sagrado oferece então uma salvação não apenas teológica, mas também terapêutica, que abarca o psicológico, o fisiológico, o corporal, segundo as demandas e as ocasiões. Daí a importância das curas interiores e exteriores que muitas vezes acompanham a experiência religiosa. A cura passa a ser sintoma da presença do divino na vida do sujeito com ela agraciado.²⁶

Nossa situação religiosa hoje é pois, consequência de nossa situação sócio-cultural: a imersão em uma realidade ao mesmo tempo moderna e pós-moderna. E por isso vivemos uma situação ao mesmo tempo religiosa e irreligiosa, secular e pós-secular, crente e incrédula.²⁷ A excessiva atenção dada ao eu, à própria pessoa, situa as experiências religiosas deste tipo sob o constante risco de um narcisismo espiritual que centraria a busca e a experiência religiosa sobre um “ego” independente e autônomo de seu contexto, incessante e obsessivamente cultivado, sem possibilitar e propiciar a abertura para a alteridade que requer uma saída de si. A “religião” secular e seus novos templos corroboram o que aqui dizemos e propiciam um reforço desta atitude narcísica espiritual.²⁸

Desafios para a espiritualidade cristã hoje

Diante da situação em que se encontra o cristianismo histórico e notadamente o catolicismo hoje, alguns desafios devem ser enfrentados a fim de que o mesmo reencontre seu lugar na área pública da sociedade. Só assim poderá propor uma espiritualidade que seja verdadeiro sentido para a vida e não um anestésico ou uma via de escape ou de catarse. Uma espiritualidade assim será um salvo conduto de credibilidade para que a proposta cristã possa cumprir sua missão de ser um caminho para se viver a boa nova do Evangelho e do Reino de Deus pregado por Jesus.²⁹

Um primeiro desafio seria recuperar uma “docta ignorantia” ou “agnosia” ao falar de Deus e seus mistérios. A linguagem arrogante de quem

26 *Ibidem*, p. 82.

27 *Ibidem*, pp. 57-58.

28 Cf. sobre os novos templos do consumo, notadamente os Shopping centres e o culto às marcas e às grifes: D. ATKIN, *O culto às marcas: quando os clientes se tornam verdadeiros adeptos*, SP: Cultrix, 2007. V. tb. G. LIPOVETSKY, *Hypermodern times*, Cambridge: Polity, 2005, G. LIPOVETSKY, *La cultura-monde: réponse a une société désorientée*, Paris: Odile-Jacob, 2008; G. LIPOVETSKY, *Le bonheur paradoxal: essai pour la société d'hyper consommation*, Paris: Gallimard, 2006.

29 Seguimos aqui J. M. MARDONES, *La transformación de la religión*, op. cit., pp. 139-165.

pretende deter o monopólio e a exclusividade do discurso não condiz bem com o discipulado cristão.³⁰

Em seguida viria a necessidade urgente de reconfigurar uma mística da profanidade, mostrando que não há que sair da realidade para encontrar a Deus. Trata-se de re-situar o sagrado, a experiência de Deus no coração do mundo e do humano, mostrando que tudo não é Deus, mas tudo fala de Deus. Isso parece urgente para que nossos contemporâneos possam experimentar esse Deus que lhes vem ao encontro desde o coração do mundo.

Não se pode esquecer igualmente a necessidade de valorizar certos sujeitos e atores da comunidade eclesial que são membros plenos da mesma mas sempre foram e continuam sendo considerados como secundários. São eles sobretudo o leigo e a mulher. O laicato deve realmente ser formado e aceder à maturidade da fé para que possa ser sujeito pleno de missão e testemunha qualificada. Assim também, dentro do laicato, a mulher, sempre leiga mesmo se for religiosa, já que não tem acesso aos ministérios ordenados, deve ser revalorizada a fim de poder dar toda a preciosa contribuição que pode e deve a partir de sua identidade, para além do que já faz em termos de serviço humilde e não reconhecido.³¹

Da mesma maneira há urgência em redescobrir os sentidos, o corpóreo, a dimensão das emoções na experiência espiritual cristã. O risco da frigidez não ronda apenas a sociedade secular, mas entrou também, perigosamente, nas Igrejas. A experiência de fé não anda movendo o afetivo ou quando o faz é de maneira banalizadora, infantil ou desordenada. Aí também haveria um desafio importante, para recuperar a importância da corporeidade, da sensibilidade e da afetividade.³²

Encontramo-nos, pois, em um momento privilegiado para migrar de uma individualização da fé a uma personalização desta mesma fé, reconfigurando seu sujeito e reconstruindo uma espiritualidade cristã robusta

30 Assim está dito e afirmado em 1 Pe 3,15: "Portanto, não temais as suas ameaças e não vos turbeis. Antes santificai em vossos corações Cristo, o Senhor. Estai sempre prontos a responder para vossa defesa a todo aquele que vos pedir a razão de vossa esperança, mas fazei-o com suavidade e respeito".

31 Cf. sobre isso nossos artigos: "El bautismo, fuente del ministerio cristiano", in *Selecciones de Teología* 49, 2010, pp. 292-300; com A. M. BIDEGAIN, "A matrística latino-americana começa a ser reconhecida?", in *Concilium* (Brasil) 333, 2009, pp. 96-108; "Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo", in *Concilium* (edición española) 326, 2008, pp. 49-60; "Eclesialidade e cidadania: o lugar do laicato no Documento de Aparecida", in *Revista Eclesiástica Brasileira* 67, 2007, pp. 977-1000.

32 Cf. sobre isso o excelente artigo de J. HEISIG, "The recovery of the senses: against the asceticisms of the age", in *Journal of Ecumenical Studies* 333, 2, Spring 1996, pp. 216-237.

e consistente. A fé cristã é habitada hoje pela emergência de uma nova subjetividade dotada de uma nova consciência religiosa. É importante assimilar e integrar este novo elemento ao conjunto do tecido eclesial. No fundo, parece-nos que a prioridade para que isso aconteça consistiria em dar de novo ao amor a primordialidade da cidadania no interior da comunidade que pretende e se dispõe a viver o fato cristão com todas as suas conseqüências.

Para que tal suceda, parece claro que, dentro da missão e da ação pastoral das Igrejas, importa priorizar a experiência de Deus, a fim de poder ir ao encontro da sede de mistério que padecem nossos contemporâneos. O que não é experimentado não é acreditado. Assim disse Karl Rahner em seu tempo,³³ assim constatamos nós ao ver que uma doutrina e uma moral que não têm raízes em uma experiência não têm igualmente possibilidade de aterrissar no coração da contemporaneidade. Ao mesmo tempo, esta experiência deveria conduzir a uma formação aberta e crítica, assim como a um compromisso ético radical em favor da justiça e da paz. Não haverá credibilidade para o cristianismo histórico se a fé não se fizer visível em obras de misericórdia, caridade e justiça.³⁴

Ao mesmo tempo, essa fé assim experimentada e vivida necessitaria de comunidades fraternas de vida e missão, plasmadas na acolhida e no respeito pessoal, na escuta recíproca e na abertura à missão. Comunidades onde todos possam ler nos olhos uns dos outros sua identidade e sua missão e saber que não estão sozinhos no caminho de encontro rumo ao encontro de seu Deus. Comunidades onde se celebre festiva e alegremente, recuperando o lugar do símbolo, da beleza e da partilha.³⁵

A fé sem dúvida necessita da razão para crescer. Mas a passagem da sombra de uma racionalidade dura e potente para um pensar unguído pela experiência espiritual deve ter como conseqüência principal o fato de que a vivência espiritual tenha uma tonalidade existencial e uma mistagogia crítica. A importância dos sentimentos e da afetividade não pode degenerar em emocionalismo. Assim como a sede de transcendência e espiritualidade não pode desvirtuar a imagem de um Deus que é o Deus da Revelação e não uma divindade nebulosa e impessoal.³⁶

33 Cf. texto em epígrafe.

34 Cf. J. M. MARDONES, op. cit., p. 168.

35 *Ibidem*, p. 170.

36 *Ibidem*, p. 186. V. tb nossos livros *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, SP: Loyola, 2003 e *Um rosto para Deus?*, SP: Paulus, 2008.

Trata-se do Deus presente e anunciado na história e não de uma hipótese científica, ou uma intervenção milagreira mágica, ou uma divindade silente ante as tragédias humanas, ou uma dúvida metódica e uma suspeita constante. Há que conjugar espírito contemplativo, discernimento da presença de Deus em meio ao mundo e vigilância crítica frente aos fundamentalismos fáceis.³⁷

Para tal importa recuperar uma “segunda inocência”, uma segunda infância, a fim de poder confiar e entregar-se de corpo e alma à vivência de uma experiência de Deus que abarque a vida inteira e a ela dê sentido. Para isso se requer um ser humano radicalmente aberto, que não teme o “excesso” de si ou do outro e que acolhe o dom assim como o efêmero. Um ser humano cujo desejo fundamental não encontra plenitude que o satisfaça senão a Plenitude do amor que lhe pode propiciar a experiência da comunicação gratuita e amorosa com Deus.³⁸

Um tempo de místicos e testemunhas

O teólogo Johann Baptist Metz, discípulo destacado do grande teólogo Karl Rahner e fundador da teologia política no campo católico usa a expressão “mística de olhos abertos” para falar do clamor da terra, da união entre a experiência de Deus inspirada biblicamente e a percepção intensa do sofrimento alheio.³⁹ Segundo ele, “a experiência de Deus inspirada biblicamente não é uma mística de olhos fechados, mas sim uma mística de olhos abertos; não é uma percepção relacionada apenas conosco mesmos, sem uma percepção intensificada do sofrimento alheio”.⁴⁰

Seguramente Metz se refere aí à etimologia da palavra “mística” que vem de *do verbo gr. μύω ‘fechar, calar-se, fechar a boca ou os olhos’*. Vai mais longe, afirmando que a mística dentro da tradição judaico-cristã é uma mística de olhos abertos. A experiência mística, assim, não consiste tanto em ter visões extraordinárias, como em ter *uma visão nova de toda a realidade*, descobrindo a Deus como sua última verdade, como seu fundamento vivo, atuante e sempre novo.

O “místico de olhos fechados” vive com uma inusitada profundidade e consciência, a viagem sem fim do encontro com Deus que cada um inicia desde primeiro dia da existência. Sair das mãos divinas e entrar no

37 *Ibidem*, p. 188.

38 Cf. A. T. QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*, SP: Paulus, 2000.

39 J. B. METZ, *El clamor de la tierra*, op. cit., p. 26.

40 *ibidem*.

espaço e tempo da vida e do mundo, não foi uma despedida, mas pelo contrário, o começo de um encontro que já não tem fronteiras. Fecham-se os olhos para viver a intimidade povoada pelo mistério inesgotável de um Deus voltado para nós.⁴¹ Esta mística foi muito bem refletida e desenvolvida em todas suas etapas por grandes mestres da vida espiritual como Santa Teresa de Jesus e São João da Cruz.

Por outro lado, o “*místico de olhos abertos*”, abre bem seu olhar para perceber toda a realidade, porque sabe que a última dimensão de todo o real está habitada por alguém, por um mistério a quem chama Deus.⁴² Relaciona-se com o mundo, dando-se conta dos sinais de Deus que enchem toda a Criação com sua ação incessante, com sua fascinante criatividade sem fim. A paixão de sua vida é olhar contemplativamente e não se cansa de contemplar a vida porque busca nela o rosto de Deus. Mergulha nas situações humanas, dilaceradas ou felizes, procurando essa presença de Deus que atua dando vida e liberdade. Já a escolástica e a Teologia Clássica afirmam que a mística é “*Fides occulata*”, uma fé dotada de olhos, uma fé iluminada porque pode ver a realidade à luz de Deus.⁴³

Encontram-se os dois tipos de místicos na história da Igreja: os de olhos abertos e os de olhos fechados. De ambos há abundantes exemplos na Bíblia e na tradição. Assim, no AT, os profetas têm suas visões e êxtases com os olhos bem abertos, tal como o diz o profeta Balaão.⁴⁴ Seus olhos vêm a partir da perspectiva de Deus e, apesar de contratado pelo rei para maldizer o povo judeu, ao contemplá-lo em sua verdade, o vê cumulado de bênçãos do Altíssimo e lhe anuncia um futuro de paz e abundância. Trata-se de alguém que contempla a Deus de olhos abertos, escrutando finamente a história e inspirado pelo que sente em seu coração e que lhe

41 Cf. B. G. BELTA, *Ver ou perecer*, op. cit. Cf. igualmente do mesmo autor, *Caminar sobre las aguas*, Santander: Sal Terrae, 2010.

42 Cf. o belíssimo texto de K. Rahner: “O homem —quer o afirme expressamente ou não o afirme, quer reprima está verdade ou a deixe aflorar à superfície— se acha sempre exposto, em sua existência espiritual, a um mistério sagrado que constitui o fundamento de sua existência. Este mistério é o mais primitivo, o mais evidente, mas por isso também o mais oculto e ignorado; um mistério que fala enquanto guarda silêncio, que “está aí” enquanto que, ausente, reduz a nossas próprias fronteiras. E tudo isso porque, como horizonte inexprimível e inexpressão, abrange e sustenta sem cessar o pequeno círculo de nossa experiência cotidiana, cognitiva e ativa, o conhecimento da realidade e o ato da liberdade. Nós o chamamos Deus.” (Karl Rahner)

43 Cfr. R. PANIKKAR, *Da Mística: experiência plena da vida*, Barcelona: Herder, 2005, p. 53.

44 Cf. Num cap 24.

transborda pelos olhos.⁴⁵ Assim o olhar com que vê o povo é parte intrínseca de sua experiência de Deus.

Nesse ver, nesse abrir os olhos, o que se vê é a espessura do humano e do criado como lugar de revelação do Deus invisível. A mística cristã, portanto, se contempla Deus, só pode e só tem possibilidade de contemplá-lo pelo caminho da alteridade do outro. O rosto do outro, do próximo, é o único caminho eficaz no sentido de o Deus contemplado não ser uma projeção enganosa, uma fantasia alienante que afasta da realidade que clama por justiça. E a Bíblia repete isso uma e outra vez.

É assim que o Deus da Bíblia, desde os primórdios da trajetória do povo de Israel, vai se revelar como o *go'el*, o defensor, o porta-voz do órfão, da viúva, do estrangeiro, do pobre, enfim, de todo aquele que não tem quem fale por ele, por ela. Mística e ética estarão desde aí para sempre unidas e reunidas na fé bíblica. E não haverá possibilidade de se viver uma sem a outra. Pois Deus fala pela boca dos profetas dizendo que vomita de sua boca os sacrifícios de novilhos gordos oferecidos a expensas da exploração do pobre e da injustiça cometida à socapa nos palácios suntuosos. Ou acusa os que jejuam e louvam a Deus ao mesmo tempo em que vendem o pobre por um par de sandálias.⁴⁶

No Novo Testamento, Jesus de Nazaré, em quem a primeira comunidade reconheceu o Cristo de Deus, levará esta regra de ouro até as últimas conseqüências. Em meio a sua relação de amorosa e filial confiança com o Pai, Jesus abre os olhos e vê à sua volta as pessoas excluídas, pobres, pecadoras, doentes. Em suma, os últimos de todas as categorias não escapam a seu olhar compassivo, que sabe ver e sentir de maneira nova. Recria o olhar, recriando ao mesmo tempo a vida das pessoas em quem poussa seus olhos, as quais, vendo-se refletidas no espelho vital desses olhos, redescobrem-se filhas, irmãs, seres humanos com nova dignidade. O verdadeiro olhar sobre a realidade, portanto, tem que ser capaz de medir-se com as vítimas do mal, da injustiça e da violência neste mundo: o pobre, o doente, o infeliz, o marginalizado. Aí reside a prova da conversão, do amor a Deus e do respeito ao outro, do desejo de servir a ambos, coração da verdadeira mística.⁴⁷

E o evangelho de Mateus, no capítulo 25, dirá que o valor da vida humana não é medido pelo encontro com os primeiros, os mais ricos, os

45 B. GONZÁLEZ BUELTA, *Orar en un mundo roto*, Santander: Sal Terrae, 1999.

46 Cf. Is 1, 11-13; Am 6,4; Jr 6,20; 7,21; Os 8,13 entre outros.

47 Cf. F. MARTY, *"Sentir et goûter": Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace*, Paris: Cerf, 2005, p. 294.

mais famosos como habitualmente se pensa. Mas a medida é o valor e a atenção prestada aos últimos, aos menores. E aí é que se agudiza o olhar místico, que percebe já agora o mistério que no juízo escatológico verá com absoluta nitidez: “Quando te vimos, Senhor?” “No menor dos meus irmãos, era eu que habitava, foi a mim que o fizestes.”⁴⁸

A espiritualidade, a mística, portanto, será uma atitude alerta, vigilante, de olhos abertos para ver, ler, entender a realidade, e transformá-la segundo o Espírito de Deus. Trata-se de uma forma concreta, movida pelo Espírito, de viver o Evangelho. Maneira precisa de viver “diante do Senhor” em solidariedade com todos os homens, sobretudo os mais pobres e oprimidos.⁴⁹

Assim era o olhar dos profetas e de Jesus de Nazaré. Assim nos parece ser o olhar dos místicos que hoje, em pleno deserto da secularidade, buscam as pegadas de Deus nos subterrâneos da história. Avançam eles e elas no mistério de um encontro com Deus onde se purificam suas impurezas e insuficiências, sendo então, mais e mais introduzidos na intimidade sem fim da união amorosa. Aquilo que contemplam fechando os olhos e mergulhando em seu interior na oração lhes permitirá ver com olhar transfigurado a realidade, purificada de preconceitos e discriminações.⁵⁰ Homens e mulheres de oração são eles e elas. Pois... quem não fruiu da intimidade e do conhecimento do Senhor com os olhos fechados... poderá encontrá-lo com os olhos abertos sobre uma realidade que parece desmentir sua existência a cada passo?

Enquanto o mal se impõe com a brutalidade da violência, da traição e do sangue derramado, ganhando as primeiras páginas dos jornais e as telas da TV e da internet, a ação de Deus no mundo é humilde e discreta e só pode ser captada pelos sentidos abertos, atentos e purificados daqueles e daquelas que vêem beleza onde a olho nu só aparece destruição e maldade e sabem decodificar os signos invertidos do mistério do amor que se diz no avesso de Si mesmo.⁵¹

Para o olhar contemplativo do místico, nenhuma realidade é profana, pois Deus esta presente em toda a realidade, amando-a e libertando-a desde dentro de si mesma com discrição infinita. Percebendo essa presença,

48 Cf. B. GONZÁLEZ BUELTA, *Orar em um mundo roto*, op. cit.

49 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço*, Petrópolis, Vozes, 1984, pp. 107ss.

50 B. GONZÁLEZ BUELTA, *Orar em un mundo roto*, op. cit.

51 B. G. BUELTA, *Ver ou perecer*, Santander: Sal Terrae, 2002.

dela tomando consciência e experimentando-a como amor, o místico a revela aos outros e se une a sua ação libertadora.⁵²

O místico de olhos abertos não é cego sobre a realidade. Respeita-a como é em sua ternura ou em sua dolorosa dureza. Mas sabe que é amada por Deus e por isso se situa ante qualquer espaço, situação ou pessoa buscando a transparência e diafania, a luminosidade que crê existir a partir de sua experiência. Contempla o mundo com os olhos do amor, pois apenas o amor faz ver o que não é evidente, tal como o Servo de Javé, que “não tinha graça nem beleza para atrair nossos olhares”, mas era o lugar dolente onde se gestava a salvação naquele que tomava sobre si nossas dores e enfermidades.⁵³

Diante da dor e da dureza da realidade, o místico de olhos abertos vê então aquilo que não é evidente, comprometendo-se com aquela semente de vida que parece sufocada pela morte e a destruição. E isso o enche de uma esperança que aparece diante do mundo como insensata e perigosa. Pois a partir da iluminação interior, que lhe foi dada quando, com olhos fechados, buscava diligente e amorosamente, o contato com o mistério de amor de seu Deus no recolhimento e na oração silenciosa, agora, com os olhos abertos, vê tudo de outra maneira, com uma lucidez nova em relação à diafaneidade do real, grávido de vida e esperança.⁵⁴

Assim os místicos e os espirituais de hoje não serão apenas homens e mulheres que buscam a Deus somente no silêncio dos claustros, fruindo da experiência de união com seu indizível amor. Mas testemunhas audazes e diligentes que fazem ouvir na praça pública aquilo que lhes foi sussurrado na intimidade amorosa da câmara nupcial do encontro com Deus.⁵⁵

Conclusão: a espiritualidade cristã como novo “heroísmo”

A testemunha é alguém vulnerável, exposto e entregue ao mundo e aos outros em total disponibilidade. Relacional por excelência, o testemunho atesta aquilo que um ser humano viu, ouviu, tocou com as próprias mãos e que constituiu uma experiência fundante em sua vida. Experiência, no entanto, que não lhe foi dado viver para si mesmo, mas para oferecer hu-

52 *Ibidem*.

53 Cf. Is 52-53.

54 B. G. BUELTA, *Caminar sobre las aguas*, op. cit.

55 Cf. Simone WEIL, *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1966. Édition électronique, p. 46.

milde e generosamente aos outros. Nesse sentido, a testemunha é figura de mediação entre conflitos para deles fazer brotar diálogos aparentemente impossíveis. É também figura de passagem a serviço do Absoluto e da verdade, refém do outro em voluntária abdicação de si para perder-se na alteridade que o interpela e o requer enquanto mediador.⁵⁶ Atesta em si mais do que si mesmo. É portador de uma verdade que não pode ser reduzida a mera opinião. Ali onde a opinião é objetiva e subjetivamente contingente, a testemunha proclama uma verdade que pode não ser objetivamente constatável e suficiente, mas que o é, sim, subjetivamente. Isso faz com que seu testemunho tenha uma normatividade, já que ele ou ela liga o destino da verdade ao seu próprio destino.⁵⁷

A testemunha, portanto, é assimilável ao que a história das idéias tem chamado de “herói”, categoria que, juntamente com a do santo e a do sábio, serve para classificar as atitudes morais requeridas da condição humana.⁵⁸ O herói se coloca a serviço de uma causa que o ultrapassa e o leva a ir além de si mesmo. Distingue-se pela fortaleza de alma e energia do caráter, mas também pela grandeza e nobreza presentes na escolha de suas referências.⁵⁹

No mundo de hoje, quem são nossos heróis? Quem são as pessoas e figuras para as quais olhamos cheios de admiração, sentindo que têm algo importante a dizer-nos e ensinar-nos? Em tempos antigos o santo, o sábio e o herói eram figuras paradigmáticas segundo as quais todo ser humano desejava con-figurar-se e a eles con-formar-se. Hoje os jogadores de futebol, os astros de cinema, tomaram seu lugar, de maneira especial com respeito a tudo que se refere a seus salários milionários e sua vida sexual.⁶⁰ Veiculam anti-valores, o que em lugar de construtivamente mobilizar o que há de mais nobre em nós, seres humanos, e dar-lhes

56 Cf. sobre isso a magnífica reflexão de E. LEVINAS, in *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

57 J.-Ph., PIERRON, *Le passage de témoin: une philosophie du témoignage*, Paris: Cerf, 2006. p. 23.

58 <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/saintete/>> acesso: janeiro de 2011. Cf. tb. G. Festugière, *La sainteté*, PUF, Paris, 1949.

59 *Ibidem*.

60 Cf o programa de televisão *Big Brother*, iniciado na Holanda e presente em vários países. Consiste em um grupo de pessoas que vive em uma casa por vários dias, filmados em suas mais privadas intimidades pelas câmeras de TV. Cada semana uma delas é escolhida para ser expulsa da casa. A mídia torna público, sem nenhum pudor, os mais íntimos segredos dessas pessoas, suas vidas, seus hábitos, seus desejos. Os que permanecem até o fim são chamados “os heróis”. Recebem uma gorda quantia de dinheiro e também lucrativos contratos como atores e atrizes.

esperança reforça seu estado de letargia consumista ou de depressão sem remédio.

É urgente, parece-nos, mudar de heróis. E, com a sede de transcendência que se experimenta hoje apesar da crise cultural e civilizacional que vivemos, os místicos contemporâneos podem ser esses heróis “outros”, diferentes, discretos e humildes, que estão onde ninguém gostaria de estar, vão aonde ninguém quer ir e ardem com uma chama que nunca se apaga. São esses homens e mulheres frágeis e “excessivos”, dispostos e expostos a morrer pela verdade que experimentaram e que anseiam por testemunhar junto a seus contemporâneos.

Não se precisa ir ao confinamento dos claustros para buscá-los, uma vez que não se encontram exclusivamente ali. Podem, ao invés, ser encontrados nas ruas, nas grandes cidades, na periferia do mundo e nos porões da humanidade, em lugares difíceis e “feios”, segundo nossos padrões estéticos. Ou “perigosos”, fazendo estremecer nossos medos.

Testemunhas do mistério que os seduziu e envolveu e com o qual consentiram em entrar em íntima comunhão, atestam tudo que viram, ouvem, tocam e aprenderam ali, pondo a serviço seu “conhecimento”, outro nome para a palavra “amor”.⁶¹ Desde a fruição da união mística, os heróis e heroínas da intimidade divina passam suave e alegremente ao risco e ao perigo do testemunho em praça pública. O ardor de seu zelo os impele irresistivelmente ao encontro dos outros em meio a ameaças, conflitos e muitas vezes morte violenta.

Os místicos —ainda que nem sempre sejam mártires “strictu sensu”— são aqueles que, dentro da história, consentem em que em e com seus corpos, suas palavras, suas vidas, o divino possa dizer-se e o sentido radical da vida possa ser atestado. São os que, ao risco de um doloroso dilaceramento interior, permanecem entre a verdade que carregam e o mundo que os rejeita; entre a grandeza do que lhes foi dado experimentar e sua própria fragilidade e fraqueza.

O amor que os faz arder é o amor de Deus que é vida e pode ser encontrado e experienciado ali onde homens e mulheres hoje estão sofrendo qualquer tipo de constrangimento e necessidade, ou esmagados pela depressão e ansiando por uma luz de esperança que lhes afirme a existência de um sentido para a vida. Sua experiência, não a entendem como algo puramente subjetivo, mas sim como um dinamismo que os impulsiona

61 Na Bíblia, “conhecer” é inseparável de amar. A palavra é inclusive empregada em relação às relações sexuais. O esposo “conhece” sua esposa na intimidade da alcova, etc. (cf. Gn 4 1,17,25, entre muitos outros).

a influir e criar impacto de novidade e criatividade sobre a realidade e a vida humana. Neste sentido, a síntese obrigatória da mística contemporânea está em seu consciente e explícito enlace com a ética. A partir de sua experiência do mistério amoroso de Deus, místicos e místicas enfrentarão os grandes desafios éticos de seu tempo e lugar.

Movimientos Sociales y Teología

Relectura de algunos mensajes del Concilio Vaticano II desde la Bolivia de hoy

Coordinador: Dietmar Müßig¹

Moderadora: Carmen Portillo

Lugar: Salón 1D 105

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

La historia de la Teología está llena de encuentros fructíferos con movimientos sociales. Hasta se podría decir que ellos, en cierto tiempo, funcionaban como catalizadores para el desarrollo de diferentes teologías bíblicas. Sabemos, por ejemplo, que la así llamada “toma de la tierra” no se realizó de la manera que nos relata el Pentateuco. Allí se da la impresión de que Israel, como pueblo unido después de haber salido de la esclavitud de Egipto y atravesado el desierto del Sinaí, conquistó la “tierra prometida”, arrollando una ciudad cananea tras otra. Pero muchas excavaciones arqueológicas en Palestina e investigaciones histórico-críticas de los textos bíblicos nos muestran que no era así. Más bien se trató de un largo proceso de infiltración y asimilación de poblaciones, al principio forasteras, en la sociedad y en las ciudades-estados cananeos de esa época. Por un lado, tribus nómadas habitaron regiones semidesiertas y, sobre todo en tiempos de escasez, buscaron vivir en las áreas más urbanas de Canaán o en zonas más desarrolladas como Egipto. En fuentes egipcias se mencionan varios

¹ El autor trabaja como docente y responsable del programa de ecoteología en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz/Bolivia. Nació en Alemania, estudió teología católica (Licenciatura en la Universidad de Würzburg), literatura alemana y ciencias de la educación (examen del Estado). Trabajó varios años como agente pastoral en una parroquia y fue director del departamento Iglesia Universal en el obispado de Hildesheim, coordinando por una década la hermandad entre su diócesis y la Iglesia Católica en Bolivia. Actualmente vive con su esposa y tres hijas en La Paz.

de estos grupos como los hapiru, nombre que probablemente se refiere a los hebreos, o los shasu que son mencionados junto con un Dios YHWH.

Movimientos sociales como lugar de nacimiento de la fe en YHWH

Probablemente, un pequeño grupo llegó desde Palestina y se infiltró en el imperio del Faraón. Después de vivir allí un buen tiempo logró escaparse de una situación explotadora. Interpretaron su huida de las tropas egipcias y la vuelta a su país de origen como milagro obrado por su Dios YHWH. Fue él quien les permitió cambiar su situación económico-política y social. Una vez llegados al territorio cananeo encontraron parte de la población autóctona, que no estaba integrada al sistema cananeo. Vivían más bien como pequeños agricultores en las regiones montañosas de Palestina, como jornaleros alrededor de las grandes ciudades o eran obligados a realizar trabajos forzados en obras reales. Por eso, buscaron un cambio de su situación económica y social. Algunas de estas tribus se unieron, vencieron a la potencia militar superior y lograron tomar el poder político en algunos de los ciudades-estados de Canaán. Estos grupos también atribuyeron sus victorias a un Dios que se pareció mucho a este YHWH venerado por la gente que había huido de Egipto. Este Dios apoyó la liberación y la construcción de una vida diferente para su pueblo. El anhelo de una sociedad más justa, la búsqueda de cambios sociales y, finalmente, la experiencia de Dios en medio de todas estas luchas era la motivación por la cual nació una teología liberadora y alternativa a la cananea, que justificó el orden establecido.

La búsqueda de equidad marcó al mismo pueblo que, paso a paso, surgió de estos procesos liberatorios y construyó una identidad común bajo el nombre de Israel. Incluso cuando esta sociedad se transformó en monarquía, los profetas hicieron fuertes críticas como vemos por ejemplo en 1S 8. En base a esa actitud equitativa se formó también la teología deuteronomista. Es sostenida por *am haarez*, es decir por agricultores libres, poseedores de su propia tierra y económicamente independientes. Después de la caída del imperio asirio, causada por la muerte del Asurbanipal, en el año 630 a.C., y un golpe contra el rey israelita Amón, ellos declararon a su hijo Josías como sucesor en el trono. Así aseguraron que siguiera el reinado de la casa de David. Pero, ¡Josías tenía ocho años de edad cuando lo proclamaron rey!, es decir que el poder real quedó en manos de *am haarez* por mucho tiempo. Aprovecharon su influencia para reeditar la ley que hoy llamamos deuteronomista, y que se caracteriza por los principios fundamentales de libertad y solidaridad. En Dt 14:

22s y 27-29, por ejemplo, derogan la obligación del diezmo. En lugar de entregar la décima parte de su cosecha al rey o a los sacerdotes del templo, la ley manda que sea consumido por los agricultores mismos. Pero, al mismo tiempo no se olvida de los levitas, que no tenían tierras propias para autosostenerse, de igual manera que los extranjeros, las viudas y los huérfanos que son tomados en consideración por las prescripciones deuteronomistas.

Vemos entonces que el ideal de una sociedad igualitaria y solidaria se mantuvo también en la época de la monarquía, y que hubo movimientos sociales que lograron cambios hasta en la legislación del Estado. Otro rasgo social en la legislación formulado por *am haarez* es el referido al *Shabbát*. El derecho de descansar en este día no solamente vale para las y los israelitas sino también para extranjeros/as y esclavas/os y hasta incluye a los animales (Dt 5: 12-14). Finalmente, aparece la condonación de deudas y la liberación de esclava/os cada siete años, mecanismo que evita que algunos pocos se vuelvan cada vez más ricos, mientras la mayoría de la población se vuelve más pobre.

El movimiento social de los predicadores itinerantes

A este mismo año de la remisión se refiere Lucas describiendo la primera actividad pública de Jesús en su evangelio (cf. Lc 4: 16-30). Presenta el núcleo del mensaje de Jesús, a través de la lectura del capítulo 61 del libro de Isaías sobre el “año de gracia del Señor”, en la sinagoga de Nazaret, su lugar de origen. Jesús se identifica con el mensajero del Primer Testamento diciendo: “hoy se cumplen estas palabras proféticas!” (Lc 4: 21) y da a entender que comparte las ideas de una sociedad igualitaria e equitativa que significa buenas noticias para los pobres al igual que libertad para los cautivos y oprimidos (Lc 4: 18). Le debemos al biblista alemán Gerd Theißen, la comprensión de que Jesús de Nazaret y el grupo de sus discípulas y seguidores fueron realmente un movimiento social² —y además bastante radical—. Citas bíblicas como Mt 10: 11-14 muestran que las y los adeptas/os del Nazareno, que en su gran mayoría provenían de las clases campesina, pescadora o artesana, vivían como itinerantes, caminando de un pueblo al otro para anunciar un cambio profundo, también en lo político y social, que llamaron el Reino de Dios. De Jesús, su maestro, habían aprendido la visión política. Jesús había criticado de manera clara al templo y su sistema de opresión, en consecuencia, los sacerdotes junto

2 Gerd THEIßEN (1979), *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander: Sal Terrae; Gerd THEIßEN (1985), *Estudios de Sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme.

con los opresores romanos provocaron su muerte (cf. Mc 11:15; 14: 58 y 15: 29).

Finalmente, no sorprende que a lo largo de la historia de la Iglesia fueran justamente estas llamadas de Jesús a una vida itinerante como en Mt 10: 8-10 las que jugaran un rol importante en la conversión personal de gente como Francisco de Asís. Impulsaron movimientos sociales tanto fuera —pensemos por ejemplo en el movimiento de reforma de las y los cátaras/os³— como dentro de la Iglesia. Movimientos como estos, siempre plantean también un desafío pastoral, retomando ideas de su época y exigiendo a la Iglesia y su teología que se enfrenten con ellos. Eso, por supuesto, puede darse de diferentes maneras. La historia de los movimientos que, entre los siglos XII y XIV, proclamaron la pobreza como camino preferencial para vivir el evangelio de Jesús, lo demuestra de manera muy clara. Mientras “el loco”, como le decían sus contemporáneos a Francisco de Asís, logró la integración de su movimiento a la Iglesia oficial, los y las cátaras/as fueron perseguidos por la misma de la manera más cruel posible.

La Iglesia y los movimientos ecológicos

Otra manera de reaccionar de la Iglesia frente a los movimientos sociales es simplemente no tomarlos en cuenta. Eso pasa, por ejemplo, con los movimientos ecológicos actuales, sobre todo en Europa y Estados Unidos, desde hace ya treinta años. Casi no se les presta atención y no se asume como tarea de la pastoral. Seguimos confesando al Dios Creador en nuestros credos, pero en nuestras iglesias cuesta mucho plantear la práctica cotidiana del cuidado concreto de esta Creación de Dios. Aunque varias Conferencias Episcopales, últimamente la boliviana, han tratado, por ejemplo, el cambio climático como un “signo de los tiempos”, la encíclica social *Caritas in Veritate*, de Benedicto XVI, menciona una sola vez este fenómeno y no lo califica como cuestión teológica ni tarea para la pastoral. Esto se debe a la ausencia del método “ver – juzgar – actuar” en todo el documento, que a la vez carece de un análisis de los problemas actuales, y no toma en cuenta ni la discusión científica climatológica actual ni los últimos avances teológicos, quedándose detrás del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia⁴ que dice que “se deben considerar las

3 Fundados en el siglo XII por el comerciante Pedro Valdo en Francia y por eso llamados también Valdenses, trataron de vivir de manera radical el evangelio, practicando la pobreza y criticando la riqueza y corrupción en la Iglesia contemporánea.

4 PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ” (2005), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

relaciones entre la actividad humana y los cambios climáticos que, debido a su extrema complejidad, deben ser oportuna y constantemente vigilados en los ámbitos científico, político y jurídico, nacional e internacional (Nº 470)”, destacando que “el clima es un bien que debe ser protegido” (ibíd.). El Compendio de DSI no llama signos de los tiempos a los problemas ecológicos de manera explícita, pero concede que debido a las transformaciones por la civilización tecnológica “el equilibrio hombre—ambiente ha alcanzado un punto crítico” (Nº 461).

Cambio de perspectiva con el Concilio Vaticano II

El ejemplo arriba mencionado muestra que, a 50 años de este concilio, todavía estamos lejos de alcanzar el cambio profundo al cual nos invitaron los padres de la Iglesia de aquella época. Sobre todo, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, que ya en su título destaca que trata “sobre la Iglesia en el mundo actual”, ha introducido un método nuevo para hacer teología y realizar la tarea de la Iglesia: “Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas” (GS 4). En este caso, no se trata solamente de incluir análisis profundos de los diferentes contextos para proclamar la verdad del evangelio que desde siempre conocemos como Iglesia, sino de confrontar el evangelio con la realidad actual de manera que descubramos nuevas dimensiones en la buena nueva, que antes ni siquiera hemos tomado en cuenta. Se trata del hecho de que especialmente nosotros y nosotras, como agentes pastorales, aprendamos a entender de nuevo, cada vez, el mensaje del evangelio. Este es el legado que Juan XXIII nos dejó poco antes de morir, en su “acto de fe”: “No es el evangelio que cambia, ¡no!, somos nosotros quienes recién estamos empezando a comprenderlo mejor.”⁵ Es el mismo papa que después de haber servido toda su vida a la Iglesia, confiesa que hasta su muerte sigue aprendiendo la verdad del evangelio.

Sin embargo, los signos de la época pueden perturbarnos, porque no siempre sabemos qué significan. Pero debemos dar espacio a estas experiencias que nos desafían, porque si no nunca descubriremos lo nuevo del evangelio para nuestro tiempo y, sobre todo, no entenderemos nuestra vocación como Iglesia. Somos “sacramento universal de salvación”

5 Citado según L. KAUFMANN y N. KLEIN (1990), *Johannes xxiii: Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg, p. 24s.

(GS 45), que quiere decir que tenemos que manifestar y realizar “el misterio del amor de Dios al hombre” (ibíd.). Pero esto no se hace defendiendo una supuesta verdad eterna, sino pretendiendo sólo una cosa: “el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad” (ibíd.). Entonces la Iglesia se volverá herramienta para la salvación del mundo y servidora de toda la humanidad, poniendo en primer lugar el reino de justicia, paz y armonía, proclamado por Jesús, y renunciando a su propio poder y a los privilegios asociados con él. Prescindiendo de las ínfulas de instruir a las/los creyentes —y mejor aún a todo el resto de la humanidad— en la moral y la verdad, la Iglesia debería encaminarse, junto con toda la gente de buena voluntad, hacia la búsqueda de la buena nueva del evangelio para el mundo de hoy. La Iglesia tiene que servir a este mensaje, en vez de abusarlo para mantener sus privilegios y su poder. Justamente en esta tarea la pueden ayudar los movimientos sociales, si la Iglesia está dispuesta a “recibir del mundo múltiple ayuda”, como exhorta este mismo número 45 de GS.

Discutiendo los derechos de la tierra

En Bolivia, actualmente, se habla mucho de los derechos de la Madre Tierra. Esta temática es fruto de una larga discusión dentro de la sociedad y de los movimientos civiles, basada en las cosmovisiones andinas y amazónicas para las cuales la tierra no solamente posee derechos, sino que es vista como un ser vivo que alberga y nutre, y por eso merece todo nuestro respeto. El gobierno actual trata de incidir en conferencias internacionales como Río+20 sobre desarrollo sostenible en Brasil en junio 2012 o en la próxima COP sobre el clima mundial, para que se incluyan los derechos de la tierra en los textos oficiales, sentando las bases contra la explotación y depredación total realizadas por el sistema económico actual. Si bien estos intentos del Movimiento al Socialismo no se plasman en una política económica y una práctica extractivista alternativa al sistema neoliberal (como vemos actualmente en el trato de la población y la biodiversidad del TIPNIS), sigue sobre la mesa la temática ecológica. La pregunta: ¿Qué valor tiene la tierra y cómo nos relacionamos con ella? es de mucha importancia frente a los desafíos que nos plantea la crisis ecológica en general y el cambio climático en especial.

Ante esta situación, sorprende que los obispos bolivianos nieguen estos derechos de la tierra. Aunque en su última “Carta Pastoral de Medio Ambiente y Desarrollo Humano en Bolivia”⁶ valoran el aporte de la espi-

6 Conferencia Episcopal Boliviana (2012), *El Universo: don de Dios para la vida*, La Paz.

ritualidad indígena⁷, destacan al mismo tiempo que “la tierra no es sujeto de derechos, ya que sólo es la persona humana, culmen de la Creación, la que tiene derechos y deberes frente a todo lo creado”⁸. Con esto se quedan en el antropocentrismo, además con una justificación supuestamente bíblica que no coincide con el libro del Génesis. La última de las obras de Dios —y en este sentido culmen de la Creación— no es el ser humano sino ¡el shabát! Con este día de descanso Dios corona su Creación, contemplando las obras maravillosas que ha hecho: “El séptimo día, Dios concluyó la obra que había hecho, y cesó de hacer la obra que había emprendido. Dios bendijo el séptimo día y lo consagró” (Gn 2: 2-3). Por esta consagración, el día sábado tiene un significado ecológico. Interrumpe todas las presuntas necesidades y circunstancias de producir y crecer sin fin, prohibiendo toda la actividad laboral en este día de “descanso en honor de YHWH [...] No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu servidor, ni tu sirvienta, ni tu buey, ni tu burro u otro de tus animales. Tampoco trabajará el extranjero que está en tu país” (Dt 5: 12-14). El Shabát incluye tanto a la gente marginada como a toda la Creación, atribuyendo el derecho de descansar hasta a los animales. De igual manera “el séptimo año, la tierra tendrá un sábado de descanso, un sábado en honor del Señor” según Lv 25: 4; es decir, con el año de barbecho se le concede el derecho de descansar a la misma tierra. Entonces, ¿cómo no será poseedora de derechos la tierra en la Biblia? Tampoco podría crear Dios su “alianza con toda la tierra” en Gn 9: 13, si ella no fuera un sujeto de derecho.

El intento de atribuir ciertos derechos a la tierra más bien nos parece un aporte importante —y además bíblico— para nuestra época, que está caracterizada por la desaparición diaria de hasta 130 especies creadas por Dios y el peligro de extinguir toda la vida en el planeta. Ciertos movimientos sociales, con estas iniciativas, prestan un verdadero servicio para un mejor cuidado de la biodiversidad y apoyan la defensa de la Creación de Dios.

La teología andina re-despierta la cuestión sobre Dios

La precaución frente a los derechos de la tierra tiene dos fuentes. Por un lado, sabemos que el gobierno actual de Bolivia utiliza de manera ideológica temas populares que provienen de la cosmovisión andina como el discurso sobre la Pachamama. Los obispos y otros tratan de distanciarse de estos discursos, pero así pierden la oportunidad de valorar adecuada-

7 Cf. *ibíd.* N° 36s.

8 Cf. *ibíd.* N° 38.

mente los aportes positivos de la espiritualidad andina para la vida cristiana, como lo hicieron hace veinte años atrás⁹. Por otro lado —y esta es la razón más profunda— le tienen miedo al panteísmo. Pero la cuestión de fondo en este caso es una pregunta interesante e importante a la vez: ¿Cómo y dónde se puede experimentar a Dios? Hoy en día, esta cuestión no se plantea solamente desde el movimiento ecológico sino también de parte de las espiritualidades ancestrales, que en diferentes medidas forman parte de la identidad de la población boliviana. Las teologías indias o indígenas tomaron como signo de la época el despertar de la autoconciencia indígena que creció cada vez más a partir de la conmemoración de la conquista de 1492. En Bolivia es sobre todo la “teología andina”, que parte de la cosmovisión y práctica religiosa andina. Tanto para la cultura aymara como para la quechua, lo que en el pensamiento occidental llamamos la naturaleza es el lugar primordial de la revelación de Dios. La tierra y su fertilidad son el espacio privilegiado del encuentro entre Dios y el jaque/runa/ser humano andino. Trabajando con respeto la tierra y consciente de que todos y todas vivimos de sus dones, llama Pachamama a esta dimensión divina que lo soporta y alimenta.

No obstante, esta idea de la sacralidad de la tierra y naturaleza no es nada ajeno al mensaje bíblico y la tradición cristiana. La declaración final de un simposio del CELAM, realizado en 2010, sobre “Espiritualidad cristiana de la ecología”¹⁰ lo resume así: “Como seguidores creyentes de Jesucristo, que en su camino por la historia unió el Cielo y la Tierra restaurando la sacralidad de lo creado, aprendemos que la Creación es camino hacia Dios”¹¹. En el N° 7 de este documento se describe “la naturaleza como lugar sagrado que provoca sensiblemente el descubrimiento de Dios para nosotros y las generaciones futuras.” La doctrina católica del conocimiento natural de Dios parte de una comprensión del mundo como autoexpresión de Dios. Según Gn 1, Dios está presente mediante su Espíritu en todas las obras que ha creado. Esta idea se conserva en lo que la tradición eclesial llama la *creatio continua*, la convicción de que el mundo no podría existir sin que en cada instante Dios esté presente en todo lo creado. La Biblia expresa esa concepción con la imaginación del aliento de Dios que penetra todo. Si Dios retirara su Espíritu, todo lo viviente volvería al

9 Cf. por ejemplo: *Reflexiones sobre una pastoral andina inculturada. Tres encuentros de obispos católicos de zonas andinas* (1997), Iquique: IECTA. (= *Cuaderno de investigación en cultura y tecnología andina* N° 21); Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Boliviana (2000), *Tierra: madre fértil para todos*, La Paz.

10 Declaración final del Simposio Latinoamericano y Caribeño: Espiritualidad Cristiana de la Ecología, Buenos Aires, 24 de agosto de 2010.

11 *Ibíd.*, N° 6.

polvo del cual fue formado: “si les quitas el aliento, expiran y vuelven al polvo. Si envías tu aliento, son creados, y renuevas la superficie de la tierra” (Sal 104:29s.). Encontramos allí el mismo pensamiento que en Gn 2, donde tanto los animales como el ser humano son hechos de barro. La primera ayuda que Dios creó para Adán no era la mujer sino los animales (Gn 2: 19), lo que nos muestra una gran cercanía entre todo lo vivo, y no deja mucho espacio para entender a los seres humanos como corona de la Creación. Más bien “no son más que animales” como destaca el escéptico Qohélet deduciendo: “Pues hombre y bestia tienen la misma suerte; la muerte es tanto para uno como para el otro. El aliento es el mismo y el hijo de Adán no tiene nada más que el animal. [...] Todo viene del polvo y todo vuelve al polvo. ¿Quién dirá si el aliento del hombre parte a las alturas, y el del animal baja a la tierra?”(Qohélet 3:18-21).

Al sentirse parte del cosmos en vez de corona, el ser humano será capaz de vivir en sintonía con la totalidad del cosmos. Y será más fácil, como destaca el documento del CELAM, entender la necesidad de “tomar conciencia de la singularidad de la persona humana en relación armónica con la Creación y su Creador, encauzando una nueva espiritualidad cósmica que recupere una sana convivencia con la naturaleza”¹². Pero por miedo al panteísmo, la Iglesia muchas veces cayó en el otro extremo, alejando totalmente a Dios del mundo. No obstante, justamente el modelo del Dios trinitario muestra un tercer camino entre la identificación total de Dios y el mundo (panteísmo) y la total separación, que es otra herejía. Según el modelo de la *perijóresis* que usan los antiguos concilios para expresar la relación entre lo divino y humano en Jesucristo, las y los cristianos/as no podemos hablar de la tierra sin hablar al mismo tiempo de Dios presente en su Creación.

Aprendiendo de la profunda capacidad de los pueblos indígenas de *Abya Yala* de relacionarse con Dios mediante su entorno natural, los participantes del simposio del CELAM hablan con mucha razón de la necesidad de una “conversión ecológica” de parte de la Iglesia¹³. Tanto como descubrir a Dios en las y los pobres —convicción que forma la base de la teología de la liberación— hoy hace falta escuchar el grito de la Creación sufriente y contestar con una opción por todos los seres vivos en este planeta, que es la base insustituible de la vida entera. De esta manera, la Iglesia aprenderá otra cosa importante de los movimientos sociales indígenas y las espiritualidades emergentes o “del mundo” como lo llamó el

12 CELAM (2010), N° 7.

13 De igual manera: Gilberto PAUWELS (2011), “Una nueva conversión de la Iglesia”. En *Crónica Orureña* 36, Oruro: CEP.A.

Concilio Vaticano II. Tomando en serio los problemas ecológicos actuales como “signos de la época”, la Iglesia se vuelve “sacramento de la salvación” para nuestro mundo actual y entiende mejor su propia misión y el significado de la Creación: “Promover la conversión ecológica nos permitirá caer en la cuenta del valor intrínseco de la Creación en la economía global de salvación obrada por Dios Padre creador en Jesucristo”¹⁴.

Últimos desafíos y apoyos: Vivir Bien y Estado laico

Otro desafío actual para la teología llega de los movimientos y círculos académicos que buscan alternativas al modelo económico actual. Demuestran que el sistema capitalista abre cada vez más la brecha entre ricos y pobres y cuestionan hasta qué punto la teología actual sigue fiel a la opción preferencial por las y los pobres. En muchos documentos del magisterio, sobre todo del tiempo de pontificado de Juan Pablo II, encontramos críticas fuertes a la mentalidad de acaparar cada vez más, sin tomar en cuenta las consecuencias que tienen este egoísmo y la mentalidad consumista para los más débiles de nuestra sociedad y de la naturaleza. Pero en su actuar económico la Iglesia no muestra una práctica diferente. ¿Cuántas diócesis siguen depositando sus activos en los mismos bancos que son las columnas vertebrales del sistema económico actual o, al contrario, usan sus recursos económicos como acciones de empresas grandes para influir en la política de las mismas? Existen muchas posibilidades de evocar cambios hacia una economía más justa, ecológica y sostenible. Pero, ¿acaso las iglesias se dan cuenta? O ¿toman medidas para practicar la justicia que predicán?

Finalmente, la Iglesia en Bolivia podría aprovechar la nueva situación al vivir ahora en un estado laico. En vez de lamentar la pérdida de influencia y privilegios, se puede disfrutar la nueva libertad de vivir el evangelio. Benedicto XVI se refiere a eso con “alejarse del mundo”: hacerse libre de las dependencias de poderes que en muchos casos perjudican el verdadero testimonio por el reino de Dios. Desde la conquista hasta los gobiernos militares, la Iglesia —no solamente en Bolivia— no renunció de manera clara a hacer causa común con los grupos de poder para garantizar su influencia —supuestamente a favor de su labor pastoral—. Pero el concilio nos dice que la Iglesia “no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad [...] reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente”¹⁵. En este sentido, los

14 CELAM (2010), *Espiritualidad Ecológica* N° 6.

15 LG 8.

movimientos sociales y políticos —algunos con posturas antieclesiales—, que lograron incluir en la nueva Constitución política del Estado el principio laical, ayudaron a la misma Iglesia a vivir de manera más auténtica la opción por las y los pobres y el mensaje de Jesús quien “se redujo a nada, tomando la condición de siervo” (Fil 2: 6s).

Redescubrir la eclesiología del Concilio Vaticano II

Ya mencionamos el cambio profundo que los obispos en los años sesenta exigían para la pastoral. Pero *Gaudium et Spes* no solamente es una constitución pastoral. Más bien hay que leer al mismo tiempo *Lumen Gentium* desde una perspectiva pastoral e interpretar la pastoral con la luz de esta Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Por eso, toda la pastoral es dogmática y la dogmática —como la entiende el Concilio— siempre debe partir de la pastoral.

Lo nuevo en la definición dogmática de la Iglesia es su carácter de pueblo de Dios; y este pueblo de Dios abarca a toda la humanidad¹⁶. Todos los seres humanos son llamados por Dios y pertenecen por eso a la Iglesia. Mientras las congregaciones eclesiales son entendidas como asamblea visible del pueblo de Dios, los demás grupos humanos que buscan vivir su vocación divina —aunque de manera inconsciente¹⁷— también forman parte del pueblo de Dios. En este sentido no solamente podemos aceptar las iglesias protestantes como verdaderas iglesias¹⁸ sino que tenemos que aceptar como pueblo de Dios también a muchos movimientos sociales que se comprometen con la lucha por un mundo mejor o, como diríamos nosotros, por el reino de Dios.

Un problema fundamental de nuestra época consiste en que nos hemos alejado de esta concepción de la Iglesia que tenía el Concilio. El *Codex Iuris Canonici* del año 1983 —igual como el Sínodo de 1985¹⁹— identifican otra vez a la Iglesia con los bautizados, una reducción que había sido superada por el mismo Concilio. En vez del pueblo de Dios hablan de la *communio*, la comunidad, palabra que evoca una concepción jurídica-

16 Así dice LG 13.

17 Cf. el concepto de “cristianismo anónimo” de Karl Rahner.

18 La formulación que “la única Iglesia de Cristo [...] subsiste en la Iglesia católica” (LG 8) muestra claramente que existe una diferencia entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia Católica y abre además la posibilidad que la Iglesia de Jesús también puede subsistir en otras iglesias.

19 Esta Asamblea extraordinaria de obispos se celebró en Roma a causa del XX aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II.

jerárquica de la Iglesia. Sorprende que casi nadie se haya dado cuenta de que el modelo eclesial del Concilio fue reemplazado por un modelo neobarroco de la Iglesia como *societas perfecta*. Este concepto define la Iglesia por exclusión, explicando quiénes no pertenecen a ella y reforzando las reglas internas de esta comunidad. La misma tendencia se puede observar hoy. En vez de identificar las tareas para la construcción del reino de Dios, trabajarlas junto con todas las personas de buena voluntad y así formar Iglesia, volvemos nuevamente a la idea de describir nuestro perfil, definiendo límites y fronteras, con la consecuencia de que la congregación de la Iglesia se vuelve cada vez más pequeña. No obstante, esta no puede ser la solución. La Iglesia no es el objetivo principal, sino el mensaje de Jesús que tiene que ser transmitido por la Iglesia. El reino de Dios es el último horizonte. Si la Iglesia actual ya no es la herramienta más apta, sino que otros sacramentos dan mejor testimonio – ¡que sea así!, mientras tanto, lo que cuenta es que la Iglesia trate de ser cada vez más “instrumento [...] de la unidad de todo el género humano”²⁰, de manera que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón.”²¹

20 LG 1.

21 ^{gs} 1.
112 | Dietmar Müßig

Migración, mestizaje y cruce de fronteras¹

Una lectura teológica desde el caminar real de los migrantes

Panelista: Alejandro Ortiz²

Lugar: Auditorio Central

Fecha: 8 de octubre

*Dedicado a Alex Castillo,
defensor de los migrantes indocumentados y
promotor de la teología hispana.*

Introducción

Esta reflexión quiere ser una lectura teológica del proceso migratorio contemporáneo que privilegia el “cruce de fronteras”. Cruzar la frontera tiene muchas interpretaciones, a veces distantes, muchas veces contradictorias, pocas similares. Es un instante lleno de significados y de emociones para el migrante. La frontera se vuelve al mismo tiempo lugar de llegada y punto de retorno. Cruzarla implica cumplimiento de metas y construcción de nuevas esperanzas; violación de leyes para algunos, pero rescate de dignidades para otros. Promesa cumplida por algún santo protector, y, además,

1 Este es el título que se me pidió desarrollar para un panel dentro del Congreso Continental de Teología, que se llevó a cabo los días 7 al 11 de octubre del 2012, en la universidad UNISINOS, en San Leopoldo, Brasil. Respetando el título, que en un principio propuso Virgilio Elizondo, orienté mi reflexión privilegiando “el cruce de fronteras” al considerarlo sumamente sugerente para una lectura teológica desde mis propias categorías. Este texto es parte de un trabajo más extenso sobre el proceso teológico de los migrantes que actualmente estoy trabajando para la universidad en que trabajo.

2 Laico, casado, con un hijo. Maestro en Teología. Ha estudiado teología en Brasil, Costa Rica, Deusto y Puerto Rico. Desde hace 22 años da clases y desde hace 15 asesora a grupos e instituciones religiosas en México y en el continente. Fue asesor de la presidencia de la CLAR por dos periodos. Desde hace siete años acompaña a comunidades de migrantes en California, EE.UU. Vive feliz en Puebla, México donde es profesor en la Universidad Iberoamericana de esa ciudad.

deuda sagrada por pagar al regreso. Significa tanto para el migrante, que necesariamente se vuelve un “lugar teológico” por excelencia. Por ser un signo de los tiempos, debemos escrutarlo e interpretarlo a la luz del evangelio como bien dice la *Gaudium et Spes* 4.

Geopolítica desde abajo

La migración es un factor central en la globalización contemporánea. Al ser un fenómeno integral, su importancia radica en el grado de incidencia en varias esferas de lo humano: en lo económico, en lo político, en lo sociológico, en lo antropológico, en lo religioso, en el género, y en muchas más. En cada una de estas perspectivas, la migración modifica, cambia, trastoca la realidad. Antes se estudiaba el mundo para comprender la migración, ahora es al revés, se estudia la migración para entender el mundo. Para ejemplo, dos muestras, una económica y otra política.

Económicamente hablando, la migración no está prohibida, al contrario, es alentada. Para sobrevivir en este caos financiero, las remesas se han vuelto una solución global. Sin ellas, pueblos enteros vivirían en la pobreza extrema, los gobiernos no podrían dar las pensiones a los ancianos del primer mundo, y las balanzas comerciales de muchos países serían un infierno. Que el dinero emigre, fluya, dicen los expertos, a los migrantes, deténganlos. Según el economista español Arcadi Oliveres, España necesita la llegada de 200.000 inmigrantes al año hasta 2020 si quiere mantener las pensiones, la educación y en definitiva el sistema de bienestar.³ Retomando el informe sobre las migraciones en el mundo en 2011⁴ y los datos sobre migración y remesas 2011 del Banco Mundial⁵, se calcula que en 2010, los flujos de las remesas en todo el mundo excedieron los 440.000 millones de dólares. De ese monto, los países en desarrollo recibieron 325.000 millones de dólares, lo que representa un aumento del 6% comparado con el nivel de 2009. Se presume que la dimensión real, si se incluyen los flujos no registrados a través de canales formales e informales, es significativamente mayor. El monto de las remesas registradas en 2009 fue casi tres veces mayor que el de la ayuda oficial, y casi tan alto como el de los flujos de inversión extranjera directa (IED) hacia los países en desarrollo. Los principales países receptores de las remesas, de los cuales

3 En <<http://www.ciudadredonda.org/articulo/pdf/id/5533>> (consulta setiembre 2012).

4 En <http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR2011_Spanish.pdf> (consulta setiembre 2012).

5 En <<http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1110315015165/Factbook2011Spanish.pdf>> (consulta setiembre 2012).

se tiene constancia son India, China, México, Filipinas y Francia. Sin embargo, como porcentaje del PIB, los países más pequeños como Tayikistán (35%), Tonga (28%), Lesotho (25%), Moldova (31%) y Nepal (23%) fueron los principales receptores en 2009. Los países de ingreso alto son la principal fuente de remesas. Entre ellos, Estados Unidos es por mucho el más grande con 58.100 millones de dólares en flujos de remesas al exterior en 2009, seguido de Arabia Saudita, Suiza y Rusia.

Políticamente, podemos hablar de la “primera minoría” en Estados Unidos y de su impacto en las recientes elecciones. Nos referimos a los aproximadamente 50 millones y medio de latinos que viven en tierras norteamericanas. Cerca del 16% de la población. Es claro que el que quiera ser presidente de Estados Unidos los tiene que tomar en cuenta. Aunque también debe resolver el caso de los más de 11 millones de indocumentados. Siguiendo el artículo de “El voto latino” publicado en el periódico digital *Impacto*⁶ de New York, se mencionaba el 16 de noviembre de este año que de los 23,6 millones de hispanos con derecho a voto en el país, unos 15 millones se registraron y unos 12,2 millones habrían votado finalmente, una cifra récord. Se considera que, a partir de este año, la influencia de los votantes latinos ha saltado de nivel estatal a nivel federal. Por ejemplo en Colorado, donde la diferencia entre Romney y Obama era de tan solo cuatro puntos porcentuales, los latinos aportaron un incremento de 9,5 puntos al demócrata, o en el estado con mayor proporción de votantes latinos, Nuevo México, la victoria de Obama fue holgada y los hispanos mejoraron en 22 puntos el resultado. Un verdadero regalo no merecido. Como bien escribió Jorge Durand⁷ en *La Jornada*, con Obama se agudizó la persecución a migrantes, las deportaciones, se multiplicaron los centros de detención y se promulgaron leyes anti-migrantes como la Ley Arizona SB1070.

Con estos ejemplos podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el fenómeno migratorio global está generando un proceso geopolítico desde abajo, desde las reglas de la sobrevivencia. Los empobrecidos, los excluidos, las víctimas por la globalización reconstruyen una serie de redes sociales y culturales que reestructuran el “orden” mundial establecido. Es cierto no es el orden hegemónico, no es el dominante, pero nadie puede dudar que puede llegar a serlo, o que está siendo, en estos momentos, una pieza clave en el ajedrez mundial. Basta ir a las principales ciudades del

6 En <<http://www.impactony.com/tag/impacto-de-latinos-en-elecciones/>> (consulta octubre 2012).

7 En <<http://www.jornada.unam.mx/2012/08/12/opinion/022a2pol>> (consulta setiembre 2012).

mundo y ver cómo los migrantes hacen circular la economía, fortalecen la política y crean nuevos espacios sociales y culturales. Habría un caos más grande que el ocasionado por *Wall Street* en 2008, si todos los migrantes del mundo decidieran parar la economía o hacer una huelga general en tiempos electorales.

En la tradición teológica liberadora de América Latina ya Gustavo Gutiérrez y Pablo Richard habían anunciado esa fuerza histórica de los pobres hace mucho tiempo. Se pensaba y se escribía desde el reverso de la historia, y desde ahí con los ojos de la fe, se notaba claramente cómo son ellos los únicos que podrán construir algo diferente y alternativo a la realidad social. Pablo Richard⁸ escribe que se tiene fe en el pobre y excluido como sujeto histórico, capaz de construir alternativas. Ellos los “sin nada” son los expertos en construir la esperanza y en organizarla.

Lectura teológica de la frontera

Por lo anterior es interesante saber que opinan los migrantes de las fronteras y de su cruce. Tomo de ejemplo a Luis Hernández⁹, migrante de Coyula, Puebla, que publicó junto con María Eugenia Sánchez las profundas reflexiones sobre su proceso migratorio. Es una obra importante, ya que tenemos de viva voz el análisis de lo que significa “ser” migrante.

Luis habla de la frontera como un mundo oscuro:

... llegar allá es como llegar a una barranca, estar expuesto al peligro de muerte, es retar a la muerte con tal de conseguir algo (2012: p. 40).

Más adelante explica:

... la frontera hace que uno empiece a hacer las cosas con más valor. Yo lo tomaba como un entrenamiento para sobrevivir. Había serpientes, coyotes, toda clase de peligros. Tiene uno hambre, sed... Es humillante tener que cruzar así la frontera (p. 60).

Tal vez por esto Luis reflexiona que:

... toda cultura tiene sacrificios, y pienso que el nuestro es cruzar la frontera [...] Es muy duro todo lo que se tiene que vivir en cada cruce a Estados Unidos [...] ahora puedo hablar de la frontera, pero al llegar allá uno se siente en gran peligro y cerca de la muerte (p. 96)

8 Pablo RICHARD (2004: 72).

9 María Eugenia SÁNCHEZ y Luis HERNÁNDEZ (2012).

En consecuencia María Eugenia Sánchez reflexiona que:

... la frontera aparece como el espacio social que anuda las diversas experiencias traumáticas del proceso migratorio [...] Tal parece que es en ese espacio siniestro, humillante e inevitable, y en esos tiempos de cruzar o no cruzar, de caminar y esconderse, de estar al límite de las fuerzas, es donde se anclan las transformaciones emocionales y cognitivas que lo llevarán a ir reconfigurando su subjetividad [...] El proceso del cruce es para él como la transición de la infancia (antes de cruzar) a la adolescencia (el cruce) y a la adultez (ya del otro lado), se descubre a sí mismo como ilegal [...] El sufrimiento en el cruce y el trayecto refuerzan sus sentimientos religiosos: el sacrificio de los dioses y el sacrificio de Jesús lo alientan (p. 118).

Es interesante saber que el cruce de fronteras significa para los migrantes algo negativo. Y es que no lo ven como la culminación del mal o del peligro, sino como continuación. Cruzar no implica terminar el sufrimiento. En muchos casos implica empezar otro. El proceso migratorio, en la mayoría de los casos, es parte de un infierno con varias puertas y secciones. Cruzar las fronteras es sólo una de ellas. De ahí que no se habla de la vida sino de la muerte, se recuerda la frontera y su cruce como algo negativo, violento, traumático... humillante. Más si eres mujer o niña. Amnistía internacional (2010: p. 5) relata que:

Todos los migrantes irregulares corren peligros de sufrir abusos, pero las mujeres y los niños-niñas especialmente los no acompañados son especialmente vulnerables. Corren graves peligros de ser objeto de trata y de sufrir agresiones sexuales a manos de delincuentes, otros migrantes y funcionarios corruptos. Aunque de pocos casos queda constancia oficial y prácticamente ninguno llega a ser enjuiciado, algunas organizaciones de derechos humanos y expertos en el tema estiman que hasta seis de cada diez mujeres y niñas migrantes sufren violencia sexual durante el viaje.

Más adelante termina de detallar el infierno:

De las 157 mujeres, cuyo secuestro se había confirmado, al menos dos fueron asesinadas y otras fueron violadas. Al menos una se vio obligada a quedarse con el cabecilla de la banda como "trofeo" (p. 13).

Permítanme escribir que se trata, sin duda, de las nuevas "cristas" crucificadas, el dolor más agudo que clama al cielo y exige justicia.

También cruzar la frontera es un sacrificio, algo duro, difícil, que no se quiere hacer pero que hay que hacerlo. Es algo que se tiene que cumplir,

que hacer, es cuestión de honor “ya que se ven obligados a encontrar el modo de alimentar a sus padres, a su cónyuge o a sus hijos, que siguen en el país de origen. Si no lo logran por un camino, lo intentarían por otro más peligroso para ellos pero también, en última instancia para nosotros” como bien dice Tzvetan Todorov¹⁰ y lo confirma un migrante salvadoreño entrevistado por Amnistía Internacional cuando dice:

... tengo familia... yo les hice una promesa a ellos que tengo que cumplírsela... yo sé que es un camino bastante de sufrimiento pero al llegar allá todo se logra y todo es mejor¹¹.

Desde el lenguaje religioso se entiende ahora la fe “mágica” que mantiene al migrante. En una situación tan negativa como es el proceso migratorio sólo se puede entender el lograr pasar todas las pruebas del camino como una manifestación sagrada, la intervención de un Dios personal y comunitario que es protector, guía y fuerza para seguir caminando. Estos santos protectores, que también puede ser la virgen de Guadalupe o el mismísimo Jesús, conocen el sufrimiento y, por tanto, entienden qué es lo mejor para cada uno de ellos. Son pares que se entienden y se ayudan. De ahí que tradiciones populares, lejos de desaparecer tengan más fuerza, tradiciones como mandas, promesas, mayordomías, peregrinaciones se fortalecen cada vez más en el imaginario religioso del migrante. Como dicen muchos estudios sólo cuando los migrantes se “instalan” en los países de llegada o cuando se regresa, se puede reflexionar la fe. Mientras tanto no. La fe se vuelve la racionalidad simbólica que le da sentido, dirección, rumbo y muchas veces explicación, al irracional y violento proceso migratorio que viven. Sólo la Fe es mayor que la violencia sufrida. En ese sentido, la fe de los migrantes es la fe en un Dios que camina con ellos.

Sólo trabajando con ellos, defendiendo su dignidad, podemos hablar y expresar al Dios de Jesús. Resolviendo las múltiples violaciones a sus derechos humanos, como son: el asalto, el secuestro exprés, la desaparición, la tortura, el rapto a grupos criminales, su venta a organizaciones de trata de personas, violaciones sexuales, violencia psicológica, estrés, angustia, mutilaciones, etc., podemos expresar al Dios compasivo y misericordioso que nos muestra Jesús en los evangelios. Tenemos, en lenguaje de Jon Sobrino, que bajarlos de la cruz.

¹⁰ Tzvetan TODOROV (2011: 19-20).

¹¹ AMNISTÍA INTERNACIONAL (2010: 1).

A los ojos de Dios

Por lo regular, al hacer relecturas teológicas de migrantes, recordamos y retomamos la tradición veterotestamentaria. Recordamos la muy antigua confesión de Fe “fuiste un judío errante” que permitió construir una ética solidaria con los más desvalidos. Y se retomó el concepto GER en hebreo que significa: forastero —que es uno de los tres sujetos más vulnerables junto a la viuda y al huérfano—, factor que ayudó a detectar dentro del plan de salvación de Dios su voluntad de protegerlos y defenderlos. En el Nuevo Testamento surgirá ya una tradición misionera donde a los cristianos se les nombra como *παροικισσ*, es decir forasteros, personas sin casa alguna, pero donde el mundo es su casa. Esto les permitía avanzar en la evangelización sin detenerse a racismos o exclusiones etnocéntricas y formar todos, sin distinción de raza o etnia, la gran familia de Dios.

Estas acertadas interpretaciones teológicas nos permiten visualizar al migrante dentro del plan sagrado mayor salvífico de Dios.

Ahora me atrevo a hacer una breve relectura de su experiencia violenta y deshumanizadora migratoria. Lo primero que debemos decir desde el espíritu de Jesús: “bienaventurados los migrantes porque de ellos será la casa de Dios”. Dios ama a los sin poder y les promete en el retorno a la casa paterna sandalias nuevas y dignidad restablecida. Dios les expresa su solidaridad en aquellos rostros y manos que sin deber alguno regalan tiempo, escucha, agua, protección, baño, comida, afecto, en albergues, en los caminos o arriba de la bestia. Dios les pide a sus iglesias una nueva organización para atender a sus hijos más maltratados. Se necesita de una iglesia samaritana que cure sus heridas pero también una iglesia hogar donde se sientan en casa, protegidos, amados y escuchados. Se necesita de una pastoral que no sólo se llame pastoral de la movilidad humana, sino que también camine, punto por punto en todo el proceso migratorio, al lado de las hijas e hijos de Dios.

Ellos y ellas representan en su coraje, determinación y valentía al Dios de Jesús, ilógico y diferente al de las iglesias institucionales y sus catecismos, un Dios que se atreve a saltar los muros para expresar su amor a sus hijos e hijas. Y eso hizo, Él, como los migrantes, cruzó la frontera teológica y se abajó (*κενωσις*) para estar y ser como uno de nosotros. Esta debe ser reconocida como la migración original y originaria, como la migración fundante. Se encarnó y caminó entre nosotros como los migrantes. Fue invisibilizado (humillado) como ellos. Y desde el caminar sufriente expresa la posibilidad redentora de su amor, mostrándonos el camino donde todos somos migrantes: el camino hacia la casa del Padre y Madre que

nos aguarda para abrazarnos, comer juntos y hacer la mejor fiesta que represente la alegría de cruzar la última frontera.

Bibliografía

RICHARD, Pablo (2004), *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización*, San José de Costa Rica: DEI.

SÁNCHEZ, María Eugenia (2012), *Como las mariposas monarca: migración, identidad y métodos biográficos*, Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.

TODOROV, Tzvetan (2011), *Muros caídos, muros erigidos*, Barcelona: Katz.

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2010), *Víctimas invisibles: migrantes en movimiento en México*, Madrid: Amnistía Internacional.

Teología y espiritualidad liberadora

Coordinadora: Marilú Rojas Salazar, MSTL¹

Lugar: Salón 1F 109

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

PRIMERA SESIÓN

Espiritualidad liberadora

Contexto

Se constata que, por un lado, existe una cierta tendencia a reducir la espiritualidad a ritos y cultos litúrgicos que la hace desencarnada, enajenada e intimista. De otro lado, también hay una gran afluencia y gama de diversas espiritualidades a lo largo del continente: *new age*, zen, *bahá'í*, budista, carismática, entre otras.

Desde el Concilio Vaticano II hasta ahora ha cambiado nuestra forma de comprender y vivir la espiritualidad: ha pasado desde la expresión de una espiritualidad encarnada, profética y liberadora y ha evolucionado hacia una espiritualidad lúdica y corporal, pero ha disminuido en su fuerza profética y política.

La integración de diversas corrientes y disciplinas, especialmente la línea psicológica ha ayudado a la práctica y profundización de la espiri-

¹ Nació en Orizaba, Veracruz (México), es religiosa misionera de Santa Teresa de Lisieux y doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Miembro de la ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y de la ESWTR (European Society Women Theologians and Research). Profesora de la Universidad Iberoamericana de Puebla y del Instituto Interreligioso de México.

tualidad en lo que se refiere a la dimensión humana, lo cual la ha enriquecido enormemente. Sin embargo, no puede negarse el riesgo de totalizar o absolutizar la dimensión puramente psicológica de tal manera que se pierda la fuerza de la dimensión crítica, intelectual, de praxis y compromiso transformador de las realidades actuales, así como la capacidad de incidencia en otros niveles.

Uno de los mayores riesgos es la constatación de un proceso de involución-regreso a las fuentes (como fundamentalismo) e incremento de las prácticas de piedad, como si estas resolvieran todo o fueran una fórmula mágica capaz de dar respuesta inmediata por medio de una mano divina capaz de resolver todo sin mediación o responsabilidad humana.

Experiencia

Los seres humanos experimentamos una gran necesidad de trascender y encontrar a Dios. Esta necesidad se ve plasmada en los numerosos movimientos espirituales que van surgiendo. Lamentablemente, esta diversidad de expresiones parece no ser la mejor respuesta a los graves problemas de violencia, muerte, pobreza, corrupción, injusticia, migración, modelos neoliberales y posmodernos de la actual sociedad.

Retos y desafíos que se plantea la espiritualidad liberadora

¿Cuáles son las experiencias de espiritualidad liberadora que constatamos mantienen una clara dimensión profética, encarnada, ecológica e inclusiva?, ¿cómo la espiritualidad liberadora puede ser un signo de esperanza y transformación frente a las realidades de: exclusión, violencia, pobreza, injusticia, corrupción y falta de respeto a la vida en su conjunto?

Al hacernos las preguntas anteriores, comprobamos la amarga experiencia de no poder dar respuestas claras desde nuestra actual comprensión y práctica de la espiritualidad. Por lo tanto, concluimos que la espiritualidad necesita recuperar su dimensión política y social, y que nuestros modos de comprenderla y vivirla deben ser considerados desde otros parámetros, es decir, de cara a la realidad, y no como un consuelo de esta.

Espiritualidad liberadora y feminismo

Contexto

Hay en América Latina un grave fenómeno de feminización de la pobreza. Después de la pobreza, el machismo patriarcal y clerical es otro de los grandes males que esclavizan a las mujeres en la sociedad y en la Iglesia.

La exclusión de las mujeres de los espacios de decisión y poder se fundamenta en un complejo de opresiones que se entrecruzan interseccionalmente: raza (afro-amer-india), sexo, estatus (pobre), del submundo, religión, cultura, formación académica, entre otras.

Las mujeres no nos vemos representadas en los postulados de las teologías de la liberación, pues hemos quedado asignadas solo en el papel de trabajadoras pastorales y responsables de la 'espiritualidad', pero fuera de la reflexión teológica o sólo como simple auditorio pasivo.

Hay todavía, a 50 años de distancia del Concilio Vaticano II y 40 de la teología de la liberación, una ausencia notable de reconocimiento del trabajo pastoral, académico, formativo y de la producción teológica de las mujeres en América Latina.

Deconstrucción y construcción

Las mujeres constatamos que el patriarcado, el kyriocentrismo y/o machismo no son problemas exclusivos del 'Tercer Mundo' o de los pobres. Son problemas transculturales, transreligiosos y transepistémicos: el patriarcado, el kyriocentrismo y el machismo son problemas ideológicos que influyen en las sociedades, las culturas y las religiones monoteístas. Las teologías feminista y ecofeminista pretenden deconstruir las bases epistemológicas en las cuales se fundamentan el patriarcado, el kyriocentrismo y el machismo de la sociedad y de la Iglesia católica latinoamericana, así como de la propia teología.

La *teología/teología feminista latinoamericana* es el movimiento que pretende contribuir a la liberación integral y a la construcción de nuevas formas de relación igualitaria entre los seres humanos y con los demás seres con los que el ser humano convive. No sólo es un movimiento liberador de las mujeres, sino también de todos los seres humanos que por razón de raza, sexo, estatus o credo son excluidos.

El carácter liberador de la teología/teología feminista latinoamericana radica en el mensaje evangélico como mensaje de liberación. El feminismo no sólo pretende liberar a las mujeres, también a los hombres que se han esclavizado en el cumplimiento de roles y estereotipos patriarcales

Este carácter liberador de la teología/teología feminista latinoamericana de la liberación se encuentra también dentro del contexto y desarrollo de la teología de la liberación, en la que la opción por los pobres como su categoría fundamental exige una opción por las mujeres que constituyen la mayoría de los pobres.

Las etapas del proceso histórico de la teología/teología feminista en América Latina muestran como esta ha evolucionado en su forma de auto-definirse pues se pasó de la conceptualidad de la teología de la mujer hacia la teología/teología de género, de la teología/teología de género hacia la teología/teología feminista de la liberación, de la teología/teología feminista de la liberación hacia la teología/teología ecofeminista, y de la teología/teología ecofeminista hacia la teología/teología feminista intercultural.

Experiencia, retos y desafíos

La espiritualidad y la teología feminista de la liberación tiene como punto de partida la experiencia en la vida cotidiana de las mujeres, por lo tanto, después de haber reflexionado retornamos a la praxis y experiencia con los siguientes planteamientos: ¿cuál ha sido tu experiencia de ser y vivir como mujer /hombre en el mundo clerical masculino?, ¿Cuáles son las experiencias liberadoras e inclusivas que has vivido en el marco de la espiritualidad religiosa?, ¿Cómo entiendes la participación de las mujeres en el caminar de una espiritualidad liberadora? Y ¿Cuáles son los desafíos actuales? Algunas respuestas que se dieron ante estos planteamientos son:

La espiritualidad liberadora tiene el gran desafío de superar la exclusión y violencia contra las mujeres al interior de las iglesias y al exterior, si de verdad quiere ser coherente y profética ante la sociedad.

Las religiones y las iglesias necesitan reconocer humildemente que la lógica del dominio patriarcal ha dañado terriblemente a las mujeres y ha servido como instrumento de dominación-exclusión de ellas, además de contribuir al abuso y faltas graves a la dignidad de estas como seres humanos.

Resulta importante y urgente evitar caer en el error de pensar que las mujeres son las responsables de la espiritualidad y los hombres de la reflexión teológica y del liderazgo en las iglesias. Esta disociación ha con-

tribuido equivocadamente a mantener una exclusión de las mujeres de los liderazgos y del pensamiento teológico. Caer en una separación de roles así, es caer en una actitud patriarcal-machista que asigna roles de acuerdo a los intereses y ejercicio del poder de los hombres. Eso no es lo que se pretende decir aquí, ni lo que está detrás de una verdadera espiritualidad. La espiritualidad es liberadora o es opresora, y lo importante es lograr que lo sea para todos y todas, es decir, que además de liberadora, dicha liberación sea inclusiva.

La conclusión de este taller de espiritualidad feminista liberadora fue la afirmación de no poder hablar de una espiritualidad y teología liberadora si las mujeres siguen siendo oprimidas, explotadas y abusadas al interior de las iglesias o si las religiones han servido y continúan manteniendo políticas y normas que usan como instrumento de dominación de las mujeres.

TERCERA SESIÓN

Espiritualidad y Ecología

El nuevo holocausto que hoy vivimos es el 'ecológico' y en él estamos muriendo todos y todas, pues los humanos somos la especie más depredadora que ha tenido el planeta tierra. Una espiritualidad liberadora debe advertirnos del pecado de la acumulación de los mal llamados 'recursos naturales' y de la posibilidad de 'desarrollo' para unos cuantos, a costa de la muerte de muchos.

Resulta inconcebible que uno de los continentes más ricos ecológicamente hablando, sea uno de los más empobrecidos a causa de la lógica del dominio y la explotación, así como de la negligencia obvia de los gobiernos de nuestros pueblos. En este sentido, la espiritualidad no es una práctica religiosa romántica, debe ser una postura profético-política que incida en la concientización de estas realidades.

Las mujeres, los niños y las niñas, y las poblaciones de origen afro-amer-indio son las principales víctimas del holocausto ecológico, pues son quienes están más expuestos/as a la carencia de agua, a la polución del aire, a sufrir por la carencia de alimentos sanos, por la pérdida de sus territorios, por la invasión de las empresas transnacionales, mineras, petroleras en áreas de grandes reservas naturales.

La pregunta que nos planteamos es ¿cómo nos experimentamos como seres humanos(hombre-mujer) ante la realidad cósmica y ante los de-

sastres ecológicos actuales? Y ¿Cómo una espiritualidad liberadora debe abordar esta problemática?

Desde la perspectiva de los pueblos mesoamericanos la espiritualidad es la búsqueda de la justicia y la equidad, las cuales nos conducen a armonizar con el cosmos, con la tierra, con los bienes producidos por esta, con los seres humanos y todo lo que nos rodea. De esta forma se supera la lógica del dominio y se mantiene el equilibrio fluido (la paz). La propuesta de los pueblos indígenas es 'la lógica del buen vivir', o del derecho a que todos y todas tengamos la posibilidad de disfrutar de los bienes comunes producidos por la *pacha-mama* para que todos los seres del planeta vivan dignamente y en equilibrio-justicia.

La espiritualidad liberadora en su carácter profético tiene que ver con la cuestión ecológica porque denuncia que mujeres, niños/as, indígenas, poblaciones afro-amer-indias han sido las principales víctimas de la lógica del dominio patriarcal, del capitalismo y de la posmodernidad en aras de un desarrollo mal entendido, es decir, contrario al planteamiento de los pueblos indígenas del 'derecho al buen vivir' del que todos tenemos o deberíamos tener parte.

Hoy la espiritualidad debe tener una incidencia política, es decir, la búsqueda del derecho al buen vivir, al vivir bien o al bien común de todos los seres que compartimos la tierra, el espacio y el cosmos. No se trata de una defensa de la vida sin más..., sino del derecho que todos los seres tenemos a una vida con dignidad y con paz, entendida la paz como consecuencia lógica de la justicia.

La lógica que propone una espiritualidad ética de ecojusticia se fundamenta en la posibilidad de superar el antropocentrismo arrogante que nos ha conducido al desastre actual ocasionado por la relación de dominio, control, acaparamiento e injusticia en contra de la tierra, de los recursos y del cosmos.

Ante el cinismo de la lógica neoliberal que nos ha conducido a la destrucción, a la desilusión y al desencanto, proponemos una espiritualidad capaz de incluir y convocar a las religiones, a las iglesias y a los nuevos movimientos religiosos (ecumenismo) para involucrarse en los movimientos de defensa de la tierra, del agua, y de los territorios. Una espiritualidad liberadora debe acompañar las luchas de los pueblos para defender la vida de los ecosistemas, pues estos son quienes les dan vida.

La espiritualidad no puede reducirse a ser un tranquilizante emocional, necesita tomar conciencia de las realidades y emerger como una fuer-

za y un dinamismo político en la búsqueda del bien común de todos los seres del planeta.

La espiritualidad, si quiere ser liberadora, ha de proyectarse como un compromiso social a favor de la justicia y luchar contra el exterminio de las comunidades vulnerables, como las poblaciones indígenas y rurales, formadas en su mayoría por mujeres y niños.

En este sentido, la espiritualidad ha de recuperar su más profundo sentido ecuménico para que, desde la diversidad religiosa y espiritual, sea capaz de incidir en la transformación de las realidades de violencia, muerte, destrucción, empobrecimiento y explotación. El sentido profético de la espiritualidad no ha de abandonar nunca a los más pobres y a las poblaciones más vulnerables, por lo que ha de hacerse eco de sus voces, no sólo para denunciar, sino también para construir 'otro mundo posible'.

Para hacer realidad la propuesta de 'otro mundo es posible', la espiritualidad propondrá cambiar las relaciones de dominio por las relaciones de equidad entre los seres humanos: mujeres y hombres, entre los seres humanos y la naturaleza, y ser capaces de descubrir la presencia de la divinidad en todo lo que nos rodea. Lo cual no significa reducir la espiritualidad a un simple romanticismo contemplativo, amante de los movimientos 'verdes', sino transformar nuestra propia visión antropocéntrica por una perspectiva holística.

El bien común como ética de ecojusticia puede ser el eje que rijan nuestras nuevas propuestas para una espiritualidad ecológica profética liberadora. La cual, finalmente, es el punto de coincidencia con la propuesta ecofeminista.

Comunicación social y nuevas tecnologías

Pensar la fe en el siglo XXI

desde nuevos escenarios comunicativos

Panelista: Luis Ignacio Sierra¹

Moderador: Óscar Elizalde

Local: Auditorio Biblioteca Unisinos

Fecha: 8 de octubre

Introducción

Este panel se propuso mostrar los nuevos escenarios comunicativos del siglo XXI, que nos ofrecen enormes posibilidades y grandes desafíos, no sólo para repensar la fe cristiana y el diálogo interreligioso, sino también para adoptar una postura crítico constructiva frente a las distintas implicaciones de las más recientes innovaciones en tecnologías de información y comunicación (TIC), al igual que frente al auge creciente de las redes sociales digitales. El panelista propuso para la reflexión tres ejes temáticos:

1. Vivimos hoy inmersos en un **nuevo ecosistema comunicativo** constituido básicamente por una cultura mediática digital, como nuevo 'lugar' de producción y circulación de sentidos y significados de la vida pública y la experiencia social. En este ecosistema convergen dinámicamente factores tales como: la innovación tecnológica, el nuevo paradigma reticular 2.0, los procesos paradójicos de globalización, las mutaciones comunicativas socio culturales, las distintas y cada vez mayores brechas digitales, y su controvertido impacto en las comunidades sociales.
2. Las **redes sociales digitales**, agenciadas por los denominados *social media*, están transformando las relaciones intersubjetivas como expresión

¹ Profesor titular Departamento de Comunicación de la Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

de nuevos usos y apropiaciones de sentidos por parte de comunidades virtuales interactivas, en las cuales se ponen en juego no sólo nuevas prácticas relacionales y discursivas sino que se experimentan desafíos e interpelaciones, muchas veces radicales, relacionadas con la autonomía o dependencia que generan y las alternativas plurales que ofrecen para la propia identidad.

3. Este nuevo ecosistema comunicativo, frente al cual conviene evitar pre-conceptos deterministas y totalizadores, brinda ciertamente infinidad de **oportunidades** de mayor producción y participación, formas fluidas de organización e interacción social, pero a la vez innumerables **desafíos y riesgos** de fragmentación, superficialidad, despersonalización, con implicaciones en aspectos ético-morales, psicocognitivos, formativos, socio-políticos que reclaman con urgencia una reconfiguración en la formación ética, moral, teológica, religiosa en tiempos de Internet.

Preguntas trabajo en grupos

Posteriormente se realizó un trabajo por grupos alrededor de estas dos preguntas para el debate y reflexión:

- ¿Qué implicaciones tienen las transformaciones socioculturales aportadas por las TIC, para la vivencia doctrinal, pastoral, litúrgica, comunitaria de las comunidades eclesiales latinoamericanas?
- ¿Qué desafíos plantean las TIC a la comunidad teológica en América Latina?

El debate permitió llegar a plenaria donde los asistentes subrayaron que: es preciso reconocer que tenemos muy poca formación para el manejo de la comunicación en la transmisión de la fe en los tiempos actuales. Al estar inmersos en nuevos procesos de comunicación en este siglo XXI se requiere con urgencia nuevos procesos de formación en distintos niveles. Una teología con sentido para la época contemporánea, y que quiera decirle algo al *homo technologicus* de hoy, debe hacer uso adecuado de los nuevos recursos tecnológicos a disposición, sin sacrificar el núcleo del mensaje evangélico. Tenemos que asumir el desafío de buscar un lenguaje pertinente y relevante para comunicar y testimoniar la fe hoy. Necesitamos ser “puente” entre la realidad de estos nuevos lenguajes y la juventud hiperconectada contemporánea.

Síntesis de la plenaria

- Contextos de los jóvenes.
- Incidencia de la evangelización a través de estos medios.
- Conocer estos nuevos medios de comunicación.
- Estos medios facilitan una cantidad de información pero sin formación. ¿Será necesaria también una formación?
- Compartir experiencias de nuestras comunidades.
- Desafío de buscar un lenguaje adecuado para comunicar la fe. Necesitamos ser “puente” entre la realidad de estos nuevos lenguajes y los jóvenes.
- La rapidez de los cambios provoca la necesidad de asumir nuevos conceptos y el esfuerzo de adaptación a nuevos contextos.
- En este momento estamos conviviendo cinco generaciones. Es la primera vez que cinco generaciones conviven en una misma época, cada una con características muy marcantes. El gran desafío es lograr la intercomunicación entre estas generaciones.
- Usar los medios que tenemos a nuestra disposición o hacer que estos medios sean parte de nuestras vidas, para transformar la sociedad. Este es un punto importante para una pastoral de los medios de comunicación, y una teología en este sentido.
- La brecha generacional que se ha dado nos genera serios interrogantes sobre el futuro que se deriva de esta nueva realidad.
- El desafío de la autenticidad en el uso de la propia identidad frente a las tecnologías.
- La Iglesia utiliza los medios para seguir sosteniendo la religiosidad, pero tenemos miedo de entrar a la formación sociopolítica. Este es un desafío.
- Los niños, los jóvenes, van adelante. Tenemos la obligación de ir a la par con ellos o, mejor, dejarnos evangelizar por ellos.
- Los medios de comunicación y las tecnologías son muy nuevos para nosotros, en muchos casos.
- El tema de la comunicación, la forma de comunicación de la fe, muchas veces se visualiza en la movilidad de los fieles de una parroquia a otra, dependiendo de dónde “le gusta más”. Tenemos muy poca formación para el manejo de la comunicación en la transmisión de la fe.

Conclusiones

- Estamos asistiendo a un proceso de transformación muy profundo.
- Tenemos la necesidad de caminar, aunque en diversos ritmos.
- El lenguaje es un desafío muy grande para los procesos pastorales.
- Estamos inmersos en procesos de comunicación que desafían también los procesos de formación.
- La iglesia ofrece “pistas” a través de la Jornada Mundial de las Comunicaciones.
- Hablamos mucho a partir de las tecnologías pero hay poco análisis crítico frente a las nuevas tecnologías. ¿Cuál es nuestro lugar en el diálogo con las tecnologías?
- El asunto no es satanizar las tecnologías, sino asumirlas de la mejor forma posible para la evangelización.

Teologias e Capitalismo

Impulsos

Coordenador: Paulo Suess¹

Colaborador: José Agnaldo Gomes²

Moderador: Guillermo Meléndez

Lugar: Salão 1F 106

Data: 8, 9 e 10 de outubro

Contextualização

Qual é a contribuição da Teologia e de suas ramificação para desmistificar o trabalho penoso, como condição sine qua non de uma vida digna, e do lucro, como mola mestra do da sustentabilidade humana no planeta terra?

A força da Teologia está no seu pensamento crítico, no seu descontentamento visceral, na sua possibilidade de gerar esperança.

■ Impulsos introdutórios

Esclarecer o contexto geral em que se inscreve a relação “teologia e capitalismo”

- diferentes níveis da realidade (nível material e espiritual);
- trabalhar a contradição entre Evangelho e Capitalismo;

1 Presbítero diocesano, doutor em Teologia Fundamental. Trabalhou na Amazônia desde 1966 e, a partir de 1979, foi secretário-geral do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Foi presidente da Associação Internacional de Estudos da Missão (IAMS). Paulo Suess é assessor teológico do Cimi e professor de pós-graduação no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp) e autor de vários livros. E-mail: suess@uol.com.br.

2 José Agnaldo GOMES, que trabalhou 10 anos no canavial, é coautor desse texto através de seu livro: *Do trabalho penoso à dignidade no trabalho* (Idéias & Letras, 2012).

- pensamento crítico é substancial para qualquer leitura evangélica.
- distinguir entre o princípio da realidade e o princípio da possibilidade.

▪ **Pressupostos do agir**

Quais são as condições da possibilidade de agir, hoje?

- A ameaça do futuro vem do potencial destrutivo das tecnologias que financiamos coletivamente (Estado: material bélico, pesquisa/manipulação genética, pesquisa em função da produtividade) e da apropriação privativa (desigualdade, poder do mais forte, corrupção, indústria farmacêutica) da riqueza produzida com essas tecnologias.
- O poder econômico se sobrepõe sobre o público e o privado. A corrupção é o prolongamento da legalidade ineficiente. Onde a corrupção falha entra o poder bruto.
- Perda de credibilidade institucional.

▪ **Contextualizar o tema no Vaticano II**

Contexto eclesial: a interpretação do Vaticano II por Paulo VI, no final do Concílio: articulação do crer com o agir.

Em seu discurso final, na última sessão do Concílio (7.12.1965), o papa Paulo VI oferece uma chave de leitura teológico-pastoral do Vaticano II. A seguir alguns tópicos:

- Dirá alguém que o Concílio, mais do que das verdades divinas, se ocupou principalmente da Igreja, da sua natureza, da sua estrutura, da sua vocação ecuménica, da sua atividade apostólica e missionária. [...] A Igreja fez isto para encontrar em si a palavra de Cristo, viva e operante no Espírito Santo, e para sondar mais profundamente o mistério, ou seja, o desígnio e a presença de Deus fora e dentro de si, e para reavivar em si o fogo da fé, que é o segredo da sua segurança e da sua sabedoria, e reavivar o fogo do amor [...]. Os documentos conciliares, principalmente os que tratam da Revelação divina, da liturgia, da Igreja, dos sacerdotes, dos religiosos, dos leigos, permitem ver diretamente esta primordial intenção religiosa.
- Mas não é lícito omitir algo que é da maior importância quando examinarmos o significado religioso deste Concílio [...]. A Igreja se sentiu na necessidade de conhecer, avizinhar, julgar retamente, penetrar, servir e

transmitir a mensagem evangélica, e, por assim dizer, atingir a sociedade humana que a rodeia, seguindo-a na sua rápida e contínua mudança. Esta atitude, nascida pelo facto de a Igreja, no passado e sobretudo neste século, ter estado ausente e afastada da civilização profana

- Por isso é que alguns suspeitaram que nos homens e nos atos do Concílio tinha dominado mais do que era justo e com demasiada indulgência a doutrina do relativismo que se encontra no mundo externo, nas coisas que passam fugazmente, nas novas modas, nas necessidades contingentes, nos pensamentos dos outros; e isto à custa da fidelidade devida à doutrina tradicional e com prejuízo da orientação religiosa que necessariamente é própria dum Concílio.
- Desejamos antes notar que a religião do nosso Concílio foi, antes de mais, a caridade; por esta sua declarada intenção, o Concílio não poderá ser acusado por ninguém de irreligiosidade, de infidelidade ao Evangelho, se nos lembrarmos que o próprio Cristo nos ensina que todos conhecerão que somos seus discípulos, se nos amarmos mutuamente (Cf. Jo 13,35); se deixarmos igualmente que estas palavras do Apóstolo se façam ouvir dentro das nossas almas: “A religião pura e imaculada junto de Deus Pai é esta: visitar os órfãos e as viúvas nas suas tribulações, e conservar-se imaculado neste mundo” (Tg 1,27); e mais estas: “Quem não ama o seu irmão, a quem vê, como pode amar alguém que não vê? (1Jo 4,20)
- O humanismo laico e profano apareceu, finalmente, em toda a sua terrível estatura, e por assim dizer desafiou o Concílio para a luta. A religião, que é o culto de Deus que quis ser homem, e a religião — porque o é — que é o culto do homem que quer ser Deus, encontraram-se. Que aconteceu? Combate, luta, anátema? Tudo isto poderia ter-se dado, mas de facto não se deu. Aquela antiga história do bom samaritano foi exemplo e norma segundo os quais se orientou o nosso Concílio. [...] A descoberta e a consideração renovada das necessidades humanas absorveram toda a atenção deste Concílio.
- A Igreja adoptou a maneira de falar acessível e amigável que é própria da caridade pastoral. Quis ser ouvida e entendida pelos homens. Por isso, não se preocupou só com falar à inteligência do homem, mas exprimiu-se no modo hoje usado na conversação corrente, em que o recurso à experiência da vida e o emprego dos sentimentos cordiais dão mais força para atrair e para convencer. Isto é, a Igreja falou aos homens de hoje, tais quais eles são.
- Uma outra coisa julgamos digna de consideração: toda esta riqueza doutrinal orienta-se apenas a isto: servir o homem, em todas as circunstâncias

da sua vida, em todas as suas fraquezas, em todas as suas necessidades. A Igreja declarou-se quase a escrava da humanidade [...]; a ideia de serviço ocupou o lugar central.

- Tudo isto e tudo o mais que poderíamos ainda dizer acerca do Concílio, terá porventura desviado a Igreja em Concílio para a cultura atual que toda é antropocêntrica? Desviado, não; voltado, sim.
- Quem observa honestamente este interesse prevalente do Concílio pelos valores humanos e temporais, não pode negar que tal interesse se deve ao carácter pastoral que o Concílio escolheu como programa, e deverá reconhecer que esse mesmo interesse jamais está separado do interesse religioso mais autêntico, devido à caridade que é a única a inspirá-lo (e onde está a caridade, aí está Deus), ou à união dos valores humanos e temporais com os especificamente espirituais, religiosos e eternos: [...]: o nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo faz-se teocêntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem.
- Este Concílio [...] não será, em resumo, um modo simples, novo e solene de ensinar a amar o homem para amar a Deus? Amar o homem, dizemos, não como instrumento, mas como que primeiro fim, que nos leva ao supremo fim transcendente. Por isso, todo este Concílio se resume no seu significado religioso, não sendo outra coisa senão um veemente e amistoso convite em que a humanidade é chamada a encontrar, pelo caminho do amor fraterno, aquele Deus “de quem afastar-se é cair, a quem dirigir-se é levantar-se, em quem permanecer é estar firme, a quem voltar é renascer, em quem habitar é viver” (S. Agostinho, Sol. 1, 1,3: PL 32, 870).

▪ Contexto empírico

Teologias

Em primeiro lugar precisamos esclarecer de que teologia estamos falando. Estamos falando de uma teologia genericamente latino-americana ou genericamente católica? Falamos da Teologia da Libertação ou da Teologia da Prosperidade? Falamos da Teologia Índia ou de uma Teologia Neoescolástica? Todas essas teologias estão sendo oferecidas nas faculdades de Teologia; umas favorecidas e outras questionadas por alguma instância do magistério.

Vamos mostrar que segundo os pressupostos teológicos de cada uma delas, muda relação e proximidade e distância entre teologia e capitalismo.

Olhemos para a Teologia Índia. Ela aponta para a Igreja autóctone, com o povo de Deus como sujeito.

Um exemplo gritante é a questão dos diáconos da diocese de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México). Faz mais de dez anos que essa diocese sofre intervenções naquilo que se refere à construção de uma Igreja autóctone. Em carta de 26 de outubro de 2006, dirigida ao bispo local, o Cardeal Arinze qualificou o projeto de uma Igreja autóctone de “projeto ideológico”. A Igreja de Chiapas recebeu e continua recebendo intervenções permanentes no que se refere à quantidade de diáconos convenientes, sua formação, sua ordenação e, ultimamente, ao “Diretório Diocesano para o Diaconato Permanente da Diocese de San Cristóbal de Las Casas”, que já estava desde 1999 orientando a pastoral diocesana. A intervenção ao Diretório termina com o seguinte veredito:

Como evaluación general, de todas estas observaciones se puede justamente concluir que el Directorio para el Diaconado Indígena Permanente de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, en México, no cumple bien su función y es necesario corregirlo a fondo. Más aún, si se confronta con las propuestas de la teología de la liberación de tipo indigenista, se nota una clara influencia de ésta, perniciosa para la formación y el ministerio de los Diáconos Permanentes.

Pela intervenção do Cardeal Levada, então Prefeito da Congregação da Fé, a mera menção da Teologia Índia no “Documento de Aparecida” (2007) foi proibida.

A Teologia Índia tem uma relação de incompatibilidade com o sistema capitalista e suas ramificações neocoloniais, porque os povos indígenas não tem lugar no sistema capitalista, nem sua visão do mundo, nem as práticas sociais e nem o sustento econômico dos povos indígenas.

A proibição da menção da Teologia Índia no Documento de Aparecida indica certa “afinidade” entre o pensamento subjacente à proibição e o sistema capitalista.

Os que proibiram a menção da Teologia Índia também tem uma teologia. Os críticos da Teologia Índia são também os críticos da Teologia da Libertação. Encontram dificuldade em aceitar os pressupostos de uma teologia indutiva, pluricultural e comunitária.

Proibições e perseguições conduzem à clandestinidade (a uma teologia clandestina nas catacumbas) ou, como se diz no jornalismo, ao falar em off.

Capitalismo

O sistema capitalista, que impõe suas regras de cima para baixo, cria uma monocultura colonizadora e autoritária, aposta nos indivíduos em detrimento das comunidades, tem uma aversão estrutural ao pensamento indutivo que dá voz de intervenção à realidade concreta.

Constata-se certa afinidade do pensamento dedutivo (a partir de uma ideologia) entre capitalismo e determinadas teologias. Resumidamente podemos dizer que no pensamento dedutivo, na esfera teológica como na esfera político-econômica, trata-se sempre de uma transferência do “capital” popular e dos mecanismos de controle e participação para as elites. À carência material nas periferias das grandes cidades e no interior corresponde, muitas vezes, uma carência espiritual do povo, sem ministros autorizados que celebrem com ele a Eucaristia.

O capitalismo como aguilhão na carne das Igrejas?

O Vaticano II, com seu programa de *aggiornamento* ao mundo (sem ser do mundo) e com sua virada popular estrutural, que encontrou suas expressões na eclesiologia do Povo de Deus, na liturgia *versus populum* e na pastoral de serviço e encarnação visava não só uma Igreja dos pobres, mas uma Igreja pobre, despojada e missionária. Hoje, esta visão está sendo inibida por movimentos e sinais que apontam na direção contrária. Decisões eclesiais, que dizem respeito a todos os fiéis, são cada vez mais tomadas nas mesas de decastérios, sem participação do povo a que se referem.

Se na economia capitaneada pelo capitalismo assistimos certo autoritarismo de uma suposta infalibilidade dos tecnocratas e uma transferência das riquezas do povo para os ricos cada vez mais ricos e para os bancos, também na Igreja podemos observar uma concentração das decisões em instâncias burocráticas, distantes do povo simples. Essas instâncias tratam tópicos que fazem parte do depósito da fé da Igreja Católica, como “opção preferencial dos pobres”, “Comunidades Eclesiais de Base”, “Igreja autócotone” e “sacerdócio comum dos fiéis” com muitas reservas.

As questões do pensamento indutivo ou dedutivo podem parecer questões meramente formais. Mas tal “formalidade” não é, semanticamente, inocente. O fato de que, tendencialmente, todos pensam a partir da cadeira onde estão sentados, aponta para a necessidade de um deslocamento de muitas cadeiras de teologia. Se a Igreja assume ser, o que ela é: um sinal profético de contradição neste mundo, imediatamente se configura a relação entre teologia e capitalismo como uma relação de incompatibilidade. Como não só permitir, mas incentivar participação, descen-

tralização, cooperação? Como transformar as estruturas comunitárias que existem nas Igrejas, nos diferentes Conselhos e no Sínodo, por exemplo, de instâncias consultativas em instâncias deliberativas? Como transformar estruturas de supervisão em estruturas de participação e inculturação? As perguntas configuram projetos!

Impasse entre Teologia e Capitalismo

■ Questões introdutórias.

Chegamos ao ponto crucial: saídas no capitalismo ou saídas do capitalismo para sustentar uma teologia responsável?

Talvez essa alternativa ainda não esteja bem colocada, porque nós, como sujeito da história, não temos o poder de fato para fazer essa escolha. Quem não queria transformações além de negociações de melhorias, além de medidas paliativas, de mitigações? A antiga classe operária praticamente perdeu seu protagonismo para colocar essa questão na mesa das negociações.

Estamos envolvidos em escolhas e relações dialéticas entre acomodação impotente ao sistema capitalista, consentimento com uma cultura de menoridade e negociações em torno de lutas sindicais e transformações mais amplas do próprio modelo de desenvolvimento e produção.

- Transformações podem emergir da desconstrução daquilo que estorva autonomia, emancipação e dignidade, portanto da desconstrução sistêmica. Lutas contra abusos do trabalhador e por melhorias das condições de trabalho já fazem parte dessa desconstrução. A desconstrução é um primeiro passo para a reconstrução da vida danificada que encontrará seu norte na “dignidade humana”.
- Descartamos a “acomodação sistêmica passiva” como alternativa, porém não como prática, às vezes, necessária à sobrevivência. Contudo, acreditamos que o **sofrimento** causado pelo sistema de produção e comercialização capitalista produz formas de lucidez e coragem que podem contribuir para a sua resistência organizada.
- Restam outras alternativas: negociar melhorias para mitigar a penosidade do trabalho ou lutar por transformações estruturais. As ações parecem contradizer-se entre o possível e o desejável. O possível é a permanência no trabalho penoso. O desejável é o trabalho não alienado e desvinculado do emprego remunerado por produção, o trabalho autodeterminado de sustento e prazer.

- Para poder discernir e decidir entre as duas alternativas, a da “negociação” e a da “transformação”, procuramos, num primeiro momento, analisar as possibilidades de “humanizar” o capitalismo. É a luta contra abusos e por melhorias. Resta saber quem nos dará a medida certa para qualificar abusos como abusos e não apenas como condições precárias aceitáveis. A partir do conceito universalmente reconhecido e contextualmente experimentado da “dignidade humana”, procuramos avançar nessa questão.
- O conceito da “dignidade humana” participa de certa forma da “negatividade”, que na Teoria Crítica aponta para aquilo que não deve ser, sem poder afirmar, materialmente, aquilo que deve vir a ser. Tal “negatividade” mostra que não existe uma exterioridade operacional em face aos processos históricos de alienação e coisificação da pessoa humana. No entanto, mesmo pensando a dignidade humana próxima a uma estrutura ontológica, ela não está livre de interpretações e apropriações históricas variáveis.

Saída do capitalismo ou saídas no capitalismo?

Para a discussão no grupo das duas posições
contraditórias:

“Em primeiro lugar,
o homem tem a obrigação de sobreviver,
a qualquer preço; depois é que vem a dignidade.
De que vale agora para nós, para os pais dele,
para você, para ele mesmo, essa dignidade?”

(Dias Gomes, *O Santo Inquérito*, p. 133)

“Há um mínimo de dignidade
que o homem não pode negociar,
nem mesmo em troca de liberdade.
Nem mesmo em troca do sol”.

(Dias Gomes, *O Santo Inquérito*, p. 138)

■ **É possível “humanizar” o capitalismo?**

- Um capitalismo humanizado seria um “capitalismo decente”, substituto do capitalismo selvagem.
- Talvez fosse mais adequado falar em “capitalismo menos indecente”, menos explorador, menos expansivo, menos alienante.

Esse “menos”, no entanto, questiona premissas essenciais do sistema capitalista. Exigiria um controle rígido pelo Estado ou outra instância. E esse controle seria o túmulo do capitalismo. Assim, precisamos compreender o “capitalismo decente” como um capitalismo menos selvagem.

- Enquanto ninguém apresenta uma alternativa sistêmica, vale a pena lutar por um sistema de produção e por um trabalho mais “decentes”? É preciso não abrir mão do espírito crítico e da prática transformadora nas rachaduras que qualquer sistema oferece.
- Os cortadores de cana, quando batem à porta da usina, não procuram trabalho, procuram emprego, que é intrinsecamente penoso. A penosidade desse emprego é negociável dentro dos limites da penosidade sistêmica.
- Lutas? Lutas pela redução da penosidade e não por sua abolição? Trata-se de lutas no âmbito de um sistema salarial assimétrico, legal e injusto. Na melhor das hipóteses, pode-se falar de lutas pela redução da assimetria, que, mesmo sendo parcialmente atendidas, não configuram lutas contra a injustiça do sistema salarial. Ser menos penoso = ser humano?
- A integração sistêmica segue o modelo taylorista e minimiza o “fator humano, que associa a variantes falhas, perda de tempo e potencial de protesto. O “fator humano”, na lógica da empresa industrial, é um fator de instabilidade.
- O trabalho profissional perdeu sua dimensão vocacional e está totalmente desligado de talentos pessoais específicos. Aparentemente, eles mesmos se tornaram produtos uniformizados, selecionados em cenários de horror e banalidade, como os ascensoristas no Admirável Mundo Novo, de Huxley, cuja única apdidação para a admissão ao cargo é deixar seus cérebros do lado de fora.
- Não vamos, no entanto, confundir alienação com robotização. Alienação pode ser consentida, mas não é totalmente inconsciente. A cada instante é possível que sofrimento e desejo rompam com programações comportamentais, que pareciam produzir resultados irreversíveis de adaptação, e induzam os sujeitos a puxar freios de emergência disponíveis.

- O sofrimento causado pelo modelo de desenvolvimento, tanto pelo excesso de produção e consumo como pela penúria, é o germe de sua própria derrota.
- A formação no capitalismo, que visa “a uma ordem social qualitativamente diferente” (Mészáros, 2005, p. 71) teria de transmitir um quadro de valores que deslegitima os interesses dominantes, sobretudo os processos de acumulação de capital, que são constitutivos para a reprodução da sociedade de classes. O lugar dessa educação além do capital teria de ser um lugar, um ponto arquimédico, em que a educação ainda não se tornou mercadoria nem ideologia e cria uma aversão constitucional contra a penosidade de qualquer trabalho.
- Penoso é um trabalho que na consciência individual dispensa a satisfação de se ter feito algo pessoalmente relevante. A relevância social da cana-de-açúcar, por exemplo, que hoje deveria ser chamada cana-de-etanol, está na aceleração sistêmica. Na produção material, o etanol aponta para a aceleração da produção. No imaginário simbólico, porém, esse mesmo etanol significa, como o tênis que cada vez mais cidadãos usam para suas andanças cotidianas, aceleração do sistema. Etanol e tênis, instrumentos de aceleração coletiva e individual, conotam as duas dimensões do “freio de emergência” que, segundo Walter Benjamin, configura a verdadeira revolução.

▪ **Dignidade humana no trabalho**

Desde o final do século XX, observa-se certa valorização do “fator humano” na produção industrial; na mesmice das máquinas em que se baseava o processo até então, só o talento e a excelência da equipe poderiam garantir alguma vantagem na produção e na venda, agora não mais concentradas em torno do produto, mas do cliente. No canavial, essa revalorização do “fator humano” não aconteceu.

O diferencial, que garante venda e lucratividade num mercado internacional de demanda crescente está unicamente na diminuição dos custos e no aumento da produção. O pagamento de uma diária justa para os canavieiros, que substituiria a remuneração por produção, está na contramão da “racionalidade” que procura baixar os custos. A diária justa será resultado de lutas organizadas e greve geral. A ameaça de substituir por máquinas os trabalhadores insatisfeitos e a organização frágil do setor emperram a negociação para mudar o sistema de remuneração, o que significaria um primeiro passo em direção à “dignidade humana no trabalho” no canavial.

A compreensão normativa da pessoa humana e de sua dignidade nos permitem insistir em reivindicações morais e legais que são o fundamento da crítica de situações e normas sociais assimétricas. À surdina dessas assimetrias existem relações privilegiadas de poder e blindadas contra as razões críticas de reciprocidade e universalidade. O espaço blindado contra a justificação recíproca de seu agir social, portanto contra a crítica de assimetrias e privilégios, é o espaço da ideologia, mantenedora da sociedade de classes.

No cristianismo, a dignidade humana tem sua origem na ideia da criação do homem segundo a imagem e semelhança a Deus (cf. Gênesis 1,26s). Nessa compreensão, a dignidade é algo inerente ao ser da criatura, independentemente de merecimento ou bom uso. Por conseguinte, essa dignidade não pode ser perdida nem por desmerecimento nem por abuso. Essa posição é hegemônica no cristianismo de vertente católica e foi confirmada pelo Concílio Vaticano II (cf. *Dignitatis humanae; Gaudium et spes*, 12-22). Obviamente, essa fundamentação “da criação do homem segundo a imagem e semelhança de Deus” não é universal porque se dirige somente àqueles que reconhecem esse pressuposto religioso, portanto aos “fiéis” daquela denominação.

Historicamente, depois das guerras religiosas do século XVI, os pressupostos teológicos dessa fundamentação mostraram sua fragilidade no interior dos próprios cristianismos nos quais o zelo por essa imagem forneceu pretextos para guerras reciprocamente eliminatórias. Em seguida, iniciou-se um processo de secularização e democratização dos fundamentos da dignidade humana. Nas discussões jusnaturalistas modernas surgiram alternativas sobre a origem da “lei natural”, das quais a dignidade dada por Deus é apenas uma.

■ Disparidade entre o legal e o real

A questão da dignidade humana nos faz repensar o modelo de desenvolvimento baseado no **crescimento**, na **aceleração** da produção e na **acumulação** privilegiada do capital. Como pensar um desenvolvimento para todos, dentro dos limites impostos pela ecologia natural e social? A comunidade humana, em suas instituições internacionais já refletiu essas questões, propôs normas amplamente aplaudidas e formalmente aceitas. Não somos obrigados a reinventar a roda. A Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU, em 1948, em seus Artigos XXIII, XXIV e XXV, moldura a dignidade humana no trabalho:

Artigo XXIII:

1. Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.
2. Toda pessoa, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.
3. Toda pessoa que trabalhe tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.
4. Toda pessoa tem direito a organizar sindicatos e neles ingressar para proteção de seus interesses.

Artigo XXIV:

Toda pessoa tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas remuneradas.

Artigo XXV:

Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle. [...] (cf. Martins, 2009, p. 711).

Trata-se, nesses artigos, não somente de garantir acesso a um emprego qualquer, mas do acesso a um trabalho “compatível com a dignidade humana”, um “trabalho decente”. Por ocasião do “Dia Mundial da Justiça Social 2010”, 20 de fevereiro, o Diretor-Geral da OIT, o chileno Juan Somavia, resumiu esse debate com poucas palavras: “Uma das melhores maneiras de alcançar a justiça social é o trabalho decente. Dignidade do trabalho, dignidade do ser humano, estabilidade da família, paz na comunidade – disso trata o trabalho decente”. Também o governo brasileiro assumiu a proposta da OIT, com sua crença na possibilidade de um “trabalho decente” num sistema de lucro “indecente”, sem hesitar.

■ **Do consentimento à desconstrução**

A disparidade entre o legal e o real é grande. A distância entre o justo e o real é ainda maior, porque praticamente o que é justo nunca coincide com aquilo que é legalmente amparado na realidade social. Para sanar o “ilegal” no âmbito do canavial, seja na contratação dos canavieiros ou

na configuração do trabalho, análoga à de escravo, seja como fraude ou extorsão salarial ou pela sonegação de impostos, quase sempre existem instâncias formais de denúncia, direito e punição. O “ilegal”, apesar de toda a morosidade e, por vezes, da parcialidade da justiça, pode ser transformado em “legal”.

A transformação do “injusto” em “justo” é mais complicada. O “injusto” é estrutural. Não existe lei ou instância jurídica que transforme o modelo injusto de desenvolvimento, produção, consumo e acumulação ilimitados, em modelo justo. Tampouco existe consenso interclassista sobre um modelo justo. **A justiça veste roupas históricas, culturais e classistas.** A questão justo-injusto cresce na medida em que um modelo de vida injusto não só atinge determinada classe social, mas a humanidade e o planeta Terra integralmente. A questão da viabilidade ou não do modelo de desenvolvimento e do projeto civilizacional em curso atinge toda a humanidade. Economia e ecologia se entrelaçam. Se o bem-estar e o consumo de cada um não são mais multiplicáveis com o número de pessoas que habitam o planeta Terra, então assistiremos a um acirramento da luta de classes por apropriações privilegiadas dos bens da natureza e um esgotamento do ecossistema em seu conjunto. O aquecimento global vai causar queda de 20% a 30% na produção agrícola nos próximos cinquenta anos.

O fim das utopias, o começo da esperança

Nessa situação, sem sujeito histórico que possa levar um projeto crítico de desenvolvimento adiante, estamos cercados por **conformismo, fatalismo e pragmatismo.**

■ Reestruturações sem esperança

Em seu esboço “Utopias do pós-socialismo”, Luis Felipe Miguel (2006, p. 110-114) sistematizou algumas propostas pragmáticas de escasso teor utópico, mas que estão sendo mundialmente discutidas:

- a. o representante de um “socialismo de mercado” é John Roemer (1996), que procura articular a eficiência econômica do mercado com igualdade social, que considera “o coração ético do socialismo”;
- b. seguindo Marx, André Gorz (1987) propõe uma “sociedade de tempo liberado”, que possibilite aos cidadãos “dispor de tempo livre, entendido como tempo de não-trabalho” (Miguel, 2006, p. 92);

- c. a proposta da “sociedade de tempo liberado” acompanha o postulado da “renda cidadã” ou “renda básica universal”, cujo expoente maior a defendê-la é o economista Phillipe Van Parijs (1992, p. 466; 1997);
- d. a filósofa Barbara Goodwin (1992) propõe uma “sociedade lotérica”, na qual os bens seriam distribuídos de forma aleatória, o que permitiria dissociar a renda de status social e articular igualdade da sorte com a diversidade social de fato;
- e. uma quinta proposta, que surge, segundo Luis Felipe Miguel, como consagração do status quo, é o “anarcocapitalismo”, que propõe a universalização do mercado, que assume as funções básicas do Estado (cf. Friedmann, 1985; Rothbard, 1970).

Todas essas propostas estão sem sujeito histórico que as possa assumir; descartam ou não aprofundam a discussão em torno de um projeto pós-capitalista. A impossibilidade de pensar um projeto pós-capitalista e, ao mesmo tempo, a crítica radical do projeto capitalista unem também grande parte dos cientistas sociais latino-americanos. A mera crítica reformista faz prevalecer na política brasileira questões gerenciais em torno de reestruturações institucionais do capitalismo sem tocar no modelo de desenvolvimento. Face à reestruturação do capitalismo, os canavieiros estão de pernas curtas e mãos vazias para poder inspirar um novo projeto de desenvolvimento que respeite os interesses de todos.

- **A crise**, que ainda é sentida de maneira desigual pelos diferentes setores da sociedade brasileira, encontrou uma chave mágica na proposta da “reestruturação”. Assim como o “plantando dá”, de Álvares Cabral, diferentes setores ideológicos propõem um “reestruturando dá”. Na realidade trata-se de uma segunda reestruturação. **A primeira significava precarização e flexibilização.**
- A segunda está marcada por **mecanização e internacionalização**. Nessa segunda reestruturação haverá menos trabalho penoso, porque haverá menos trabalho e boias-frias em campo. Com a reestruturação, segundo seus promotores, o capitalismo brasileiro se tornaria viável, decente e sustentável; viável por ser “competitivo”, decente por ser “social” e sustentável por ser “ambiental”. A segunda reestruturação é realizada sob as bandeiras de **expansão, aceleração e gestão administrativa racional**, que deveriam garantir os mercados nacionais e internacionais.
- **acentuação da crise**. O que marca a reorganização produtiva é o papel forte do Estado brasileiro a serviço e sob domínio da economia. Em sua política interna e nacional, disponibiliza um conjunto de fontes energéti-

cas (hidrelétricas, etanol, petróleo do pré-sal) e infraestruturais. Via Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) e política fiscal, financia projetos aptos para expansão econômica e acomodação social. Através de empresas estatais, o próprio Estado assume o papel de investidor e empresário.

A época de fim das utopias gerou o sentimento generalizado do pós. Tudo parece já ter acontecido e chegado a seu ponto final: a história, a modernidade e a metafísica. Vivemos num mundo pós-histórico, pós-moderno e pós-metafísico. Entre o “pré” e o “pós”, entre pré-histórico e o pós-histórico, entre o pré-moderno e o pós-moderno se abre o abismo de **alternativas perversas** e fatais como: “independência ou morte”, “Anhanguera ou Anchieta”, “canavieiro sobrevivente ou morador de rua”. Por causa dos cortadores de cana, como uma parcela da humanidade danificada, somos obrigados a buscar caminhos além desse pensamento bipolar que tanto em suas afirmações como em suas negações guardam uma “violência matricial” do colonialismo.

A reestruturação do capitalismo também se dá através da incorporação de pequenas empresas em grandes corporações de capital nacional ou transnacional. A reestruturação social se dá em meio a profundos equívocos. Configura-se como mitigação para compensar danos considerados inevitáveis e assistencialismo para os que perderam o bonde do projeto oficial. O empenho do Estado por uma maior integração social de setores marginalizados faz parte dessa reestruturação. Integração, neste caso, não significa participação nem reconhecimento. Tentativas de integração são feitas através da redistribuição da renda pelo aumento do número dos assalariados e do salário-mínimo, através de aposentadorias, de créditos a agricultores familiares.

Em todo caso, precisamos registrar que a reestruturação no interior do modelo produtivista e expansionista só vai dar resultados razoáveis onde o próprio capital abrir mão de seus privilégios, o que é improvável. Redistribuição da renda significa desconstruir privilégios para que todos tenham acesso às fontes de vida. Redistribuição de renda sem mexer nos privilégios das elites e sem romper com o círculo “produção, emprego, consumo” estabiliza a desigualdade e produz a exclusão. Inclusão significa não apenas acesso ao mercado de consumo ou superação da desigualdade, mas reconhecimento da dignidade da pessoa, de direitos e deveres recíprocos. O “trabalho penoso” não é apenas uma questão de salários desiguais, mas de dignidade humana. É possível, através de medidas compensatórias e mitigações, tornar esse trabalho decente ou digno?

■ Existem saídas que alimentam a esperança?

Ao situar-nos historicamente entre os dois caminhos aparentemente abertos —saídas no canavial ou saídas do canavial, saídas do capitalismo ou saídas no capitalismo—, não podemos escolher um e descartar o outro. A totalidade não tem exterioridade, portanto, tampouco tem saídas. “Totalidade” e “saída” podem ser compreendidas meramente em sua dimensão geográfica ou territorial. Nesse contexto, porém, podemos compreender saídas a partir de um horizonte multidimensional que nos permite caminhar e navegar. Portanto, a saída geográfica do canavial, a substituição do “fator humano” pela máquina nesta ou naquela usina de açúcar e álcool, que fecha postos de trabalho, tem importância relativa para nossa reflexão, enquanto o trabalho penoso no canavial continua. Na migração de um lugar para o outro podem fundamentar-se fantasias de ascensão social, mas não verdadeiras esperanças utópicas. O igualitarismo mimético é experimentado pelo canavieiro, que anda de canavial em canavial, e pelo executivo globalizado, que em cada hotel do mundo globalizado encontra a mesma mobília, os mesmos padrões de recepção e despedida. A monocultura da cana aponta para a monocultura civilizacional.

Para poder avaliar o nosso poder de barganha precisamos distinguir os diversos níveis e conotações semânticos do termo “saída”, e ao mesmo tempo unificá-lo em torno do núcleo central da desconstrução. “Saída”, portanto, não significa “fuga”, “abandono” ou “migração” para paisagens mais promissoras nem “solução”, “proposta” ou “alternativa”. “Saída” em nosso contexto significa “desconstrução”, abertura de fendas “no muro da necessidade” (Lévi-Strauss, 1993, p. 394), “freio de emergência” (Benjamin, vol. 1, t. 3, 1974, p. 1.232).

■ Um horizonte para caminhar

Neste contexto, pode-se compreender “saída” como contribuição à luta contra barbárie, regressão e tutela. Não só pela manipulação genética, também pela degradação social se podem criar subespécies humanas. O sistema, no entanto, não consegue eliminar a dor e o desejo, que são nossos elos com a realidade e nos permitem pensar a própria alienação. Enquanto não embarcamos na nau da felicidade e da virtude do Admirável Mundo Novo (Huxley, 2009, p. 44), onde todos amam o que são obrigados a fazer e se submetem a seu destino social para o qual foram programados, a luta será humana e historicamente promissora. A crença na criatividade da dor e do desejo, que vão além de análises macroeconômicas; essa dor, que é sinal de vida, que cria consciência, e esse desejo, que sempre encontra caminhos inusitados e que rompe com a solidão

porque precisa do outro para poder caminhar de cabeça erguida, essa dor e esse desejo serão a nossa estrela-d'álva nesta noite do consentimento geral com a nova e avassaladora ordem econômica mundial, que exige competitividade eliminatória dos que querem sobreviver.

Para nós que sonhamos o outro mundo possível, tudo anda muito devagar. Queríamos que Lula desse o tiro de largada para a construção da “terra sem males” dos guarani; que Evo Morales lançasse a pedra fundamental do *sumak kawsai*, o bem viver, dos quechua, e que com a eleição do papa Bento XVI começasse o Reino de Deus na terra. Ledo engano. Eles deram um golpe duro à nossa mentalidade construcionista e intervencionista. Não esperemos de líderes políticos ou eclesiásticos a inauguração de um paraíso terrestre, que o próprio Jesus de Nazaré se recusou a instalar. *Sumak kawsai*, terra sem males e Reino de Deus são árvores pequenas, como um bonsai, às vezes, até invisíveis. Num jardim que cultivamos podem-se tornar realidade como dádiva e kairós. Todos nós já recorreremos à sombra dessas árvores, no quintal de uma Igreja despojada, que não tem pátria nem cultura, nem é dona de verdades, mas serve, peregrina, hóspede, sinal. Ela tem rumo. Navegar é preciso. Na urgência do amor (2Co 5,14), a nossa Teologia e Pastoral encontra tempo para se deixar interromper pelos pobres e pelos outros, para interromper os programas de aceleração de uma corrida ao abismo e puxar os freios de emergência. Na luta ampliamos a margem de nossa intervenção. Mas ao mesmo tempo experimentamos os limites dessa liberdade intervencionista. Para que serve então a utopia do Reino de Deus, da terra sem males, do *sumak kawsay* se ela nunca estará ao nosso alcance? O horizonte está ao nosso alcance!

Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos,
ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el
horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho
que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve
la utopía? Para eso sirve: para caminar.

Eduardo Galeano

EJE 2

A large, light blue, stylized number '2' that serves as a background for the text. It has a thick, rounded top and a long, slightly curved tail that ends in a small notch.

Hermenéuticas cristianas

História da Igreja na América Latina e no Caribe

O debate metodológico na CEHILA

Coordenador: José Oscar Beozzo¹

Moderador: Sergio Coutinho

Lugar: Salão 1H 105

Data: 8, 9 e 10 de outubro

Introdução

A discussão metodológica ao interior da CEHILA tem sido parte de um processo que, uma vez iniciado, na sua etapa de projeto e de estruturação, perdura, com maior ou menor intensidade, até hoje,

Nele, podemos identificar algumas constantes de fundo, situações de extrema tensão e um contínuo enriquecimento de perspectivas.

Podemos também distinguir um debate mais interno² e momentos de intercâmbio mais intenso com outras correntes da historiografia contem-

1 Brasileiro. Es licenciado en Ciencias Políticas y Sociales, Teología y Filosofía. Obtuvo una Maestría en Sociología de la Religión en la Universidad Católica de Lovaina y un doctorado en Historia Social en la Universidad de San Pablo. Es coordinador del Centro Ecueménico de Servicio a la Evangelización y la Educación Popular (CESEP) y profesor en el Instituto de Misinología y Teología en San Pablo (ITESP).

2 Para o debate interno na CEHILA, cf. *Para una Historia de la Iglesia en America Latina*, Barcelona: Editorial Nova Terra, 1975 e Paulo SUESS, Paulo et al., "Vinte anos de produção historiográfica da CEHILA: balanço crítico", in *Boletim CEHILA* 47-48, outubro 1993 a março 1994, Encarte, pp. 1-54.

porânea na América Latina, Europa ou Estados Unidos³, mas também da África e da Ásia⁴.

Dividimos o processo de discussão metodológica na CEHILA em duas instâncias, uma mais explícita e direta (I - O Debate Metodológico: Momentos Cruciais) e outra que, numa espécie de contraponto, veio acompanhando a vida da Comissão e exprimindo-se de modo especial em cada um dos simpósios anuais (II. Nos Simpósios, o fio oculto do debate). Concluímos com a comparação entre dois projetos históricos contemporâneos da história latino-americana e suas opções metodológicas (III. História da CEHILA e da Cambridge University: convergências e originalidade).

O debate metodológico: momentos cruciais

A CEHILA consagrou alguns momentos mais explícitos à discussão metodológica:

1. Assembléia de fundação, em Quito (03 a 07 de janeiro de 1973) e Assembléia de Chiapas (9 a 12 de julho de 1974). Ali, foram tratados os pressupostos metodológicos e critérios de periodização que seriam adotados na CEHILA.
2. Simpósio de Porto Rico (23 de julho a 1º de agosto de 1979) - O “pobre” como classe social e o papel do marxismo como instrumento de análise e compreensão da história.
3. I Conferência do México (10 a 13 de outubro de 1984) - Confronto com as correntes da historiografia européia e latino-americana-caribenha.
4. Simpósio do Paraguai (5 a 8 de outubro de 1993) - Balanço crítico dos vinte anos de produção historiográfica da CEHILA.
5. II Conferência - (25 a 28 de julho de 1995) - Confrontos metodológicos e explosão das mulheres.

3 Para o debate com historiadores da América Latina, Estados Unidos e Europa, cf. CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1986 e Eduardo HOORNAERT, *História da Igreja na América Latina e no Caribe - 1945-1995: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1995.

4 Para o debate com Ásia e África, cf. EATWOT, *Towards a History of the Church in the Third World: The Issue of Periodisation*, Bern: Evangelische Arbeitstelle Ökumene Schweiz, 1985.

■ **Assembléia de Quito e Chiapas:
Metodologia, periodização, ecumenismo**

A assembléia de fundação da CEHILA em Quito (3 a 7 janeiro de 1973), veio precedida de uma intensa articulação que, arrancando dos distintos institutos de pastoral de CELAM, criados no pós concílio, desaguou num primeiro encontro no IPLA (Instituto de Pastoral Latino-Americano), em Montevidéu, em julho de 1972. Ali, já se amarrou um primeiro esboço de periodização e se levantou a discussão acerca dos pressupostos metodológicos.

No ano seguinte, três questões, a eclesiológica, a metodológica e a historiográfica, polarizaram a assembléia de fundação da CEHILA, em Quito - Equador.

A **questão eclesiológica** pressupunha a pergunta: com que conceito teológico e operacional de igreja, iria a CEHILA trabalhar?

Na realidade, não se consagrou um estudo específico a esta questão, tomando-se por descontado que se trabalharia com a nova eclesiologia que emergia do Concílio Vaticano II e da experiência latino-americana, consagrada em Medellín.

No Vaticano II, o conceito mais importante foi o de “Povo de Deus”, apoiado no “sacerdócio comum dos fieis”, conceito de raízes bíblicas, retomado, após longo debate, como elemento fundante para a definição de igreja. (LG - cap. II: 9-17). O conceito já importava, de si, um horizonte ecumênico, de íntima relação com todos os batizados (LG 15), mas também de laços substanciais com os não cristãos, ordenados também eles ao único povo querido por Deus (LG 16). Vale notar entretanto, que se o conceito tinha abrangência e horizonte e ecumênicos, sua referência imediata era o Concílio Vaticano II, um evento da Igreja Católica, ainda que observadores da ortodoxia, dos protestantismos do anglicanismo estivessem presentes.

Na América Latina, após a II Conferência Geral do Episcopado, em Medellín (1968), “Povo de Deus” estava fortemente conotado como “povo dos pobres e oprimidos” e “igreja dos pobres”. João XXIII, um mês antes da abertura do Concílio, na sua Radio Mensagem de 11 de setembro de 1962, já utilizara a expressão “igreja dos pobres”⁵ e ela reaparece na *Lumen Gentium*: “Mas assim como Cristo consumou a obra da redenção na

5 “Outro ponto luminoso. Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal qual é e quer ser - como Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres”, JOÃO XXIII, Radiomensagem de 11 de setembro de 1962, in Boaventura Kloppenburg, *O Concílio Vaticano II*, t. II, Petrópolis: Vozes, 1963, p. 301.

pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho, a fim de comunicar aos homens os frutos da salvação” (LG 8). Esta não foi entretanto uma preocupação maior no Concílio. Tornou-se, porém, central na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín, em 1968, cujo documento sobre a Igreja, o de número 14, recebe por título: “Pobreza na Igreja”.⁶

Na apresentação do projeto inicial de CEHILA, Enrique Dussel se perguntava: “Que es la Iglesia?” E respondia: “La Iglesia es una institución-profética, en el sentido de que es una institución en el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante, desde los pobres”.⁷

Num continente visto, até então, como hegemonicamente católico e numa comissão maioritariamente católica, o ecumenismo foi assumido como traço definidor do empreendimento, com evidentes repercussões na própria definição de Igreja.

O trabalho ecumênico continua sendo, até hoje, um aprendizado mútuo, em constante reelaboração. Restrito inicialmente às igrejas saídas da reforma e instaladas na América Latina por colonização ou imigração e à algumas das igrejas de missão vindas dos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XIX, enfrenta o desafio de abraçar as igrejas e movimentos pentecostais, cada vez mais importantes nos últimos trinta anos.

Este debate eclesiológico inicial demarcou o campo dos pressupostos e determinou rupturas no campo católico, entre elas, a imediata suspeição, seguida de hostilidade da parte das “Academias de História Eclesiástica”, notadamente da Academia Colombiana, mas também da Argentina que se recusaram a colaborar com o projeto. Nascida como Comissão do CELAM, esta definição valeu-lhe também a oposição do novo secretário geral do organismo, Mons. Alfonso Lopez Trujillo, provocando seu desligamento e constituição como entidade autônoma de pesquisadores. Três pontos nevrálgicos nesta ruptura:

- a noção de “povo de Deus” privilegiava a massa dos fieis e de sua trajetória religiosa e menos a instituição e seus quadros hierárquicos;
- a noção de “igreja dos pobres” conotava os deserdados da história, os sem voz e sem vez, tomando como sujeitos históricos os indígenas, os

6 CELAM, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio - Conclusões de Medellín*, Petrópolis: Vozes, 1971 4a ed. cap. 14: Pobreza na Igreja, pp. 145-149.

7 Enrique DUSSEL, “Reflexiones sobre la metodología para una historia de la iglesia en América Latina”, in CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1975, p. 32.

escravos africanos, mulheres, camponeses sem terra, classe operária, os marginalizados e excluídos com sua expressão religiosa;

- a noção de ecumenismo convidava à superação de uma história apolo-gética e estanque, apontando para uma ampla história do cristianismo, almejada, mas não de todo alcançada. Na interseção com o mundo dos pobres, esta opção colocava ainda em questão um ecumenismo apenas intra-eclesial, que estivesse alheio à dor e ao sofrimento dos empobrecidos e às suas lutas por justiça e libertação ou incapaz de enfrentar o que se chama hoje de “macro-ecumenismo”, ou seja o diálogo dos cristianismos latino-americanos e caribenhos com as religiões indígenas e afro-americanas. O caminho seria partir para uma história das religiões na América Latina e no Caribe? Este debate ausente no início, tornou-se importante no decorrer dos anos.

No **campo metodológico**⁸, os desafios enfrentados foram de outra ordem:

- Como operacionalizar conceitos como “história a partir do povo”, sem que isto fosse uma mera retórica populista, ou uma “história a partir dos pobres”, sem cair num marxismo ingênuo?
- Como definir o campo coberto pelo conceito de “América Latina”? Se abrangia comodamente as áreas colonizadas por Espanha e Portugal e no limite França, aplicava-se mal a áreas como as Guianas Inglesa e Holandesa (Suriname) ou à antiga Honduras Britânica, atual Belize ou às ilhas todas do Caribe holandês e inglês.
- Ao optar pela superação das histórias nacionais, a solução seria abandonar de todo o recorte geográfico, construindo uma história do conjunto, exclusivamente por períodos?

No debate sobre o a **periodização**⁹, além dos percalços de todo intento desta ordem, havia outros escolhos:

8 Na reunião inaugural de Quito, para as questões metodológicas, cf.: Enrique DUSSEL, “Cuestiones metodológicas generales de Historia de la Iglesia en América Latina”, in *Para una Historia de la Iglesia en America Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1975, pp. 23-41; Eduardo HOORNAERT, “Observações metodológicas acerca de uma História da Igreja no Brasil”, *ibidem*, pp. 106-110; Josep BARNADAS, “Sugerencias metodológicas para un enfoque de la historia de la Iglesia en Bolivia”, *ibidem*, pp. 176-182.

9 Para as questões de periodização: Juan VILLEGAS, “Criterios generales para una periodificación de La Historia de la Iglesia en América Latina”, *op. cit.*, pp. 57-71; “Proyecto de periodificación de la Historia de la Iglesia en América Latina aprobada por el I Encuentro de CEHILA”, *ibidem*, pp. 77-76; para as propostas de periodização das distintas áreas latino-americanas, cf.: 1. Área Brasileña - Eduardo HOORNAERT, “Periodización para a História da Igreja no Brasil”, *ibidem*, pp. 93-106; 2. Área Caribe - Frank MOYA PONS, “Periodificación

- Como harmonizar, respeitando as diferenças, a trajetória histórica da América hispana com a da América portuguesa, o Brasil?
- Como incluir nesta mesma periodização os latinos nos Estados Unidos e área tão complexa como o Caribe? De fato, o Caribe colocava em cheque muitos dos pressupostos do recorte adotado, calcado principalmente na igreja católica e na América continental. O pluralismo político da colonização caribenha (espanhola, inglesa, francesa, holandesa e dinamarquesa e mais recentemente norte-americana), seu pluralismo étnico-religioso, a centralidade da escravidão africana, sua independência tardia ou ainda não de todo alcançada, colocavam em cheque periodizações razoavelmente aceitáveis para o continente.
- Como calibrar uma periodização que desse conta, ao mesmo tempo, da trajetória político-econômica e social e da especificidade da trajetória religiosa?
- Como combinar uma periodização que desse conta não apenas do percurso da igreja católica mas também das igrejas evangélicas?

A superação das histórias nacionais ficou a meio caminho: nem uma história por períodos, nem uma história por países e sim por sete grandes áreas geográficas, ampliadas posteriormente para oito, com a separação da área dos hispanos nos Estados Unidos, anteriormente anexada ao México:

1. Brasil
2. Caribe
3. México
4. América Central
5. Colômbia-Venezuela
6. Andina (Equador, Peru, Bolívia)
7. Cone-sul

de la Historia de la Iglesia en Santo Domingo”, pp. 111-126; 3. Área Mexicana - Francisco MIRANDA G. “Periodificación de la Historia de la Iglesia en Mexico”, *ibidem*, pp. 127-138; 4. Área Colombiano-Venezolana - Roberto Tisnés, “Periodificación de la Iglesia de Colombia”, *ibidem*, pp. 139-162; MALDONADO, “Periodificación de la Historia de la Iglesia colonial venezolana”, pp. 235-268; 5. Área Andino- Incaica - Josep BARNADAS, “Periodificación de la Historia de la Iglesia en Bolivia”, pp. 163-175; Jose M. VARGAS, “Periodificación de la Historia de la Iglesia en el Ecuador”, pp. 233-234; 6. Área del Cono-Sur - Herzam MEJÍA E., “Periodificación de la Historia de la Iglesia de Chile”, pp. 183-208; 7. Área Protestante - Agustín BATLLE, “Periodificación de la Historia del Protestantismo en América Latina”, pp. 209-217

8. Latino-americanos e caribenhos nos Estados Unidos

Nesta opção por áreas, dois países ficaram como uma área em si: Brasil e México.

No intuito de assegurar o surgimento de um núcleo protestante com solidez e autonomia, criou-se uma “área protestante”. Acabou sendo uma solução menos feliz, constituir o protestantismo, como uma nona “área”, com coordenação própria para cada uma das oito diferentes áreas e não como uma “dimensão” intrínseca do trabalho de cada área e do conjunto do projeto..

O resultado final foi, em grande parte, de histórias paralelas: a do protestantismo e a do catolicismo, sem aprofundar as mútuas interações e sem maior reexame da periodização ou dos pressupostos gerais.

Só mais recentemente, na área Brasil, com a decisão de empenhar-se o conjunto da área na produção de uma história geral do protestantismo nas suas relações internas, com a sociedade em geral e com a igreja católica, está se abrindo um debate frutuoso, destinado a superar esta segmentação. Projeto semelhante, embora com maiores dificuldades, começa a ganhar corpo a nível continental.

Na Assembléia de Chiapas (9 a 12 de julho de 1974), foram aprovados os dez critérios metodológicos e teológicos com os quais se propunha trabalhar CEHILA. Colhem-se ali, em estado nascente, as principais orientações da Comissão:

1. Presupuesto metodológico - La Historia de la Iglesia reconstruye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.
2. Presupuesto teológico - Se entiende teológicamente la Historia de la Iglesia en America Latina como la historia del Sacramento de Salvación entre nosotros: La Iglesia como institución sacramental de Comunión, de misión, de conversión como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un sólo Cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangelicas, históricas e y exigencias presentes, prestar especial atencion en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en America Latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.)
3. Ecuménico - El proyecto de CEHILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestants en la elaboración de la obra.

4. Latinoamericana - Porque todas las realidades eclesiales de América Latina serán tenidas en cuenta sin importar la lengua o la diversidad cultural de las regiones estudiadas dentro de las cuales la Iglesia se ha hecho presente. Por consiguiente incluirá la presencia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos y Canadá.

5. Destinatários - La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo: al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obreiro, presbítero, pastores, etc. Y a todo aquel que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.

6. En equipo - CEHILA trabaja en equipo. Por tanto promueve la realización de encuentros latinoamericanos y de área. Con la presencia de peritos en otras disciplinas se fomenta el diálogo interdisciplinar.

7. En libertad - CEHILA es una comisión jurídicamente autónoma. Es libre en su trabajo. Los compromisos que asume, los asume por sí misma en función de servicio.

8. Con contenidos establecidos - En el examen de los materiales y fuentes históricas y la reconstrucción del hecho histórico, los autores prestarán atención a diversas categorías de contenidos elaborados por CEHILA a modo de posibilidades temáticas de investigación.

9. Extensión de la obra - La Historia de la Iglesia abarcará el lapso desde 1492 hasta nuestros días.

10. Conciencia de las limitaciones - En virtud de los criterios anteriores y en razón de las limitaciones inherentes a toda labor de reconstrucción e interpretación históricas, la obra constituirá siempre una aproximación al hecho de la presencia de la Iglesia en la América Latina. No pretendemos, por lo tanto, agotar otros caminos que ofrecen también valores razonables, atendibles y positivos.¹⁰

■ **Simpósio de Porto Rico: “os pobres” como classe social**

Seis anos depois de fundada oficialmente a CEHILA e tendo já sido publicado o primeiro fruto do projeto, o volume II/1 do Brasil (1500-1808), foi dedicado um novo simpósio (Porto Rico, 23/07 a 1º de agosto de 1979) às questões metodológicas.

Foram tratados temas relevantes, como o papel das classes sociais (Luis Cervantes), do Estado (Emílio Gonzáles) e das ideologias (Fernando

10 “Criterios del proyecto que promueve la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), in CEHILA, *Bartolomé de las Casas (1474-1974) e Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1976, pp. 199-200.

Danel) na interpretação histórica e na compreensão da história da igreja na América Latina.

Os três expositores, brilhantes todos eles, vindos de universidades mexicanas, eram mais bem cientistas sociais do que historiadores. Aliava-se a este pormenor, seu escasso conhecimento, aliás por eles confessado, no campo da história da igreja propriamente dita. O que poderia ser um fecundo diálogo entre cientistas sociais, vindos da universidade e historiadores da igreja, encontrou dificuldade para deslanchar.

A contribuição central acabou sendo a de Pablo Richard, que aliava maior conhecimento da igreja, pelo menos para a época contemporânea e competente manuseio das categorias interpretativas vindas dos clássicos do marxismo e dos seus teóricos contemporâneos, em especial Gramsci. Richard acabara de concluir seu doutorado em ciências sociais com a tese “Mort des Chretientés et naissance de l’Église”, defendida no Centre Lebreton “Economie et Humanisme” de Paris¹¹.

Tratava-se, na realidade, de um ensaio de interpretação histórico-teológica da Igreja na América Latina, cujo eixo hermenêutico era dado pelo conceito de “cristandade”, utilizada como ferramenta para compreender a evolução histórica da igreja na América Latina. Richard vislumbrava no nascimento das comunidades de base e de uma igreja popular e libertadora, uma rejeição do anterior estado de cristandade, caracterizado pela “aliança entre a igreja e a sociedade política (o estado em especial), como um fator de mediação entre a igreja e a sociedade civil”. A ênfase era mais contemporânea e centrada na comparação entre as igrejas da Argentina e do Brasil, no período populista e no das ditaduras militares¹².

Otto Maduro trouxe a contribuição aberta e arejada acerca das contribuições e deficiências do marxismo na interpretação do fenômeno religioso latino-americano.¹³

Enrique Dussel buscou, por sua vez, tornar a noção de pobre, uma categoria mais operativa, capaz de dar conta da complexidade do real e de

11 A tese ganhou uma tradução portuguesa, Pablo Richard, *Morte das Cristandades e nascimento da Igreja*, São Paulo: Paulinas, 1982 (2ª edição revista e aumentada, em 1984) e uma edição inglesa, *Death of Christendoms, Birth of the Church*, Nova York: Orbis Books/Maryknoll, 1987.

12 Cf. Vicente COSMÃO, “Foreword”, in *Death of Christendom*, op. cit., p. IX.

13 Cf. seu livro, Otto MADURO, *Religión y conflicto social*, CRT-CEE, México, 1980. Há uma tradução portuguesa na Editora Vozes de Petrópolis.

sua teia de relações econômico-produtivas, mas também sócio-culturais e religiosas.¹⁴

Este confronto com as categorias marxistas de interpretação da economia, da sociedade e da história, chocou alguns dos historiadores de formação mais clássica e com menor contato com as ciências sociais, provocando o primeiro estremeamento e ruptura no grupo inicial de fundadores da CEHILA. O encontro trouxe entretanto, para CEHILA, novos colaboradores, como Otto Maduro, Ana María Bidegain e Pablo Richard que passou a coordenar o projeto de História da Teologia na América Latina e no Caribe.¹⁵ Faltou lastro teórico e serenidade para ir à fundo nas questões suscitadas no seminário de Porto Rico, tanto no sentido de acolher as contribuições do marxismo quanto de desvendar suas insuficiências para a análise histórica das sociedades latino-americanas e da igreja. No ambiente de repressão político-militar-religiosa que vigorava em bom número de países da América Latina, faltou clima para prosseguir com o debate e dar publicidade aos textos e atas deste seminário.

■ I Conferência Geral de História da Igreja na América Latina

Realizada no México, de 10 a 13 de outubro de 1984, a I Conferência buscou propositadamente estabelecer um confronto com as perspectivas metodológicas da historiografia européia e de outras correntes historiográficas na América Latina e no Caribe. Do encontro resultou um pequeno volume publicado em português sobre as questões metodológicas.¹⁶

Num resumo preparado para o catálogo da CEHILA, pode-se ler:

Os debates da I Conferência giraram ao redor dos seguintes pólos problemáticos ou questões colocadas em tensão entre dois extremos e cuja

14 Para a análise de Dussel acerca do pobre como categoria hermenêutica, cf. DUSSEL, *Introducción I/1*, op. cit. pp. 24-27.

15 Deste projeto de História da Teologia, resultaram duas publicações: Pablo RICHARD (ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, CEHILA-DEI, San José, 1981 e sua tradução portuguesa que agregou novos estudos e fez uma seleção dos anteriores, *História da Teologia na América Latina*, Ed. Paulinas, 1981, e um segundo volume: Pablo RICHARD (ed.), *Raíces de la teología latinoamericana.: nuevos maeriales para la historia de la teología*, CEHILA-DEI, San José, 1985, seguido de sua tradução brasileira, que agrega novos estudos, sem publicar todos os da edição castelhana, *Raíces da Teologia Latino-americana*, São Paulo: Paulinas, 1988.

16 CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1986. As principais conferências da parte da manhã consagradas à metodologia foram também publicadas em castelhano no número 82 da *Revista Cristianismo y Sociedad*, (México - 1984).

resolução ainda está longe de ser alcançada. A originalidade da CEHILA consistiu, talvez, em manter a tensão, sem resolvê-la apressadamente:

O primeiro polo problemático estabelece-se entre uma história da Igreja com visão conservadora e outra crítica, a partir do povo latino-americano e caribenho.

Face à corrente tradicionalista, antiliberal, conservadora, surgiu uma nova corrente historiográfica que opta, epistemologicamente, pelo povo oprimido, como lugar hermenêutico.

O segundo polo revela a tensão, no âmbito da Igreja Católica, entre uma autoridade não habituada a se ver analisada na história e o historiador que leva seu relato até o presente. Isto produz, evidentemente, conflitos, proibições e até perseguições, próprias de um estágio inicial, a partir do qual, a Igreja irá se acostumando à descrição e à análise históricas de suas próprias ações.

O terceiro pólo problemático deriva de uma visão ecumênica do cristianismo. Esta exige a superação dos limites das Igrejas divididas entre si e uma leitura histórica que abrace o conjunto do fenômeno cristão na América Latina e no Caribe, lido com espírito ecumênico.

O quarto pólo resulta da tensão entre a história realizada por cientistas que respondem aos interesses “da comunidade acadêmica” - que podem ser crentes ou não - ou por cientistas de fé que respondem a interesses da “comunidade histórica” concreta das Igrejas. Os dois tipos de historiadores são cientistas, mas respondem a demandas e interesses diferentes.

O quinto pólo problemático deriva da diferença de opções entre uma história da igreja mais acadêmico-universitária e outra com significação mais pastoral e voltada para as massas. Destinatários acadêmicos ou populares acabam exigindo uma feitura do texto histórico, com metodologias profundamente diferentes.

O sexto pólo problemático emerge da tensão entre uma história “machista” e um feminismo histórico que descobre o lugar da mulher em todos os capítulos da História da Igreja, ainda que seja na condição de oprimida, que exige um tratamento particular e novo.

O oitavo e último pólo problemático estabelece-se entre um enfoque pluridisciplinar de historiador, sociólogo, teólogo e o enfoque exclusivo de historiador de Igreja.¹⁷

17 CEHILA, *Catálogo de publicações*, Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 14-15.

■ Vinte anos de historiografia - balanço crítico

O Simpósio do Paraguai, realizado em Assunção nos dias 5, 6 e 7 de outubro de 1993¹⁸ foi dedicado a uma releitura crítica dos nove tomos até então publicados da História Geral da Igreja na América Latina¹⁹ e do volume de síntese: “História Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina”.²⁰ Apresentou-se, de um lado, a análise crítica da obra que apontou principalmente as lacunas existentes em vários tomos e a distância entre a proposta metodológica da CEHILA e sua realização prática²¹ e, de outro, a discussão sobre a dimensão metodológica.

Enrique Dussel rememorou os três vértices em tensão ao interior da CEHILA: o social, que representa a realidade dos movimentos populares, dos pobres e dos excluídos; o religioso, objeto da investigação mas também pertença a uma comunidade de fé, da parte dos seus membros e o científico, exercício rigoroso do método histórico científico na produção da história da igreja. Depois de examinar as diversas interseções possíveis entre os três vértices e a necessidade de cehila manter a fecunda vigência dos três vértices e de suas interseções, concluía Dussel:

Creo que garantizado esto, es ahora posible abrirse con más confianza, ampliar el horizonte de estudio hacia el fenómeno histórico-religioso, con firme presencia en el mundo académico, hacia un incrementar la articulación con los movimientos populares, pero haciendo todo esto de

18 cf. CEHILA, *Boletim* 47-48, outubro 1993 - março 1994, juntamente com o encarte: “Vinte Anos de Produção Historiográfica da CEHILA: Balanço Crítico”, inserido no mesmo *Boletim*.

19 Os nove tomos da *História geral* até então publicados eram: I/1 *Introducción General*, Salamanca: Sígueme, 1983; II/1 *Brasil (1500-1808)*, Petrópolis: Vozes/São Paulo: Paulinas, ⁴1992; II/2 *Brasil (séc. XIX)*, Petrópolis: Vozes/São Paulo: Paulinas, ²1992; V *México*, Salamanca: Sígueme/México: Paulinas, 1984; VI *Centroamérica*, Salamanca: Sígueme, 1985; VII *Colombia-Venezuela*, Salamanca: Sígueme, 1981; VIII *Peru, Bolívia, Ecuador*, Salamanca: Sígueme; 1987; IX *Cono-sur*, Salamanca: Sígueme, 1993; X *Fronteras: A History of the Latin American Church in USA, since 1513*, San Antonio: MACC, 1983.

20 *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*, São Paulo: CEHILA/Paulinas, 1992.

21 Moisés SANDOVAL, “Autocrítica de Hispanos en Estados Unidos”, in Encarte do *Boletim CEHILA*, 47-48, março 1994, pp. 33-37; José Aparecido GOMES MOREIRA, “La Iglesia Latinoamericana al norte del Rio Grande”, *ibidem*, pp. 37-44; Guillermo MELÉNDEZ, “Notas sobre el tomo VI de la História General: Centroamérica”, *ibidem*, pp. 26-28; Jaime PRIETO, “Algunas observaciones metodológicas de los artículos publicados por Wilton M. Nelson en el tomo VI: Centroamérica”, *ibidem*, pp. 29-30; Armando LAMPE, “Historia de las Iglesias en el Caribe: Nuevos Rumbos”, *ibidem*, pp. 48-54.

tal manera orgánicamente, sin unilateralidad, a fin de la pobre institución e cehila conserve su unidad orgánica, su personalidad funcional.²²

Eduardo Hoornaert centrou sua reflexão sobre a necessidade de se historicizar o conceito de Igreja, com o qual veio trabalhando CEHILA, mostrando a presença de vários modelos subjacentes, de forma mais ou menos consciente, na obra "Historia Liberationis": o "corporativista" utilizada por grande número de autores; o "associativo" privilegiado por Jean Pierre Bastian na sua análise do protestantismo latino-americano, o da religião como "fascínio", empregado por Max Salinas no seu estudo dos cristianismos populares. Segundo Hoornaert, os cristianismos populares expressos nas devoções e as corporações religiosas formariam entre si "... duas 'comunidades lingüísticas', dois mundos distintos, que convivem na quotidianidade, mas não se conhecem senão superficialmente"²³. Isto pediria a instauração de um rigoroso discurso do método, para a abordagem das duas diferentes realidades e do campo de suas inter-relações e significações.

Max Salinas propôs que se radicalizasse o projeto de CEHILA quanto ao seu conteúdo, periodização e destinatários:

Debemos estar atentos, más que a las oleadas de entusiasmos eclesiales [...], a la **hermeneutica del pobre** (grifo do próprio autor), las interpretaciones cristianas hechas desde "abajo" y desde "fuera" de los sistemas dominantes (índios, negros, mestizos, obreros, mujeres, niños). Esto implica una nueva búsqueda de fuentes. Viajeros, literatos, folkloristas y otros, deben ser leídos con bastante atención. No bastan las fuentes eclesiásticas. O mejor, debemos releerlas desde "abajo" y desde "fuera" de si mismas. Con los ojos y la mirada de los pobres.²⁴

Armando Lampe, tomando como horizonte o Caribe, expôs o quanto a religião exige uma periodização própria, difícil de encaixar-se na que foi elaborada por CEHILA, a partir do continente; o quanto a escravidão africana e a diversidade religiosa estão no cerne do Caribe; o quanto os volumes da CEHILA estão vazados, no geral, numa linguagem seca e aborrecida, sem poesia, nem paixão e como se deveria avançar em direção a uma histórica crítica das igrejas, valendo-se amplamente do diálogo interdisciplinar.²⁵

22 Enrique DUSSEL, "Tensiones que constituyen la personalidad funcional de CEHILA", in *Boletim*, p. 17.

23 Eduardo HOORNAERT, "'História Liberationis': questões de método", *ibidem*, pp. 18-25.

24 Max SALINAS, "CEHILA y la historia del cristianismo en América Latina veinte años después", *ibidem*, pp. 31-33.

25 Armando LAMPE, "Historia de las iglesias en el Caribe: nuevos rumbos", *ibidem*, pp. 48-54.

Concluímos, com o estudo preparado por Paulo Suess e apresentado não no Paraguai, mas no Simpósio da CEHILA-Brasil, realizado em São Paulo, em setembro, um mês antes do seminário de Assunção. O encontro de São Paulo tinha igualmente, por tema, o debate metodológico. Suess, tomando como pano de fundo, o discurso historiográfico cristão acerca dos povos indígenas e do “outro” em geral, apresenta uma crítica cerrada da história geral da CEHILA, propondo uma série de atitudes e tarefas para balizarem um reencontro com o projeto histórico do Outro, enquanto pobre:

1. O trabalho historiográfico não começa com a periodização do tempo a ser estudado, mas com a escolha de opções de fundo, o estudo das fontes e dos projetos históricos dos respectivos povos. Periodizações previamente estabelecidas são como óculos comprados antes da avaliação da miopia. As periodizações históricas e a compra de óculos exigem um prévio confronto com objetos reais. A periodização a posteriori não está em contradição com opções de base e lugares preferenciais previamente estabelecidos.
2. Antes da conquista, não há pré-história, mas história e etnohistória que é história no sentido pleno da palavra. Portanto, o início da história dos chamados povos latino-americanos não coincide com a conquista.
3. O tempo pré-cristão não é pré-história religiosa, mas história religiosa, à qual o cristianismo se incorpora posteriormente. Uma “‘pré-história’ da história da Igreja latino-americana”²⁶ revela uma visão eclesiocêntrica. A condição para uma história da Igreja pós-colonial é o reconhecimento salvífico da história profana e religiosa do Outro/pobre; as religiões ameríndias e afro-americanas, também depois da chegada do cristianismo, não são idolatrias, mas caminhos específicos de salvação.
4. A historiografia solidária rejeita o evolucionismo histórico do “inferior ao superior” e do “atraso ao progresso”, do “pré” ao “pós”. Na lógica desta perspectiva evolucionista, estaria a seguinte seqüência: pré-história, história, pós-história, fim da história ou recomeço com a pré-história. Deve-se rejeitar igualmente uma visão idealista de processos teleológicos da história que conduziriam o mundo e a Igreja a ser progressivamente mais evangélicos. O Reino de Deus e as estruturas de pecado estão dialeticamente, embora não em pé de igualdade, presentes em cada tempo histórico.
5. Os mitos de um povo não são apenas codificações mortas de sua história, mas são em si históricos: contar o mito implica na sua atualização histórica.

26 Enrique DUSSEL, “Introducción General”, t. I/1, op. cit., p. 105.

6. As culturas, como os mitos, têm sua racionalidade própria em que a sincronia e diacronia estão intimamente articuladas.
7. A história de um povo não começa com a escrita ou com sua alfabetização (neste caso, 25% da população brasileira, não teria história!).
8. A história universal não é uma metahistória com estatuto ontológico, nem a extensão de uma história particular (européia) sobre as demais, mas a confluência de múltiplas histórias particulares e projetos históricos dos povos. A história universal que requer a participação de todos os povos, portanto, é uma construção de conjunto e do futuro.
9. A historiografia solidária e advocatória faz permanentemente passar seu saber (suas “fontes”) e prestígio profissional aos Outros/pobres que possam dar uma contribuição relevante ao projeto histórico de seus povos. O diálogo permanente com o Outro/pobre é uma condição indispensável da prática do historiador solidário que visa o protagonismo dos povos que apóia. A perspectiva de uma “história dos Outros escrita por eles”, faz parte do projeto mais amplo de sua autodeterminação.
10. A finalidade de uma história da Igreja latino-americana não é arqueológica, nem apologética, historicista ou futurológica. A historiografia não tenta descobrir o destino, a vocação ou o sentido escondidos, nesta história, para alguns (cristãos), mas mostrar a possibilidade do projeto de vida de todos.²⁷

Depois desta crítica brotada mais do rigor racional e do espaço acadêmico, seguiu-se outra vinda mais do horizonte da sensibilidade artística e do espaço popular. Tradicionalmente, a CEHILA-Popular tinha levantado duas questões relevantes e conflituosas no interior da CEHILA: a dos destinatários finais da obra e a da linguagem a ser utilizada. Se esta era uma história a partir dos pobres, seus destinatários prioritários deveriam ser os próprios pobres e suas comunidades, devolvendo-lhes sua memória e a de seus maiores. Esta perspectiva levou a todo um esforço de traduzir em linguagem popular a produção da CEHILA, pelo menos no Brasil, com alguns esforços semelhantes na Nicarágua e no México. Num passo posterior, a CEHILA-Popular esforçou-se por dotar as comunidades pobres de instrumentos para recuperar sua memória histórica e retransmiti-la através de linguagens alternativas da tradição popular: a literatura de cordel no nordeste brasileiro, produzida por poetas populares e cantadores de feiras e por artistas do desenho e da gravura. Domingos Sávio Menezes Carneiro, coordenador da CEHILA-Popular e ele mesmo artista plástico, levantou com

27 Paulo SUESS, “História dos outros escrita por nós: apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina”, *ibidem*, pp. 2-14. Os dez pontos reproduzidos encontram-se às pp. 12 e 13.

força a necessidade de se alcançar uma maior unidade entre conteúdos e métodos e de se valer da arte como instrumento de comunicação, mais facilmente decifrável pelo povo, pois trabalha com a sensibilidade e a totalidade e não apenas com conteúdos racionais. Domingos perguntava-se:

Como se relacionam conteúdo e método de expressão? Pensemos por exemplo num curso sobre Teologia da Libertação ministrado sob métodos autoritários e antidemocráticos. O método está a serviço não [só] da clarificação do conteúdo, mas também de sua credibilidade. O conteúdo não pode prescindir do método. Esta relação, é claro, mereceria considerações mais amplas. Em se tratando de expressão artística, as fronteiras entre método e conteúdo quase desaparecem. A expressão artística é método, mas é também conteúdo, que se apresenta aos olhos, aos ouvidos e a todo o sentir humano. Enquanto conteúdo, também a arte deverá submeter-se a métodos, pois são inúmeros os modos de cantar, dançar, pintar ou fazer teatro.²⁸

Domingos resumiu a experiência do grupo dos Artistas da Caminhada, muitos dos quais se iniciaram nos trabalhos da CEHILA-Popular e se desenvolveram nos Cursos de Verão do CESEP em quatro pontos:

- A arte na caminhada desfaz a distância entre o público e o artista. Há uma invasão mútua de espaços.
- A arte na caminhada quebra o rigor dos condicionamentos acadêmicos e se apresenta com muita liberdade, reinventando técnicas, adaptando-se a situações novas e a limitações materiais, extraindo do quase nada a beleza.
- Nas experiências de oficina se vem possibilitando a “artistificação” de todos quantos se proponham descobrir ou exercitar certas habilidades.
- A arte na caminhada não apresenta apenas a palavra (idéia) pronta, acabada, mas cria na mente o espaço lógico para uma estruturação íntima e pessoal da palavra.²⁹

■ II Conferência Geral - São Paulo - 1995: confronto metodológico e explosão das mulheres

A II Conferência Geral convocada por CEHILA e co-auspiciada pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, e por cerca de quarenta

28 Domingos Sávio Menezes CARNEIRO, “Uma alternativa popular para a CEHILA: brevíssima história da comunicação”, *ibidem*, p. 46.

29 *ibidem*, p. 46.

outras instituições acadêmicas e de pesquisa, realizou-se de 25 a 28 de julho de 1995. Foi um evento complexo, destinado a dar um balanço dos últimos cinquenta anos da História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995). A questão metodológica permeou muitas das quatorze sessões de trabalho em que se dividiram os quase quinhentos participantes. Consagrou-se, entretanto, o período inicial de cada manhã, no grande plenário, ao tema metodológico que ganhou uma edição prévia das conferências ali apresentadas, num volume coordenado por Eduardo Hoornaert.³⁰

Eduardo busca estabelecer um paralelo entre as questões-chaves para a historiografia dos primeiros séculos cristãos e os problemas metodológicos que enfrenta a CEHILA na América Latina quanto à conceituação do cristianismo, da igreja, do sincretismo religioso.³¹

Enrique Dussel propôs-se a reatualizar os critérios metodológicos da CEHILA no debate dos anos noventa, em torno à globalização e exclusão.³²

Läennec Hurbon retoma os desafios metodológicos, à raiz da hegemonia do processo escravista na formação social caribenha.³³

Pierre Sanchis se interroga sobre a compreensão do fenômeno religioso face à sua crescente diversificação e autonomização frente às igrejas. Ao se escrever história das instituições, não se estaria perdendo o essencial do que está acontecendo atualmente?³⁴

Paulo Siepierski oferece uma instigante compreensão crítica das perspectivas colocadas em debate, a partir do olhar independente de um historiador protestante.³⁵

Fernandes Torres Londoño, apresentando um balanço da produção historiográfica latino-americana em torno da história da igreja, conclui enfatizando a necessidade de uma aproximação entre a investigação de cunho mais militante e a pesquisa universitária:

30 Eduardo HOORNAERT, *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*, Petrópolis: CEHILA/Vozes, 1995.

31 Eduardo HOORNAERT, "As Igrejas Cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos", in HOORNAERT, *História da Igreja...*, op. cit., pp. 17-38.

32 Enrique DUSSEL, "Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina", *ibidem*, 39-80.

33 Läennec HURBON, "Evangelização do Caribe", *ibidem*, pp. 141-160.

34 Pierre SANCHIS, "O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?", *ibidem*, pp. 81-141.

35 Paulo SIEPIERSKI, "(Re) (des)cobrimos o fenômeno religioso na América Latina", *ibidem*, pp. 161-190.

Teríamos assim, pela frente, a tarefa de escrever uma história que concilie o horizonte hermenêutico com a metodologia científica, sem sacrificar um ou outro e evitando o perigo de que uma história postulada como científica se transforme simplesmente em curiosidade acadêmica. Para este propósito, cremos que seria importante retomar a discussão em torno da utilização do conceito de cristandade e da proposta da história a partir dos pobres. [...] Diversas utilizações do conceito cristandade deixaram de fora as dimensões culturais, enfatizando a relação Igreja-Estado e particularmente, a atuação do clero. Por sua vez, a discussão em torno do pobre como figura para recuperar a história da Igreja na América Latina deve beneficiar-se das discussões atualmente adiantadas em torno de classes sociais, gênero, raça.

Sem desconsiderar os aspectos institucionais, é importante também que passemos a compreender o funcionamento, durante o longo prazo [a “longue durée” de Braudel] do catolicismo e das crenças religiosas no continente, sejam cristãs ou não. Para isto, teremos que adotar novos caminhos metodológicos e recorrer a fontes que não reflitam unicamente os interesses institucionais, como podem ser os diferentes registros da religiosidade popular. Para consegui-lo o desenvolvimento de trabalhos em áreas de “fronteira cultural”, onde confluem várias religiões e Igrejas, como o Caribe, é muito importante.

Evidentemente, horizontes cada vez mais complexos estão sendo abertos pelas pesquisas que obviamente incomodarão setores da Igreja e historiadores, como a situação da mulher na Igreja e tudo o que tem a ver com a sexualidade.³⁶ Não podemos responder a isto com respostas fáceis ou evasivas. Um diálogo contínuo com as ciências sociais e as novas propostas do conhecimento, quando são utilizadas pelos historiadores da Igreja, podem levá-los bem longe. Novas perguntas se levantam, novos atores aparecem em cena, [surgem] novas formas de ler os documentos e olhar e interpretar os processos.³⁷

36 Para uma visão geral da América Latina, ver Asunción LAVRIN (org.), *Sexualidad y matrimonio en América Hispánica*, México: Grijalbo, 1991. Para o Brasil, Maria Luiza MARCÍLIO (org.), *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1993 e Maria José Rosado NUNES, “Women, family and Catholicism in Brazil: The issue of power”, in J. PANKHURST e S. HOUSEKNECHT, *Religion and Social Change in Diverse Societies*, mimeo.

37 Fernando TORRES LONDOÑO, “Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina, nos últimos cinquenta anos”, in Eduardo HOORNAERT, (org.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe - 1945-1995: o debate metodológico*, São Paulo: CEHILA/Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 208-209.

Foi justamente neste ponto da mulher e de sua participação que a II Conferência, que dedicava ao tema uma de suas sessões³⁸, conheceu um momento de perplexidade e de manifestação pública das mulheres ali presentes. Na sessão do último dia, as mulheres participantes da conferência subiram ao palco do salão do TUCA (Teatro da Universidade Católica), tomaram o microfone e leram um manifesto em que expunham sua solidariedade em relação à teóloga, Ir. Ivone Gebara, recentemente silenciada pelas autoridades do Vaticano, protestavam pela ausência de mulheres entre os preletores das grandes conferências das manhãs e entre os coordenadores da mesa dos trabalhos. Finda a leitura, entoaram um canto e distribuíram flores à coordenação da mesa. Foi uma forma pública de por de manifesto o lugar ainda secundário que a mulher tem ocupado na historiografia da Igreja e, sobretudo, a ausência de uma firme perspectiva teórica de gênero, na orientação das pesquisas da CEHILA, em que pesem os esforços já realizados.³⁹

38 Os trabalhos desta sessão, acabam de ser publicados em Ana María BIDEAIN, *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*, tomo IV da coleção Cristianismo na América Latina e no Caribe - História, Debates, Perspectivas, Petrópolis: CEHILA/Vozes, 1996.

39 Em 1983, CEHILA já havia, em San Antonio, Texas, consagrado ao tema da mulher um simpósio, cujas contribuições foram recolhidas no volume: Maria Luiza MARCÍLIO (org.), *A mulher pobre na História da Igreja Latino-Americana*, São Paulo: Paulinas, 1984. Nos estudos sobre a vida religiosa, diversos trabalhos foram dedicados à vida religiosa feminina, notadamente: Maria Valéria REZENDE e Riolando AZZI, "A vida religiosa feminina no Brasil colonial", in Riolando AZZI (org.), *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*, São Paulo: Paulinas, 1983, pp. 24-60. No mesmo tomo, veja, Eduardo HOORNAERT, "De Beatas a Freiras: Evolução Histórica do recolhimento da Glória de Recife", pp. 61-73; João SANTOS, "A primeira fundação religiosa feminina na Amazônia", pp. 198-213. No volume seguinte, Riolando AZZI e José Oscar BEOZZO (orgs.), *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*, São Paulo: CEHILA-Paulinas, 1986, veja os seguintes artigos de Riolando AZZI, "Os dominicanos no Brasil, durante a época imperial", em particular o cap. 3: "As Irmãs Dominicanas do SS. Rosário", pp. 9-25; "As irmãszinhas da Imaculada Conceição", pp. 26-45; "As Filhas de Maria Auxiliadora no Brasil", pp. 46-63 e de Martin DREHER, "Vida religiosa consagrada no protestantismo Brasileiro", pp. 178-187; Maria José F. Rosado NUNES, "Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil: uma abordagem histórico-social", pp. 188-218. Veja-se em Pablo RICHARD, *Raízes da Teologia Latino-Americana*, São Paulo: CEHILA/Paulinas, 1987, o artigo de Virgílio ELIZONDO, "A Virgem de Guadalupe como símbolo cultural", pp. 392-401. Consulte-se também o simpósio realizado pela CEHILA-Brasil em conjunto com a Universidade de São Paulo e publicado por Maria Luiza MARCÍLIO (org.), *Família, mulher, sexualidade e Igreja na história do Brasil*, São Paulo: Loyola, 1993. Em 1995, a CEHILA-Brasil consagrou um simpósio sobre novas questões metodológicas, incluindo a perspectiva de gênero. Veja, Maria Izilda S. de MATTOS, "Gênero: trajetória, desafios e perspectivas na historiografia contemporânea", in *Boletim CEHILA* 50, set. 1994-maio 1995, pp. 22-29.

Nos simpósios: o fio oculto do debate

A CEHILA consagrou também um espaço para a questão metodológica em cada um dos 23 simpósios por ela realizados entre 1973 e 1996. O tema, local, data e publicações derivadas de cada simpósio são remetidos à nota de rodapé, por questões de espaço.⁴⁰

-
- 40 Simpósios: I. Para uma História da Igreja na América Latina - 3 a 7 de janeiro de 1973, Quito, Equador: CEHILA, *Para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1975, 282 pp.;
- II. Bartolomeu de las Casas (1474-1566) - 9 a 12 de julho de 1974, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México: CEHILA, *Bartolomé de las Casas (1474-1974) y la historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1976, 298 pp.;
- III. A Evangelização na América Latina - 26 a 31 de outubro de 1975, São Domingos, República Dominicana: CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Barcelona: Nova Terra, 1977, 324 pp.;
- IV. Problemática do Protestantismo Latino-americano no século XX - Comemoração do LX aniversário do Congresso do Panamá de 1916 - 13 a 17 de dezembro de 1976, Panamá, Panamá;
- V. História da Religiosidade Popular na América Latina - 3 a 8 de dezembro de 1976, Salvador, BA, Brasil: *Religiosidade popular na América Latina*, número completo da *Revista Vozes*, Petrópolis, LXXIII, 4, 1979;
- VI. Medellín: Seu significado Histórico (1968-1978) - 28 de julho a 2 de agosto de 1978, Melgar, Colômbia: CEHILA, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, co-edição CEHILA-CODECAL, Bogotá, 1979;
- VII. Metodologia da História da Igreja na América Latina - 23 de julho a 1 de agosto de 1979 San Juan, Puerto Rico;
- VIII. História da Teologia na América Latina - 19 a 26 de julho de 1980, Lima, Peru: CEHILA, *Materiales para una historia de la teología en América Latina*, San José: DEI-CEHILA, 1981, 456 pp.; tradução portuguesa: CEHILA, *História da teologia na América Latina*, São Paulo: Paulinas, 1981, 196 pp. Em 1985 foi publicado o segundo volume sobre o mesmo tema, sob a direção de Pablo RICHARD: *Raíces de la teología latinoamericana*, San José: DEI-CEHILA, 456 pp. Uma edição portuguesa, com o mesmo título, foi publicada por Edições Paulinas, São Paulo, 1988, 460 pp.;
- IX. Das Reduções as Lutas indígenas atuais - 25 a 27 de julho de 1981, Manaus, Brasil: CEHILA: *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*, Paulinas, 1982, 258 pp.;
- X. A Presença dos Negros na História da América Latina e na Caribe - 25 a 28 de agosto de 1982, Tunapuna, Trinidad: CEHILA, *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes/CEHILA, 1987, 237 pp.;
- XI. A Mulher Pobre na História da Igreja na América Latina - 12 a 15 de outubro de 1983, San Antonio, Texas, EUA: Maria Luiza MARCÍLIO (org.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, São Paulo: Paulinas, 1984, 216 pp.;
- XII. I Conferência Geral: México: *Para um História da Igreja na América Latina: o debate metodológico*, Petrópolis: CEHILA-Vozes, 1986. Cf. também o número 82 de *Cristianismo y Sociedad*, México, 1984;
- XIII. A Classe Operária na História da Igreja da América Latina - 15 a 17 de julho de 1986, São Paulo, Brasil: *Revista Christus* 603-604, março-abril 1987, e na *Revista Mexicana de Sociología* 3, 1987, com trabalhos de Enrique DUSSEL, Manuel CEBALLOS, Jean-Pierre BASTIAN, José A. G. MOREIRA, Maximiliano SALINAS, Moisés SANDOVAL, entre outros.

Podemos agrupar o debate metodológico em torno a alguns grandes eixos que predominaram por um determinado período ou marcaram, particularmente, um dos simpósios. Indicamos, para facilidade do leitor, o local da realização e, entre parênteses o número de ordem do simpósio.

1. O eixo estritamente metodológico do qual já tratamos na anterior seção e que foi a tônica dos simpósios de Quito - Equador (I), Porto Rico (VII), I Conferência - México (XII), Assunção - Paraguai (XX), II Conferência - São Paulo (XXII) Guatemala (XXIII)
2. O eixo eclesiológico: Quito - Equador (I); Chiapas - México (II), Santo Domingo (III), Melgar - Colômbia (VI); I Conferência - México (XII), Assunção - Paraguai (XX), Guatemala (XXIII)
3. O eixo dos atores sócio-ecliais em que se perseguiu uma melhor compreensão acerca da formação e atuação dos pobres em seus grupos, camadas ou classes sociais enquanto indígenas, Manaus - Brasil (IX); escravos

XIV. Campesinato, Terra e Igreja - 29 a 31 de julho de 1987, La Paz, Bolívia - *Cristianismo e Sociedad* 96 (1988) publicou algumas conferências, entre elas de Margarita DURÁN, Francisco PIFARRÉ, Roe H. MAE;

XV. A imigração e Religião na América Latina (1848-1930) - 14 a 16 de julho de 1988, Buenos Aires, Argentina. Alguns dos trabalhos foram publicados pela Revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, CEMLA, Buenos Aires, (5)14, abril 1990, e em livro no Brasil, Martin DREHER (org.) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*, Aparecida: CEHILA/Santuário, 1993;

XVI. Sentido Histórico do 500º Aniversário (1492-1992) - 11 a 13 de outubro de 1989, Santo Domingo, República Dominicana: Guillermo MELÉNDEZ (ed.), *Sentido histórico do V Centenário* (1492-1992), San José: CEHILA/DEI, 1992, 214 pp.;

XVII. 500 - Cristandade e produção do Bárbaro - agosto de 1990, Bogotá, Colômbia;

XVIII. 500 Anos do Cristianismo na América Latina - 1991, Santiago, Chile;

XIX. El Pobre, Protagonista de la História: Indios, Negros y Mestizos en los 500 Años - 3 a 5 de outubro de 1992, La Habana, Cuba: Jacobo GUIRIBITEY, *Los olvidados de la Historia*, Cuba, La Habana: CEHILA, 1996.

XX - Vinte Anos de Produção Historiográfica de CEHILA: Balanço Crítico - 5 a 8 de outubro de 1993, Assunção, Paraguai: *Boletim CEHILA*, 47-48, março 1994;

XXI - Igrejas, Sociedade e Culturas na América Latina e no Caribe - 22 a 24 de agosto de 1994, Lima - Peru;

XXII - II Conferência Geral da História da Igreja na América Latina e no Caribe. Balanço 1945-1995: Eduardo HOORNAERT, *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995): o debate Metodológico*, CEHILA/Vozes, 1995. Os textos apresentados nas demais sessões estão sendo publicados na Coleção em onze tomos: Cristianismo na América Latina e no Caribe: História, Debates, Perspectivas, pela Editora Vozes. Já foi publicado o volume relativo às mulheres: Ana Maria BIDEGAIN, *Mulheres, autonomia e controle religioso na América Latina*, Petrópolis: CEHILA/Vozes, 1996;

XXIII - Pluralismo y Diversidad Religiosa en America Latina y el Caribe - 23 a 25 de julho de 1996, Guatemala, Guatemala.

africanos⁴¹, Tunapuna - Trinidad-Tobago (x); mulheres, San Antonio- Estados Unidos (xi) e II Conferência, São Paulo - Brasil (xxII)); operários, São Paulo -Brasil (xIII); camponeses, La Paz - Bolívia (xIV); imigrantes, Buenos Aires - Argentina (xV). Esta perspectiva do pobre, foi retomada de maneira mais global, acentuando-se a perspectiva antropológica e o ângulo das culturas, no simpósio de La Habana - Cuba (xIX): os pobres, protagonistas da história: índios, negros e mestiços. Já anteriormente se havia tomado os pobres enquanto produtores de seu próprio universo religioso no Simpósio de Salvador - Brasil (v): História da Religiosidade Popular na América Latina.

4. O eixo dos 500 anos, com o propósito de se romper a leitura dominante, a partir da Europa e dos colonizadores, reintroduziu a perspectiva da longa duração na história do continente, não restrita aos últimos quinhentos anos. Buscou também a releitura dos eventos, a partir dos povos indígenas e de suas lutas antigas e atuais. Sob este ângulo, conquista-evangelização-colonização ganharam significados plurais e contraditórios: Santo Domingo - Santo Domingo (xVI); Bogotá - Colômbia (xVII); Santiago - Chile (xVIII)
5. O eixo do ecumenismo/protestantismo: Quito - Equador (I), Santo Domingo (III), Panamá (IV), México (I Conferência), Assunção - Paraguai (xx), São Paulo - II Conferência (xxII), Guatemala (xxIII). De modo crescente, a área protestante veio patrocinando encontros e simpósios, onde o debate metodológico esteve sempre vivo:
 - São Leopoldo - Brasil (1986)⁴²: Liberais, Protestantes e maçons: sociedade de idéias e modernidade na América Latina - século XIX
 - Cartagena - Colômbia (1994)⁴³: Protestantismo y política en America Latina y el Caribe.

A partir da crescente consciência das raízes pluralistas do campo religioso latino-americano, no qual confluíram milhares de religiões dos diferentes povos indígenas, além dos vários cristianismos, das religiões africanas

41 Sobre a escravidão, sob o ângulo metodológico, veja, José Oscar BEOZZO, "As América negras e a História da Igreja: questões metodológicas", in *Escravidão negra e história da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes/CEHILA, 1987, pp. 27-64.

42 Jean Pierre BASTIAN (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, CEHILA, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1990.

43 Tomás S. GUTIÉRREZ, (comp.), *Protestantismo y política en America Latina y el Caribe: entre la Sociedad Civil y el Estado*, CEHILA, Lima, 1996.

vindas com os escravos e das religiões trazidas por imigrantes europeus e asiáticos e da explosão religiosa atual com os pentecostalismos e novos movimentos religiosos, cresceu o debate em torno ao *pluralismo religioso*. Do mesmo modo, o tema do ecumenismo vem sendo ampliado para o do macro-ecumenismo, capaz de dar conta da diversidade religiosa atual e da necessidade de um diálogo muito mais complexo e abrangente (Paraguai XX, São Paulo - II Conferência (XXII), Guatemala (XXIII).

História da CEHILA e da Cambridge University: convergências e originalidade

Concluindo esta revisão dos principais tópicos do debate metodológico, é elucidativo comparar o projeto da CEHILA, com o empreendimento quase simultâneo da Cambridge University, ambos dedicados a escrever uma História da América Latina.

Colocando à parte a diferença de propósitos que animaram as duas empresas é instrutivo examinar suas convergências e diferenças: a Cambridge mais interessada numa história geral, com forte ênfase no econômico-político-social, mas dedicando uma importante seção à história da igreja e a CEHILA dedicada à história da igreja, sem descuidar do contexto econômico-político e social.

Entre as convergências, podemos assinalar:

- a proximidade das datas, para o início e o término do empreendimento: ambas começam na década de setenta (1973, para a CEHILA e 1974, para a Cambridge) e o estão concluindo na década dos noventa;
- a intuição semelhante, de que os tempos estavam maduros para tal tarefa e que havia não só novos estudos e pesquisas em curso, mas também a expectativa por uma visão sintética do conjunto;
- opção por uma história discutida e produzida coletivamente, com pressupostos comuns e arcabouço metodológico definido;
- decisão de chegar até a época contemporânea, dando maior peso aos séculos XIX e XX;
- determinação em privilegiar as estruturas internas do continente, sem negar sua inserção no sistema capitalista mundial.⁴⁴ A CEHILA igualmente

44 "While recognizing the decisive impact on Latin America of external forces, of developments within what is now called the capitalist world system, and the fundamental importance of its economic, political and cultural ties first with Spain and Portugal, then with Britain, France and, to a lesser extent, Western Europe as a whole, and finally with the United States, **the**

escolheu privilegiar um olhar a partir da América Latina, fazendo apelo a historiadores nativos ou não, mas vivendo e trabalhando no continente e buscar as causas da evolução religiosa do continente na sua evolução interna e na maneira como acolheu, rejeitou e selecionou os impulsos vindos do exterior;

- decisão de consagrar ao Brasil o espaço que, normalmente, não encontrava nas histórias do continente.⁴⁵ Estas privilegiavam a área de colonização hispana, tomando a parte pelo todo, com dois esquecimentos notáveis: Brasil e Caribe. CEHILA acabou reservando dois tomos para o Brasil (o II e III da História Geral) e um para o Caribe (o IV).

Entre as diferenças podemos assinalar:

- Na história da Cambridge, a responsabilidade do empreendimento coube à esta Universidade, com longa tradição na produção de histórias gerais⁴⁶ Na da CEHILA, não havia esse respaldo, optando-se pela constituição de uma comissão de historiadores e pesquisadores, “juridicamente autônoma, academicamente livre”⁴⁷ e que iniciou um trabalho pioneiro. No prefácio aos volumes I e II da Cambridge History, Leslie Bethel, o editor, assinala o trabalho em curso por parte da CEHILA.⁴⁸

emphasis fo the History will be upon the evolution of internal structures’. (O grifo é nosso).
Leslie APUD BETHEL, op. cit., p. XV.

45 “In view of its size, population and distinctive history, Brazil, which has often been neglected in general histories of Latin America, written for the most part by Spanish Americans or Spanish American Specialists, will here receive the attention it deserves. The editor of the History is himself, above all, a specialist on Brazil”, APUD BETHEL, *ibidem*, p. XV.

46 The *Cambridge Modern History*, planejada por Lord ACTON e publicada em 16 volumes, entre 1902 e 1912; *The Cambridge Ancient History*, *The Cambridge Medieval History*. Foi publicada recentemente a *New Cambridge Modern History*, em 14 volumes e a *The Cambridge Economic History of Europe* e encontra-se em curso de publicação as histórias do Islão, do Irã, da África, da China, do Judaísmo e do Japão. Cf. Leslie BETHEL, (ed.), “General Preface”, in *The Cambridge History of Latin America: Colonial Latin America*, vol. I, Cambridge University Press, 1984, pp. XIII-XV.

47 Enrique DUSSEL, *Historia general de la Iglesia en America Latina: introducción general*, t. I/1, Salamanca: Sígueme, 1983, p. 11.

48 “The volume concludes with two chapters on the Catholic Church in colonial Latin America, but the reader is also referred to the *Historia General de la Iglesia en America Latina* which is being published in eleven volumes by CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) under the general direction of Enrique Dussel”. Leslie BETHEL, “Preface to volumes I and II”, op. cit., p. XIX.

- A Cambridge, na sua periodização, consagra a primeira parte ao estudo da América indígena nos albores da conquista⁴⁹.

Embora Enrique Dussel na sua introdução geral dedique amplo espaço ao que denomina “A pré-história religiosa latino-americana”⁵⁰, esta referência metodológica da maior importância, não é tomada em conta nos volumes das diferentes áreas, cuja primeira parte inicia-se sempre pela “Cristandade latino-americana”.

Uma clara consciência desta lacuna emergiu quando dos debates em torno aos 500 anos da conquista da América (1492-1592). Neste momento, CEHILA publicou, a pedido da Editora Burns and Oates, um volume sintético de História da Igreja na América Latina e no Caribe, cuja primeiro capítulo aborda justamente as religiões ameríndias.⁵¹ Esse cuidado já havia estado presente na obra de Hans-Jürgen Prien, *“La Historia del Cristianismo en America Latina”*.⁵² Ao começar pela “cristandade americana”, a história geral da CEHILA acabou laborando no erro que queria combater, o de uma história na perspectiva dos vencedores e conquistadores. Deixou de tomar o cristianismo como um capítulo, ademais recente, na longa história religiosa e espiritual dos povos nativos da América.

- Quanto à abrangência da história, a Cambridge escolheu privilegiar as áreas onde se fala atualmente português e castelhano, ao sul os Estados Unidos, deixando de lado todas as ilhas do Caribe com exceção de Cuba, Porto Rico, República Dominicana e Haiti, excluindo igualmente

49 Cf. *Part One - America on the eve of the conquest, com um capítulo dedicado à meso-américa antes de 1519* (pp. 3-36), outro aos índios do Caribe e do círculo circum-caribenho (pp. 37-58), um terceiro às sociedades andinas antes de 1532 (pp. 59-90), um quarto às populações indígenas da parte meridional da América do Sul (pp. 91-118) e um quinto aos índios do Brasil, em 1500 (pp. 119-143), concluindo com uma nota do editor (pp. 141-146), *ibidem*, pp. 3-146.

50 “La prehistoria religiosa latinoamericana”, in Enrique DUSSEL, t. I/1, op. cit., pp. 103-156.

51 Juan SCHOBINGER, “The American Religions”, in Enrique DUSSEL (ed.), *The Church in Latina America - 1492-1992*, Nova York: Burns & Oates, Tunbridge Wells/Orbis Books, Maryknoll, 1992, pp. 23-42. Esse volume foi também, com pequenas variantes e acréscimos, inclusive na bibliografia, publicado igualmente na Itália, *La Chiesa in America Latina: Il rovescio della Storia*, Assise: Cittadella Editrice, 1992; no Brasil, *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*, CEHILA, São Paulo: Paulinas, 1992 e na Costa Rica em co-edição entre o DEI de San José e Sociedad San Pablo de Bogotá, *Resistencia y Esperanza - Historia del Pueblo Cristiano en America Latina y el Caribe*, San José: DEI, 1995.

52 Cf. a primeira parte: “1 - Orígenes étnicos, culturales y religiosos de America Latina” que aborda, no primeiro capítulo, os primeiros povoadores do Novo Mundo e, no segundo, o choque entre as civilizações ibérica e ameríndia, in Hans-Jürgen PRIEN, *La Historia del cristianismo en America Latina*, Salamanca (España): Sigueme/São Leopoldo (Brasil): Editora Sinodal, 1985, pp. 25-72.

as Guianas e os territórios hoje dos Estados Unidos e que, no passado, pertenceram à Espanha e ao México.⁵³

A CEHILA, ao invés, fez do Caribe uma área, abrangendo o processo religioso tanto nas ilhas colonizadas pela Espanha, quanto nas que sofreram a colonização inglesa, francesa, holandesa, dinamarquesa (Ilhas Virgens) ou posteriormente ocupação norte-americana (Porto Rico, Ilhas Virgens). Fez também dos latino-americanos e caribenhos nos Estados Unidos, uma área a mais, dedicando todo o tomo X a estes cristãos. A CEHILA decidiu ainda consagrar um XI tomo, ao cristianismo africano e asiático contemporâneo ao latino-americano por sua implantação e pelos laços que uniram estas cristandades coloniais, implantadas igualmente por Portugal (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Goa, Macau) e por Espanha (Filipinas). O projeto não foi adiante por uma série de dificuldades, mas a idéia germinou no sentido de empreender, no quadro da EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), uma História da Igreja no Terceiro Mundo, com um volume para a América Latina, já editado, outro para a Ásia e outro para a África.

- Entre privilegiar cortes a partir do espaço ou do tempo, a Cambridge History optou por este último, programando uma história por períodos. Não deixou, entretanto, de consagrar capítulos a uma determinada área e mesmo a desenvolver determinados aspectos em torno a núcleos temáticos.⁵⁴

A CEHILA, confrontada com a alternativa, inclinou-se por organizar os tomos por áreas e não por períodos, lamentando num certo sentido a decisão, como se fosse apenas uma primeira etapa, para se produzir então uma história por períodos. Enrique Dussel, no tomo introdutório, fere a questão, ao dizer que sua síntese introdutória era uma entrada às diversas épocas e períodos dos demais tomos, acrescentando: “Sin embargo, por tener ante los ojos el material de los tomos restantes, cumple igualmente

53 “Latin America is taken to comprise the predominantly Spanish - and Portuguese - speaking areas of continental America south of the United States - Mexico, Central America and South America - together with the Spanish-speaking Caribbean - Cuba, Puerto Rico, The Dominican Republic - and, by convention, Haiti. (The vast territories in North America lost to the United States by treaty and by war, first by Spain, then by Mexico, during the first half of the nineteenth century are for the most part excluded. Neither the British, French and Dutch Caribbean islands nor the Guianas are included even though Jamaica and Trinidad, for example, have early Hispanic antecedents and are now members of the Organisation fo American States)”, BETHEL, op. cit., p. XIV.

54 A decisão foi de publicar os volumes em ordem cronológica. Ademais “Each volume or set of volumes examines a period in the economic, social, political, intellectual and cultural history of Latin America”, *ibidem*, pp. XIV e XV.

el papel de ‘puente’ hacia el proyecto posterior de CEHILA de una historia por épocas y períodos, y no ya por áreas como en este caso.⁵⁵ Esse projeto posterior acabou se concretizando, na prática, no tomo sintético produzido para os 500 anos⁵⁶. Ele combina de fato, três perspectivas distintas e complementares, através de cada uma das partes em que se divide: a primeira, um estudo cronológico, por períodos; a segunda, um estudo por regiões e a terceira, uma série de estudos de temas relevantes, ao longo da história latino-americana.

Por último, gostaríamos de assinalar que, em mais de um ponto, acabaram confluindo os dois empreendimentos, o da Cambridge History e o da CEHILA, que foram se desenrolando ao mesmo tempo, com pessoas da CEHILA, sendo convidadas para escrever as seções consagradas à História da Igreja, nos vários períodos e volumes da Cambridge History.⁵⁷

55 DUSSEL, Introducción, t./1, o. cit., p. 12

56 Enrique DUSSEL (ed.), *The Church in Latin America - 1492-1992*, Nova York: Burns & Oates, Tunbridge Wells/Orbis Books, Maryknoll, 1992: *Part One - Chronological Survey* (pp. 23-182); *Part Two - Regional Survey* (pp. 183-312); *Part Three - Some Special Subjects* (pp. 313-454); *Sources and Bibliography* (455-486).

57 No volume I da *Cambridge History*, a parte terceira, sobre a Igreja na América, foi escrita por Josep M. BARNADAS, de Cochabamba, Bolívia, “The Catholic Church in colonial Spanish America”, pp. 511-540 e por Eduardo HOORNAERT, Fortaleza, Brasil, “The Catholic Church in colonial Brazil”, pp. 541-556. Josep BARNADAS foi responsável pelo conjunto do texto relativo à *História da Igreja Católica na Bolívia* no tomo VIII da *História Geral* (Peru, Bolívia, Equador): “La evangelización en Bolivia”, pp. 40-56; “La organización de la Iglesia en Bolivia”, pp. 84-97; “La vida cotidiana en Bolivia”, pp. 137-145; “La Iglesia ante la emancipación en Bolivia”, pp. 183-192; “La Iglesia en la formación del nuevo Estado boliviano”, pp. 230-246; “La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal en Bolivia”, pp. 308-324; “El laicado y la cuestión social en Bolivia”, pp. 387-399; “La Iglesia Boliviana (1962-1975)”. Eduardo HOORNAERT coordenou o tomo II da *História Geral*, relativo a Brasil, no período de 1500 a 1808.

No volume VI, parte 2 (from 1930 to the present), a seção 4, sobre a Igreja, ficou sob a responsabilidade de Enrique Dussel, por vinte anos presidente da CEHILA e autor do tomo I da *História Geral da Igreja na América Latina*: “The Catholic Church in Latin America since 1930”, pp. 547-582 e José MIGUEZ BONINO, primeiro coordenador da área protestante da CEHILA: “The Protestant churches in Latin America since 1930”, pp. 583-604.

Teología y método

Una propuesta

Panelista: Pablo Bonavía¹

Moderadora: Maria Freire da Silva

Lugar: Miniauditorio de biblioteca

Fecha: 9 de octubre

1. Desde sus inicios la teología de la liberación (TL) tuvo la virtud de exponer con claridad tanto la **novedad** de su perspectiva como sus **fundamentos epistemológicos**. Aun en medio de las dificultades propias de un camino que recién comenzaba, sus fundadores plantearon con lucidez no sólo la originalidad de su discurso sino también las raíces espirituales, la pertinencia pastoral y las garantías de procedimiento que le dieron sustento. Sin ocultar su deuda con la teología clásica y las corrientes europeas posconciliares, afirmaron sin vacilación que la suya era una nueva forma de encarar la reflexión teológica que no apuntaba tanto a la particularidad de los temas tratados sino al método utilizado. Es decir, a la forma de acudir a las diversas fuentes de conocimiento, al modo de articularlas entre sí y, sobre todo, con las prácticas sociales o eclesiales asumidas expresamente como parte del seguimiento de Jesús.

2. Las teologías europeas más exigentes nos habituaron a considerar la inteligencia de la fe como un esfuerzo de reflexión crítica. Y eso en dos sentidos. En primer lugar, asumiendo el desafío de la 'primera ilustración', la teología debe ser capaz de dar cuenta de los instrumentos conceptuales y procesos epistemológicos que maneja. En segundo término, teniendo en cuenta la 'segunda ilustración', debe ser crítica respecto a la incidencia

¹ Uruguayo, sacerdote del clero diocesano de Montevideo. Es coordinador del Observatorio Eclesial de Amerindia y profesor de Teología en la Facultad de Teología Monseñor Mariano Soler. Está al frente de la parroquia de la Cruz de Carrasco de Montevideo.

que tienen los factores económicos, sociales, culturales en la vida y reflexión de las comunidades cristianas. Pues bien, la TL nace cuando se cae en la cuenta de que, para ser integralmente crítica, la reflexión creyente debe acoger, además, las realidades emergentes de las prácticas transformadoras que acompañan el proceso de humanización y el seguimiento de Jesús. Prácticas que apuntan a transformar el paradigma de la dominación por el de la reciprocidad en todos los planos, incluyendo los vínculos interpersonales y de género, las estructuras de la sociedad y el cuidado ecológico de la biosfera. Prácticas que, en cuanto vividas desde una actitud creyente, no se conciben como parte de un proyecto autocentrado sino como acogida del reino de Dios que se ofrece gratuitamente al interior de nuestra historia. Ellas constituyen una fuente de conocimiento insustituible para una teología que quiera acompañar de cerca e iluminar la vida de las comunidades cristianas en su contexto histórico y cultural.

3. La teología ha sido siempre **inteligencia crítica de la experiencia de Dios**. Lo nuevo en el proceso de muchas comunidades cristianas latinoamericanas es una conciencia más honda de qué Dios se trata de 'experimentar'. Según la tradición bíblica, atravesada toda ella por la lucha contra las falsas divinidades que nos oprimen, el único Dios verdadero es el Padre de Jesús y la comunión con él pasa por la construcción de la fraternidad, y, consecuentemente, por la participación en los esfuerzos de liberación de todos y todas, especialmente de quienes son sistemáticamente excluidos. En este sentido, la teología ha de ser capaz de identificar **la presencia de Dios en el seno de los más diversos procesos de liberación** y ponerse efectivamente a su servicio. Algo que, obviamente, no se alcanza sólo con compromiso militante sino que demanda un constante discernimiento crítico que tenga en cuenta la absoluta novedad que surge de la Palabra de Dios comunicada en Jesús y lo que la tradición creyente ha descubierto en ella a través de los tiempos y culturas.

4. Es conocida la afirmación de que el método de la TL es inseparable de la espiritualidad que la precede y sustenta. Más que resolver una cuestión de orden puramente formal, este método intenta hacerse cargo de una ruptura epistemológica que se da antes, que acompaña el camino de seguimiento de Jesús en su nivel más básico. En efecto, el maestro de Nazaret propone a quien quiera ser su discípulo **una radical alteración de la mirada** que implica ponerse sistemáticamente en el punto de vista del otro. De cualquier otro, pero, sobre todo, de ese 'otro' constituido por el mundo de los socialmente insignificantes respecto de los sectores e ideas dominantes en la sociedad. Esa nueva mirada se transforma en una insustituible fuente

de conocimiento que nos libera de la ‘viga’ que atraviesa nuestros ojos y nos impide ser honrados con la realidad (Mt 7,3) y responder al misterio de Dios que la habita.

5. Gustavo Gutiérrez ejemplifica este cambio radical de perspectiva a partir de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). La pregunta inicial que hace el escriba “¿Quién es mi prójimo?”, es de hecho reformulada por Jesús a partir del relato de un hombre que fue asaltado en el camino: “¿Quién de estos tres se hizo prójimo del herido?”. El eje de la cuestión planteada se desplaza. La primera interrogante está hecha considerando a quien pregunta como centro y clasificando a los demás por su mayor o menor cercanía al mismo; la segunda, en cambio, coloca en el centro de la escena al hombre asaltado y a los demás personajes por su relación con él. Hay un traslado del *yo* del letrado al *tú* del herido, de mi mundo al del otro.² “Dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad” proclamó un filósofo alemán a partir de la traumática experiencia de los campos de concentración. La TL afirma que dejar hablar al sufrimiento es también condición para acceder al Dios verdadero que nos sale al encuentro en Jesús.

6. Por eso la TL considera metodológicamente decisivo que **su discurso se construya a partir de las prácticas de solidaridad con —y entre— los otros** y de la experiencia de encuentro con el Dios de Jesús en su seno. Su procedimiento formal debe garantizar la mutua interpelación entre el conocimiento sapiencial que surge de dichas prácticas y el que brota de la Palabra de Dios acogida en la comunidad eclesial. Palabra que, por un lado, es leída desde los desafíos que surgen del compromiso con los excluidos, pero que por otro, nos ‘lee’, nos interpela, nos da una perspectiva original y trascendente de todo lo que vivimos. Esta iluminación recíproca es lo que permite que la lectura de la Escritura en la comunidad y en la academia sea siempre algo nuevo, sorprendente, inagotable, y que la teología sea una compañera que siga paso a paso el recorrido histórico de las comunidades cristianas insertas en el mundo y en la historia.³

7. Demos un paso más. No cualquier práctica al servicio de los excluidos puede constituirse en ‘acto primero’ que configure y fundamente el

2 Cf. G. GUTIÉRREZ, “Una teología samaritana”. En *Construyendo puentes entre teologías y culturas*, Montevideo: Amerindia, 2009, p. 49.

3 Sobre la necesidad de una teología que acompañe el actual cambio de época se puede consultar P. BONAVÍA, “Hacer teología desde la tienda de campaña”, en el libro de S. TORRES y C. ÁBRIGO (coord.) *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana: renovación y proyección*, Santiago de Chile, 2012, pp. 243-257.

discurso de la TL como 'acto segundo'. Sólo pueden hacerlo aquellas prácticas o, mejor, procesos, que apuntan a superar progresivamente la relación ilustrada. Pedro Trigo ha señalado que lo que decide si hay o no TL es que quienes la lleven a cabo entren en contacto con el pueblo **de modo horizontal y mutuo** y hayan hecho de este encuentro la perspectiva desde la que enfocan toda la realidad. No hay TL cuando sólo se 'carga' unilateralmente con los empobrecidos y su mundo. La hay cuando uno también se siente cargado por el pueblo que carga, cuando ayuda y se siente ayudado, tanto en lo interpersonal como en lo colectivo. La clave está en que todo el proceso apunte a pasar de una relación unidireccional o colonizadora a otra de creciente reciprocidad con el empobrecido y su universo. Por fuera de este proceso, la reflexión teológica no tendrá capacidad para pensar realmente la fe desde el punto de vista del otro o la otra, y volverá, pese a ciertas declaraciones de principio, a la perspectiva egocéntrica. Si algo nos ha enseñado la historia de las últimas décadas es que la solidaridad con y entre los pobres no es algo sencillo ni puede darse de una vez para siempre. Ella implica un proceso largo y difícil, que exige desaprender prácticas y valoraciones generadas a partir de las relaciones de dominación en las que estamos socializados e involucrados.⁴

8. Retomar esta perspectiva en el seguimiento de Jesús y en su inteligencia crítica es el mayor desafío que enfrenta la TL en la actualidad. Por múltiples razones la teología latinoamericana y quienes la ejercen en forma profesional se han ido concentrando al interior de los espacios académicos. Algo que ha permitido avances en términos de rigor y prolijidad formales pero que, como subraya Pedro Trigo, ha tenido dos grandes inconvenientes: por un lado la tendencia a reducir la preocupación epistemológica al cumplimiento de patrones formales y, por otro, a desvincular al teólogo de los procesos sociales y pastorales.

Lo más grave es que los teólogos se van enclaustrando en la academia y se pierde la referencia básica al pueblo de Dios y, principalmente, a los pobres con espíritu, que son la principal fuente de la praxis y la conciencia cristianas. No estoy diciendo que no existe contacto, pero tal vez más como *trabajo de extensión* o "para contentar su alma devota" que como *alimento fontal* de la experiencia cristiana, como acto primero del cual la

4 Un ejemplo de lo exigente que es este proceso de superación de la relación ilustrada es el testimonio del padre Cacho. Se trata de un sacerdote uruguayo que logró 'cruzar la frontera' del mundo del pobre a lo largo de radicales desprendimientos, dolorosos aprendizajes y también sorprendentes y muy positivos descubrimientos. Cf. al respecto el reciente libro de M. Mercedes CLARA, *Padre Cacho: cuando el otro quema adentro*, Montevideo: Trilce/Ob-sur, 2012.

teología es acto segundo. (En entrevista realizada por IHU - Unisinos, el 10/9/12 en preparación al Congreso Continental de Teología).

9. En este mismo sentido, nuestro panel señaló como determinante para el futuro de la teología continental el desafío de lograr una creciente articulación entre saberes que surgen de un triple nivel de aproximación a la realidad: las prácticas liberadoras, la experiencia contemplativa de los creyentes en su seno y la reflexión académica. No nos referimos acá al intercambio con otras disciplinas científicas sino al **diálogo de sujetos y saberes distintos como procedimiento intrínseco a la construcción de la teología**. Se trata de promover metodológicamente el diálogo de las ciencias bíblico-teológicas y socioanalíticas con sujetos y saberes que vienen de las más diversas prácticas sociales, ecológicas y eclesiales. Y especialmente de aquellas experiencias vinculadas al universo de los excluidos, de las víctimas del sistema, así como a los que son 'otros' por cultura, género, etnia o generación. Sin olvidar el diálogo con los aprendizajes que vienen del compromiso de los cristianos en contextos laicos y pluralistas, del mundo de la animación espiritual, del caminar pastoral de las comunidades cristianas, del intercambio ecuménico e interreligioso.

10. Este desafío —que tiene sus raíces en la mencionada ruptura epistemológica— implica un cambio en **la manera de concebir el trabajo del teólogo o la teóloga**. Sin duda, estos deberán seguir dedicando gran parte de su tiempo al estudio de la Escritura, la tradición eclesial y la teología contemporánea. Sólo así podrán asumir la tarea indelegable de reconocer, cuidar y actualizar la memoria subversiva de Jesús, y garantizarán que la Palabra, además de ser leída desde las situaciones que vivimos, también nos 'lea' a nosotros y nos abra caminos inéditos. Pero, además, el teólogo o teóloga ha de escuchar humildemente lo que surge de las luchas de los/as excluidos/as así como de la presencia del Espíritu en las comunidades cristianas. Su palabra ha de gestarse en el silencio que acompaña el encuentro con los otros y ha de reflejar hasta donde sea posible la voz de Dios auscultada en el clamor 'silencioso' de los cuerpos más heridos de la sociedad.

11. No se puede pedir a una sola persona, ni siquiera a un grupo de investigadores, que proporcionen por sí mismos la diversidad de saberes que intervienen en esta manera de concebir la producción de conocimiento teológico. Tampoco sería sano alimentar cierta imagen de autosuficiencia como signo de la profesionalidad de los teólogos. En muchos casos ha sido fecunda la práctica de la 'alternancia': el teólogo profesional divide su tiempo entre la investigación académica y el compartir directamente la

vida, los dolores y las luchas del pueblo pobre. Esta experiencia ha ayudado a superar la relación ilustrada con los empobrecidos e iniciarse en un camino de reciprocidad con ellos. Pero no es suficiente. **Lo decisivo es pasar de una visión individualista del 'sujeto' de la reflexión teológica a otra comunitaria.** Lo decisivo es la capacidad de **trabajar comunitariamente no sólo a nivel interdisciplinar sino también 'plurisapiencial'**. En espacios o equipos integrados por algunas personas dedicadas a la investigación académica y otras capaces de aportar, sobre todo, las luces originadas por esa 'alteración de la mirada' que surge del seguimiento de Jesús tanto al interior de la militancia social como de la participación en comunidades eclesiales. La separación entre el círculo de teólogos/as profesionales y los cristianos de base debe reducirse radicalmente: los primeros son ante todo discípulos de Jesús y miembros de la comunidad eclesial, los segundos son ya teólogos en un sentido amplio, aunque no sepan fundamentar con patrones formales su manera de comprender la fe.

12. Creemos que de la existencia de esos espacios que permitan la interpelación recíproca entre saberes depende la posibilidad de articular los distintos niveles de conocimiento que están llamados a configurar la reflexión teológica latinoamericano-caribeña en los próximos años. Sabemos que esto no es nada fácil y hasta puede parecer demasiado utópico. Pero reconozcamos que hoy tenemos en las telecomunicaciones y el trabajo virtual en red dos aliados que no hubiéramos siquiera imaginado cuando esta manera de vivir la fe y de hacer teología daba sus primeros pasos.

Teología y género

Coordinadora: Maricarmen Bracamontes, OSB

Moderadora: Vilma Moreira

Lugar: Salón 1H 102

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

PRIMERA SESIÓN

Comenzamos nuestro taller con una pequeña presentación de quien facilita el Taller y de cada una y cada uno de quienes integramos el mismo. Luego se nos invitó a cantar un mantra:

Ven Sabiduría Divina y fecunda nuestro ser,
con tu amor y fortaleza, nueva vida ha de nacer.

Presentación del trabajo de estos días en tres momentos:

- Aspectos de la realidad en tiempos de transición y transformación cultural epocal.
- Reflexión teológica.
- Perspectivas, desafíos en relación al futuro.

Aspectos de la realidad

▪ Acercamiento a la perspectiva de género

Haremos el acercamiento al tema de género desde una visión histórica, filosófica y ética. Se resaltan algunos aspectos:

- Macro cultura del patriarcado. La organización social y eclesial se ha construido desde el ser humano masculino, occidental como normativo.

- La conciencia de la transformación se va desarrollando con base en las revoluciones que buscan el reconocimiento y respeto de la dignidad humana (Ideales de la Revolución Francesa.)
- Ilustración, período que da posibilidad y desarrollo a la teoría feminista y la perspectiva de género. Se promueve la autonomía de la razón.
- Estamos en un estado de “hibridez”, porque tenemos un pie en el pasado, en lo antiguo, y tenemos otro en el futuro. Estamos entre paradigmas, estamos viviendo un período de transición cultural.
- Considerar que lo establecido, con sus discriminaciones y exclusiones es “natural” o, peor aún, “designio divino” es algo que urge desmontar.
- Raíces del feminismo moderno: la teoría crítica que reconoce las condiciones de las mujeres por la imposición de una razón patriarcal.

- **La razón como sustento de la macrocultura patriarcal**
- En este punto abordamos, desde distintos pensadores, las formas en que “argumentaron” la “inferioridad femenina”.
- Dimos cuenta de cómo las políticas patriarcales han recluido a las mujeres en la esfera de lo privado, de lo doméstico y las han despojado de sus derechos.
- Nuestro pensamiento está condicionado por la epistemología cartesiana, que entiende la realidad desde conceptos opuestos, jerarquizados, excluyentes.

- **La crítica a los argumentos sobre la inferioridad de la mujer**

Ámbito teórico

- 1673, Poulain de la Barre reflexiona acerca de la igualdad de los sexos, y deja ver cómo la discriminación hacia las mujeres no es consecuencia de una naturaleza distinta, sino de intereses político-económicos. La razón no tiene sexo.
- Se evidencia la necesidad de construir la igualdad como una tarea histórica.
- 1792, Mary Wollstonecraft cambia la idea de que la mujer sólo sirve para el placer; es portadora de derechos políticos, económicos, laborales...
- Estos pensamientos son controvertidos porque amenazan el orden establecido.

- Desde una perspectiva religiosa, se oscurece una dimensión fundante del proyecto cristiano: la igualdad proclamada en el rito bautismal que nos presenta la carta a los Gálatas (Cf. 3,26-28):

Quienes se han bautizado en Cristo, se han revestido de Cristo. Ya no hay discriminación de raza, ni persona judía ni griega; ni de clase, ni persona esclava, ni persona libre; ni de género, ni hombre ni mujer, sino que todas y todos son uno en Cristo Jesús.

Ámbito práctico

- Los movimientos en pro de los derechos ciudadanos. 1791, Olimpia de Gouges fue llevada a la guillotina por su *Declaración de los derechos de la mujer y ciudadana* en la que hablaba de libertad, igualdad ante la ley, propiedad, seguridad, y resistencia a la opresión.
- El Movimiento Sufragista representa la organización de las mujeres en diversos países para obtener derechos de ciudadanía.
- Se evidencia la marginación en la educación y las profesiones liberales. Esto condena a las mujeres a la pobreza y exclusión.
- Los movimientos de las mujeres son de carácter internacional y con identidad autónoma, teórico-crítica y organizativa.
- Para la segunda mitad del siglo XX, se comienza a hablar de *Perspectiva de género*.
- Se van configurando los distintos tipos de Feminismo: liberal, cultural, esencialista, radical.
- Feminista: manera de comprender y situarse en el mundo. Compromete a la construcción de la igualdad en la diversidad de varones y mujeres, en pro de unas condiciones de vida que reflejen esa igual dignidad.
- Hemos entendido la realidad desde una sola perspectiva, desde un sólo hemisferio cerebral; se ha visto, podríamos decir, con un solo ojo, queremos que sea comprendida de manera integral, que sea vista por los dos ojos.
- La diversidad causa temor, y por eso fue contenida por siglos. Pero ahora ha emergido y nada la reducirá de nuevo a la invisibilidad o exclusión.

Teoría de género

Es la teoría que explica los fenómenos históricos construidos en torno al sexo. Para entender las complejas relaciones de poder que determinan las desigualdades que se han construido históricamente entre varones y mujeres.

- No se piensa en mutualidad, sino en superioridad/inferioridad.
 - Todas las sociedades se han construido generando discriminaciones a partir de las diferencias anatómicas.
 - La desigualdad no es natural, la diversidad es una realidad histórica maravillosa.
 - La teoría de género, es el punto de partida para ubicarse en la perspectiva de género. Permite entender que la vida y sus condiciones son transformables.
 - En términos religiosos, varones y mujeres tienen la misma dignidad: el poder de Dios es el amor que creó en igualdad a la humanidad. La igualdad: don divino y tarea humana.
 - La tarea: desmontar la relacionalidad de dominio/sumisión. Imaginando y ensayando creativamente formas alternativas de relación.
- **Iglesia**

El Cristianismo en el contexto patriarcal asumió una perspectiva filosófica de su tiempo. Revisamos a algunos teólogos de los primeros siglos que tenían una comprensión discriminatoria de las mujeres.

Al finalizar la exposición, compartimos impresiones y experiencias en torno al tema y al trabajo desde la perspectiva de género.

- ¿Por qué nos hemos tragado esto por siglos?
- ¿Cómo entender unidad y diversidad, dentro de los juegos de poder patriarcal?
- El cambio de mentalidad conducirá a una relacionalidad de reciprocidad, de mutualidad.
- Estamos en un proceso. Va cambiando la mentalidad patriarcal, la masculinidad no es más una referencia central. Emerge la diversidad que cuestiona los modelos establecidos.
- Estamos construyendo lo nuevo desde el ensayo de alternativas.

- La macrocultura del patriarcado no engendra felicidad. Se sustenta en la desigualdad, en el dominio y la sumisión. Esto daña a la humanidad y a la creación en su conjunto.
- La educación sexista se impone desde el nacimiento. Al anunciarse que ha nacido una niña o un niño se desencadena la imposición de la comprensión de género de quienes le rodean.

SEGUNDA Y TERCERA SESIÓN

Resumen del día anterior

El término “feminista” es considerado por sectores conservadores como una ideología. Sólo subrayan algunos aspectos del feminismo radical y, desde ahí, deslegitiman todo.

Revisamos cómo surge la teoría feminista y la perspectiva de género.

Momento teórico: facilitado por el Iluminismo.

Momento práctico: la emergencia de movimientos de mujeres que buscan que se reconozcan sus derechos.

La teoría feminista es una teoría crítica.

Comenzamos haciendo memoria, con un momento celebrativo, recordando a las mujeres de la historia de la salvación.

A cada invocación respondimos. “Qué nunca más la/s olvidemos”

Reflexión teológica¹

La perspectiva de género nos permite analizar y comprender las situaciones vitales de las mujeres así como la de los hombres. Nos ayuda a dar cuenta, asimismo, de cómo la diversidad humana se convirtió en un factor de desigualdad.

■ Partir de la realidad

Los feminismos revelan subjetividades invisibilizadas y las van construyendo, recreándolas desde la equidad.

1 Durante el tiempo del taller, se fue alternando entre la exposición de Maricarmen e intervenciones de los y las participantes

Partir de la realidad permite analizar y construir pensamiento desde la situación y condiciones diversas en que las mujeres y algunos grupos masculinos son discriminados, excluidos.

Los movimientos sociales de mujeres aportan elementos de conciencia en los ámbitos religiosos, donde las mujeres cuestionarán sus condiciones.

En el mundo de las religiones, la mayoría de ellas han avanzado más que la católica en la perspectiva de género. Aún en el mundo ortodoxo judío se ordenan rabinas. Existe una asociación de judías ortodoxas, que reflexionan acerca de la exclusión de las mujeres de los espacios de enseñanza- aprendizaje y de toma de decisión.

Para las mujeres católicas, la teología de la liberación permitió la emergencia de otras teologías contextuales como la teología feminista que posibilitó dar cuenta de la diversidad de situaciones y condiciones de las mujeres. Consideremos algunos elementos de la misma.

¿Desde dónde se habla?

Los feminismos rescatan el *desde dónde* como importante, desde dónde me sitúo para hablar se verá reflejado en mi manera de interpretar y, por ende, de actuar.

Un principio de teología práctica es que entre nuestras creencias y nuestras acciones median nuestras interpretaciones. La hermenéutica es clave en el quehacer teológico.

Un primer momento: da cuenta de las invisibilizaciones de las mujeres en los textos bíblicos

El caminar de las mujeres que aparece en los textos bíblicos no había sido explicitado, reflexionado. Era necesario revelarlas y reconocerlas como participantes activas en la historia de la salvación.

Esto requirió de un serio trabajo en la hermenéutica. La vuelta y el acercamiento crítico a los textos bíblicos ha sido un paso clave para la revelación y construcción de la subjetividad de las teologías feministas.

Crear la subjetividad desde el análisis de la cultura del tiempo

¿Qué y quiénes están invisibles en el texto? Muchas mujeres, Pongamos un sólo ejemplo,

Miriam, que es una sujeta activa en la gesta libertadora del pueblo de Israel, y no se reconocía como tal.

¿Qué y a quiénes no se menciona?

Esta pregunta lleva a dar cuenta de la necesidad de visibilizar a la gente anónima y su simbolismo, porque algunas personas aparecen con nombre y otras muchas sin nombre: la sirofenicia, la viuda de Naím, la Ssmaritana, la hemorroísa, la madre de Zebedeo, la suegra de Pedro... etc.

¿Cómo están representadas las mujeres en los relatos?

En muchas ocasiones las interpretaciones de los textos resaltan las calificaciones que de ellas hace la cultura como: pecadoras, endemoniadas, adúlteras... y son invisibilizadas o poco reconocidas en su actuar como: seguidoras, profetisas, juezas, diaconisas, apóstolas. También, las hermenéuticas que se expresan en el arte durante mucho tiempo han sido expresiones de interpretaciones equivocadas. Esto va cambiando, hay nuevas representaciones artísticas que se reflejan más bien en hermenéuticas críticas liberadoras.

¿Qué es lo que se reproduce de la imagen sobre las mujeres?

Se pretende justificar el rol que a la mujer le ha asignado la macrocultura patriarcal en la sociedad, y se justifica con un supuesto designio divino. (Idolatría)

¿Cómo aparecen las mujeres en relación con los espacios y el ejercicio del poder?

En el ámbito judío, su espacio asignado era lo privado, doméstico, la casa.

En el templo ocupaba un lugar pasivo, alejado, carente de autonomía.

El acercamiento a los textos también invita a reflexionar sobre cómo aparecen las mujeres en su relacionalidad: con otras mujeres, pero también con hombres diversos dentro del texto. Todo, pues, en miras a construir su subjetividad teológica.

■ Algunas consideraciones sobre materias teológicas

Antropología

Invita a recrear la igual dignidad en la diversidad humana hecha a imagen de una Divinidad que es diversa en sí misma: "... hagamos a la humanidad a nuestra imagen y semejanza". Esta igual dignidad no permite discriminación alguna.

Tratado sobre Dios

Busca responder a la pregunta ¿Quién es Dios? ¿Cómo nos lo revelan los textos bíblicos?, y busca, asimismo, formas alternativas creativas para re-

crear la imagen divina, más allá de un antropomorfismo que ha impregnado el imaginario colectivo de un Dios masculino.

También profundiza en la comprensión del Proyecto Divino desde el poder de Dios, que es el amor que iguala a la humanidad. Este proyecto se manifiesta en diferentes metáforas en los textos bíblicos: se abajan los cerros y se elevan los llanos; se trasciende el orden patriarcal en la primogenitura; el Magnificat presenta el don de la igualdad de una manera única como continuidad y de manera definitiva en la Palabra que se encarna. Se abaja el poder de opresión y control y se ensalza a la gente humilde. Se acaban los tronos que generaban relacionalidades con base en el dominio y la sumisión.

La imposibilidad que genera la prohibición de imaginar a la Divinidad como femenina ha contribuido enormemente a la discriminación en contra de las mujeres... es necesario revertir esta tendencia teológica. Habría que promover la recuperación de la fuerza recreadora de la *Ruah* divina, incluirla en nuestro lenguaje. La Divinidad femenina la encontramos en los textos bíblicos, pero está como escondida, no expresada por los estudios bíblicos dominantes. Era más común encontrar estas imágenes en los primeros siglos y hasta el siglo XIV inclusive. Señalo sólo algunos ejemplos, entre muchos:

Se pregunta el maestro Eckhart:

¿Qué hace Dios todos los días?

Y se responde:

Se reclina sobre una cama, dando a luz el día entero.

El Señor mismo dio a luz, la nueva humanidad, con dolor en la carne bañándola en su sangre preciosa. (Clemente de Alejandría)

Cristo es la Virgen que nos dio a luz. (San Ambrosio)

Los textos bíblicos, asimismo, nos muestran imágenes femeninas de la Divinidad. Señalo algunas entre las muchas que encontramos:

Is 42,14: ... por mucho tiempo he callado; he guardado silencio y me he contenido. Pero ahora gemiré como la que está de parto, jadeando y resoplando a la vez.

Dios Partera, es una bella imagen. Las palabras misericordia, útero y compasión tienen relación. Las acciones que emergen de la conmoción en las entrañas, lleva a transformar la realidad.

Is 66,9: Yo que soy quien hace parir, ¿no haré dar a luz?, ha dicho Yahveh. Yo que hago nacer, ¿habré de cerrar el seno?, ha dicho tu Dios.

Jn 16,21-22: ... la mujer, cuando da a luz, tiene angustia, porque ha llegado su hora (cf. 2,4; 13,1). Pero después que ha nacido la criatura, ya no se acuerda del dolor, por el gozo de que ha nacido un ser humano en el mundo.

Sal 22,10-11: Y en verdad Tú eres quien me sacaste del vientre, quien me inspirabas confianza desde los pechos de mis madre. Desde el útero fui entregada a ti, desde el vientre de mi madre, tú eres mi Dios.

A las místicas y místicos también se les revela una Divinidad femenina:

... así como Dios es nuestro Padre, es también verdaderamente nuestra Madre. (Juliana de Norwich)

No se trata de ponerle características femeninas a lo masculino, sino revelar a la Divinidad femenina y después ir más allá de los antropomorfismos, porque todo lo que existe nos habla de Dios. En ese proceso resulta imprescindible imaginar y relacionarse con la Divinidad como femenina, como mujer, como Madre, así como se ha hecho por siglos y milenios con la figura masculina, como hombre, como Padre.

Reflexiones judías en torno a Dios han dado cuenta de que hay necesidad de decir, también, ¡Nuestra Diosa y Madre!

Cristología

Desde la pregunta que irrumpió en las primeras reflexiones teológicas en Cristología: ¿Puede una divinidad masculina salvar a las mujeres?, o aquella afirmación, “si Dios es masculino, entonces el varón es Dios”... la Cristología ha sido un desafío para las teologías feministas, que han logrado revelar el peso de los condicionamientos culturales e imperiales sobre las religiones en general y las cristianas en particular.

Biblia y hermenéuticas

La pregunta: ¿Qué significa interpretar la Escritura como feminista, y qué constituye a una lectura en feminista? nos ayuda a responderla Elisabeth Schüssler Fiorenza en sus obras, *En memoria de ella* y *Caminos de sabiduría*, en las cuales desarrolla una hermenéutica crítica feminista de la liberación.

Nos hemos atrevido a leer la Biblia de otra manera, y esto es posible acercándonos a ella desde nuestra experiencia de mujeres. *Caminos de Sabiduría*, nos describe los pasos de la danza de una hermenéutica feminista que busca desmontar efectos del patriarcado para ayudar a revelar con mayor claridad el Proyecto, el Sueño Divino.

- Hermenéutica de la experiencia.
- Hermenéutica de la dominación y la ubicación social.
- Hermenéutica de la sospecha.
- Hermenéutica de la evaluación crítica.
- Hermenéutica de la reconstrucción de la memoria.
- Hermenéutica de la imaginación creativa.
- Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio.

Una característica de esta teología contextual, de las teologías feministas, es que construyen la subjetividad y desde ahí se reflexiona. Dan cuenta de los efectos de interpretaciones condicionadas culturalmente y con intereses particulares y preñan alternativas que van acercándonos a la Vida en Abundancia.

Así, pues, este taller de Teología y género en el Congreso Continental de Teología, nos invitó a reconocer a quienes han abierto sus senderos, a seguir profundizando en sus reflexiones y a contribuir a desarrollarlas.

Catequese libertadora

Panelista: Antonio Cechin¹

Lugar: Sal3n 1i103

Data: 9 de outubro

O homem em situa33o na Am3rica Latina

Ver

- Fazemos parte do “Terceiro Mundo”: subdesenvolvimento global com a conseqüente marginaliza33o para a maioria da popula33o.
- O subdesenvolvimento global s3o pode ser entendido dentro do conjunto das rela333es internacionais s3ocio-pol3tico-econ3mico-culturais. Nesse conjunto de rela333es 3e que encontramos as causas determinantes dessa situa33o.
- O homem latino-americano acha-se tolhido em sua realiza33o pessoal e social, e tamb3m em seu dinamismo criador.
- Os cientistas sociais s3o un3nimes em afirmar que tal situa33o s3o pode ser corrigida atrav3s de uma radical mudan3a de estruturas. S3o assim poder3 haver uma abertura para um autodesenvolvimento nacional.

1 Irm3o marista e militante dos movimentos sociais, autor do livro Empoderamento Popular. Uma pedagogia de liberta33o. Influenciou uma gera33o de militantes no Rio Grande do Sul e no pa3s. Foi o criador da Romaria da Terra, da Romaria das 3guas e idealizador da missa em honra a S3o Sep3 Tiaraju. 3 tamb3m co-fundador do Movimento Nacional F3 e Pol3tica. Foi perseguido pela ditadura militar, preso e torturado, dedicou a sua vida em defesa dos mais pobres. Atualmente, 3 Agente de Pastoral em diversas periferias da regi3o metropolitana de Porto Alegre, assessor de Comunidades Eclesiais de Base do Rio Grande do Sul, dos catadores e recicladores. Desempenha ainda a fun33o de coordenador do Comit3 Sep3 Tiaraju e da Pastoral da Ecologia do Regional Sul-3 da CNBB.

- Dentro dessa situação, os cristãos têm uma missão histórica a cumprir entre as forças de arrancada para a mudança, missão de “libertação dos cativos”.
- A Catequese, ao tomar consciência do fato, sente necessidade de refontizar-se numa teologia que tenha presente este homem, para poder adotar uma pedagogia realista que ajude o catequizando numa autêntica leitura dos “Sinais dos Tempos”

Algumas referências teológicas

Julgar

- **História da Salvação Geral e História da Salvação Particular**

Toda a história humana em seus mais de 600.000 anos de “homo sapiens” é a história da salvação geral. Tudo deve ser visto como um único desígnio salvífico de criação e redenção em Cristo, cujo mistério é onipresente. O Povo de Deus é em primeiro lugar a humanidade inteira.

A história da salvação particular, num contínuo Israel-Igreja, é serviço no mundo e para o mundo.

O absoluto do cristianismo não pode ser visto triunfalisticamente, numa “Igreja necessária para a salvação”. Ela não é necessária para que os outros comecem a ter verdade e graça. Essas lhes são possíveis sem a Igreja. A missão da Igreja é a de ser sinal de referência, sinal elevado, “sacramento”. Se é exato chamar a Igreja de “humanidade consciente” (Congar), devemos saber que antes de tudo ela deve ser humanidade, isto é, presença transformadora do mundo. A missão da Igreja está em “ser mais”, ser sinal. Este “ser mais” da Igreja no mundo, se olharmos historicamente o caráter original do judeo-cristianismo, deve revelar-se sobretudo no “ser para frente”, na arrancada de Êxodo constante.

- **A originalidade do judeo-cristianismo e sua missão**

Face às demais religiões, o judeo-cristianismo tem sua originalidade na Historicização da Salvação; no fato de a salvação do homem não se processar numa forma verticalista, através de uma relação a-histórica e acósmica com a divindade.

As categorias essenciais da Bíblia são todas referentes à mudança e à mobilidade histórica para frente: Êxodo, caminhada à luz das promessas,

messianismo, sair da sua pátria. Trata-se de uma “desinstalação” constante. É a marca da missão de Abraão e Moisés; é a insistência fundamental dos profetas. Daí a importância de que se reveste o tema do deserto e do exílio. Quando o povo de Israel cai na tentação da instalação, os profetas o recolocam na perspectiva de caminhada histórica.

A visão bíblica de Deus é do Emanuel, um Deus que caminha com o povo; um Deus de radical imanência na temporalidade histórica. A sua transcendência reside no fato de ser o “oculto”, o “maior”, o Deus à frente de nós, nas fronteiras do futuro histórico. Os profetas são os que leem os apelos de Deus através dos fatos históricos e políticos.

O Deus da bíblia é um Deus provocante, isto é, que chama para frente na história. Ele exige uma constante fuga do mundo, no sentido de “fuga para frente” e não de “fuga para fora do mundo”. Ele exige uma ruptura do presente em direção ao futuro. A visão grega do mundo (cosmos) era fixista, ao passo que a visão bíblica é dinâmica.

A Bíblia sendo profundamente antifixista é também dessacralizadora. A profecia de envio para frente dessacraliza as fixações que pretendem objetivar e instituir Deus no passado. Deus não está na natureza, que deve ser dêdivinizada, mas está no movimento histórico de apropriação da natureza, transformando-a num mundo evolutivo para o homem. O sagrado não está nas coisas (fórmulas, palavras, objetos), mas está no movimento de humanização da história pelo “cuidado da criação” e transformação da natureza.

■ **Conversão ao Reino como conversão à história em movimento**

Não somos chamados a nos convertermos para um Deus “lá em cima” e “lá fora”, mas para o Deus da História da Salvação; não ao Deus dos filósofos e dos sábios, mas ao Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, ao Deus da Encarnação em Cristo.

Cristo inicia sua pregação com o apelo para a conversão ao Reino “que vem”, iminente, imediato. Esse Reino se instaura com o anúncio da libertação dos cativos (cf. Evangelho, Jesus na sinagoga de Nazaré). O Evangelho é a Boa Nova para os escravizados e dominados. E este anúncio provoca a conversão para a revolução histórica como outrora no Egito.

Um traço essencial dessa historicidade concreta do movimento judeo-cristão é a adesão e a inserção no processo histórico de caminhada para frente, e nunca alienação da história. Tal adesão e inserção se reveste de dois aspectos:

- Dum lado, a adesão ao processo histórico concreto e atual, na ruptura do hoje para o amanhã, na entrada no mistério da Passagem (Páscoa), que Cristo realiza pela entrega até a morte. No mistério Pascal, a realização dessa Passagem por Cristo tem conotação histórico-política.
- De outro lado, porém, a manutenção de abertura do horizonte, isto é, o Reino último e definitivo.

Trata-se pois de inserção no Reino imediato e no Reino definitivo; no aqui e agora, e com o horizonte sempre aberto adiante de nós; imersão-conversão ao processo agora e rejogo constante para frente, para um futuro ainda maior, em direção ao futuro último. O cristão é o homem da revolução constante, que jamais se fixa numa ordem pronta; vive “desinstalado”.

- **Conversão a Deus na conversão ao homem**

A conversão ao Deus do Reino “*quod instat*”, que é imediato e histórico, é evidentemente conversão ao processo histórico humano. É aqui que se revela a força e significação do paradoxo cristão da radical unidade do amor de Deus e do amor do próximo. Deus é amado quando se ama o próximo. Quebra-se a lógica grega: Já que Deus assim nos amou, devemos também nós amar... a Deus, diria a lógica grega.” “Amar-nos mutuamente, diz são João (cf 1 Jo. 4/9ss.) Os exegetas nos explicam que é precisamente contra a projeção de Deus para fora da História que são João insiste: “Deus jamais ninguém viu, quando nos amamos Ele permanece no meio de nós” (1 Jo. 4/12). Esse é o paradoxo de tremenda significação; para converter-se a Deus e aos apelos do Seu Reino, é necessário converter-se, aqui e agora ao homem e à sua história. É a luta de libertação do homem em que se objetiva e materializa o amor de Deus (cf. Mateus cap. 25 – juízo final).

- **Distinção entre o cristão e o simples humanista**

O cristão é alguém:

- que elimina realmente toda fé num Deus a-histórico para levar a sério o próximo como “lugar em que se ilumina a sua existência humano-divina” e como “ponto originário da sua experiência de Deus (K. Rahner).
- descobre e adere ao Cristo aqui e agora. Este, aliás, é o primeiro sentido da expressão “Cristo histórico”, isto é, Cristo na História atual;
- a partir dessa adesão radical ao próximo, o homem descobre a dimensão pessoal do encontro, já que o próximo levado a sério e que nos leva a sério é o ponto originário dum mistério de comunhão pessoal;

- a partir dessa descoberta (na vivência-compromisso) dum mistério inter-pessoal, o cristão descobre o Tu fundante, o Terceiro implicado nesse encontro, isto é, Deus como Deus pessoal;
- feita essa descoberta, adquire sentido olhar para trás na história, para a cadeia testemunhal dos fatos cristãos (tradição) e descobrir a identidade entre o Cristo atualizado aqui e agora no encontro com os homens de hoje, e o Cristo de então, o Cristo que morreu e ressuscitou como homem para os outros, revelando assim o mistério mais profundo do homem que é o mistério do próprio Deus em Cristo, como fundamento e possibilitação de todos os encontros humanos de compromisso recíproco;

O que importa notar é que todo Cristo apriori, antes do acontecimento salvífico vivido na história, pode facilmente ser um Cristo pré-fabricado, possuído de antemão, portanto anterior aos fatos, o que significa, pura e simplesmente, não real. Convém frisar que, a expressão “Cristo histórico” tem dois aspectos: descoberta da sua realidade histórica como mistério atual hoje e —só através disso— “memorial do Senhor”, a saber, descoberta de sua historicidade de outrora.

- Mas há ainda outro aspecto em que o cristão se distingue do puro humanista, além do aspecto frisado acima, da identificação do Deus pessoal em Cristo. Esse outro aspecto descobrimo-lo na própria ideia de Reino de Deus com seus dois apelos: apelo imediato e apelo de constante abertura para o Reino ulterior e definitivo. Isso fornece um critério de mobilidade histórica, de dinamismo constante, de anti-fixismo radical. O cristão jamais deve confundir o Reino de Deus com a revolução, embora o Reino seja a própria dinâmica constante da revolução em marcha.

■ Cristianismo e ideologia

À vista do exposto, o Cristianismo jamais deve, pura e simplesmente, ser identificado com uma ideologia. Naturalmente —e convém muito frisá-lo— também não pode ser identificado com a ideologia do “status quo”, com a ideologia da ordem de dominação existente. “O Reino de Deus não é deste mundo”, isto é, não é fixista. De outro lado, porém, o Reino de Deus é também apelo a que, sem identificação fixista e fixadora, realmente se assuma a ideologia entendida como arma de luta e de mobilização histórica. Neste sentido, ideologia se torna instrumento provisório da ação profética.

■ Cristianismo como movimento religioso e não como religião

No sentido sócio-cultural do termo “religião”, o Cristianismo efetivamente é movimento religioso e não religião. Tal definição tem profunda

significação real. Trata-se de superar o primado do aspecto institucional que imobilizou durante séculos o cristianismo, e o fez sacralizador do “status quo”.

O cristão precisa viver sempre de novo uma ultrapassagem da sua fé em Deus, quando Este —pela função da expressão da própria linguagem que “expressa” as estruturas dos fatos— se tiver transformado em ídolo. Israel nos dá um exemplo neste sentido, mudando diversas vezes seu modo de apelar a Deus e conservando nítida a consciência de não dever ter imagens definitivas de Deus. Assim, por igual, o cristão deve sempre de novo viver um momento irreligioso ou a-religioso, isto é de ultrapassagem da “religião” como expressão sócio-cultural.

Devemos conseqüentemente fazer distinção, principalmente para o nosso contexto sócio-cultural de América Latina, entre “expressão religiosa” —de tendência fixista, retrospectiva— e “expressão de fé” —dinâmica, prospectiva.

■ Reino de Deus e estruturas do mundo

O Reino de Deus jamais se identifica com as estruturas do mundo, mas se insere e desenvolve nelas como um processo. A noção de processo nos permite visualizar melhor o princípio de Encarnação essencial ao Cristianismo. A expressão “consecratio mundi”, por exemplo, pode ser entendida de um modo perigosamente reacionário se alguém a entender como consagração das estruturas existentes, como aliás, adverte Chénu (cf. “Peuple de Dieu dans le monde”, col. Foi vivante, Paris, 1965). No entanto, é necessário entrar processualmente nessas mesmas estruturas para poder rompê-las num jogo dinâmico para frente.

A noção de “cultura” que é um dos conceitos básicos do método “psico-social” de Paulo Freire, (como veremos adiante, no sub-título V desta explanação, quando falaremos do método em catequese) não no sentido de “saber” simplesmente, mas no sentido sociológico de ação do homem em relação à natureza – é igualmente importante neste contexto. Nas mais avançadas civilizações de bem-estar, tipo USA, o homem pode ser objeto, em vez de sujeito, no meio das estruturas. Ora, “fazer cultura” é precisamente agir numa transitividade crítica e criadora sobre a “natureza”. E essa natureza, por estranho que pareça, pode ser o imobilismo das dominações, num mundo super-tecnificado, no qual não há realmente processo cultural de mudança a serviço do desenvolvimento integral do homem, como sujeito histórico.

A noção de Reino de Deus como processo dinâmico no coração das estruturas é contrária a todos os imobilismos e portanto, profundamente histórico-revolucionária. É o que acentuam com vigor os teólogos e exegetas de hoje.

■ Próximo-indivíduo e próximo-massas-humanas

Ao cristianismo cabe acentuar vigorosamente a conotação personalista e dialogal da história humana. O cristianismo faz isso a partir de um compromisso pessoal (relação eu-tu) levado a termos de experiência tão profunda que tenha uma ressonância existencial falar num Deus pessoal, descoberto como fundamento e exigência indispensável dessa dialogalidade fraternal.

Importa no entanto frisar, que a visão personalista da fé corre o sério perigo de ficar presa a microprocessos de encontro interpessoal, sem chegar à verdadeira socialidade do processo histórico. Cai-se, então, numa concepção de fé que possui apenas uma historicidade inicial, mas que não leva a sério o fato de que o encontro inter-humano não se processa através do olimpo de retas intenções, mas numa realidade estrutural ampla.

Já não diríamos que há perigo de individualismo porque, ao se frisar que a fé é uma “aliança”, uma relação dialogal “eu-tu”, já se ultrapassou a visão individualista. Mas poderia ser que se permanecesse numa “privatização da fé”, vendo-se especialmente expressa nos momentos de encontro a dois, na dialogalidade do casal, nas horas de lazer e meditação.

É contra a ameaça de semelhante privatização da fé que se erguem as críticas sérias dos teólogos mais abertos ao social. Reconhecendo embora que fé é diálogo interpessoal histórico, se não se chegar a uma visão de característica “política” da existência cristã, o personalismo terá ficado a meio caminho.

Levando a sério a história como macroprocesso, encarando de frente o fenômeno da socialização, importa rever a teologia do amor ao próximo. O próximo não é meramente o indivíduo na sua dignidade pessoal. Só estaremos amando o indivíduo se o levarmos a sério em seu amplo contexto histórico. Por isso surge hoje o tema “massas-humanas-meu-próximo”

Sobretudo no contexto do mundo subdesenvolvido, onde se impõe nítidas pré-condições políticas para o desenvolvimento poder desencadear-se, o tema do macro-processo histórico e do amor ao próximo entendido como amor às “massas-humanas” é urgente.

Num mundo que se socializa cada vez mais, somos chamados a retomar o primado bíblico do povo sobre o indivíduo. O próximo a cons-

cientizar, ou melhor, a levar à sua autoconscientização, continua a ser evidentemente também o indivíduo em nome próprio e único, com originalidade pessoal insubstituível. Mas há essa dimensão nova do próximo num mundo socializado. O próximo são as massas. Não há possibilidade de ser próximo do indivíduo, sem ser o próximo das massas humanas, na sua libertação, num processo histórico amplo e global.

■ Reino de Deus e projeto revolucionário

O Reino de Deus não é uma nova ordem histórica que se possa planejar detalhadamente. O Reino de Deus é um processo, é a constante dinâmica do processo histórico. Como processo, precisamente não coincide com nenhum projeto, com nenhuma alternativa histórica concreta. Situa-se sempre dentro e sempre além. A revolução também é um processo antes de tudo. Mas ela, em seus passos concretos, torna-se projeto e alternativa, por vezes a única alternativa a escolher plausivelmente. Todo processo revolucionário sofre a tentação de institucionalizar-se de tal forma a perder sua mobilidade processual. Torna-se, então uma espécie de “religião”.

No plano das alternativas históricas, ou seja, do detalhamento dos projetos revolucionários, o cristão não apenas se encontra numa tarefa comum com os não- cristãos que lutam pela libertação dos “cativos do Egito”, mas não possui sequer “fontes próprias” para um projeto cristão único. Está, neste ponto, no mesmo pé que os demais homens: criar com perspicácia terrena o leque das alternativas. Mas para optar, e aqui está o ponto nevrálgico, o cristão possui um impulso mais radical: ele sabe, na fé, que é um apelo de Deus que está em jogo. Assim o passo volitivo da opção revolucionária, embora não exista um projeto revolucionário próprio do cristianismo, recebe um impulso mais radical. Além disso, a ideia do Reino imediato e contudo sempre aberto para frente proíbe ao cristão a identificação de qualquer projeto revolucionário concreto como o Reino em si. Essa abertura revolucionária, essa transcendência constante dos apelos de Deus sempre à frente de nós, constitui um dos aspectos fundamentais da contribuição cristã à Revolução: a sua constante futurização.

■ O imobilismo religioso

Qual a razão de os cristãos, ao longo da história, terem demonstrado tão poucas vezes aquela característica que torna original o movimento judeo-cristão: a dinamização da história? O que faz com que os cristãos se revelem normalmente sacralizadores do “status quo”?

Lendo a Bíblia encontramos, já no Antigo Testamento, uma resposta inicial. O judaísmo vétero-testamentário caía sempre na tentação de dar

mais importância à instalação institucional do que aos apelos da aliança messiânica de marchar à luz das promessas de Deus, rumo ao futuro. Toda tensão dialética entre instituição e profetismo é reveladora neste sentido.

Na medida em que o cristianismo se transformou em religião (no sentido sócio-cultural), dando ênfase primordial aos aspectos institucionais e jurídicos, em detrimento da agilidade e mobilidade profética, tornou-se imobilista e reacionário. O grande passo da eclesiologia do Vaticano II está em resituar o primado do elemento profético e carismático em relação ao institucional. O aspecto institucional é sempre necessário, mas deve saber-se sempre provisório e secundário. A verdadeira constante do cristianismo é sua dinâmica profética.

■ Profetismo e dinamismo pascal do cristianismo

Do conservador existe uma definição banal mas contundente: aquele que tem algo a conservar a todo preço. Diz-nos São Paulo que Cristo não foi conservador, não julgou melhor reter avaramente sua própria divindade, mas aniquilou-se. Páscoa é passagem pela morte, pela entrega total, para chegar à vida. O profetismo é o apelo à superação do presente; é convite à “*krisis*” (julgamento) e à ruptura da conversão (metánoia). Isso implica no abandono da própria terrinha de segurança, à imagem de Abraão. É lançar-se no risco e na insegurança.

Dois são os elementos dessa atitude profética: denúncia (*krisis*, palavra julgadora) e gesto e ação de rompimento (práxis, anúncio). Basta lembrar os profetas de Israel para descobrir sempre e indissociavelmente os dois elementos unidos. A pura denúncia pode ser uma forma sublimada de alienação e falta de coragem histórica.

Sintetizando, importa frisar duas coisas:

- o profetismo, como aspecto fundamental do cristianismo é a garantia de sua capacidade de “passar”, isto é, garante sua dimensão pascal;
- Os profetas costumam ter que assumir na sua própria vida, também dentro da Igreja, a tarefa de dar o exemplo de entrega: de tradição imemorial, os profetas são liquidados lenta ou truculentamente. Em geral “são perseguidos no templo e no pretório” (Casaldáliga). O mistério da Cruz, como mistério profético da vitória, é inteiramente essencial ao cristianismo. Não porém, nos termos da visão dolorista ou quase masoquista, mas na linha da pascalidade profética. Uma Igreja que não se despoja até à morte perdeu sua “verve” histórico-dinâmica.

Aplicação das referências teológicas à educação da fé

Agir

■ Constatações retrospectivas

1. **No passado, até há pouco, e hoje ainda em muitas áreas, predominou na Evangelização** a preocupação salvacionista: “temos que fazer os homens entrarem no céu”. A conseqüente atitude de fé, em bases um tanto minimalistas, não possui a característica original da fé judeo-cristã: fé como ato e processo histórico. Além de outras distorções, a pastoral salvacionista atribui um primado à preocupação “religiosa”, entendida como ligação e enquadramento em práticas institucionais e o conseqüente sacramentalismo.
2. A insistência primordial sobre o aspecto institucional duma Igreja instituída e credenciada para “salvar” induzia necessariamente a uma concepção bastante típica da própria Mensagem Evangélica: “levar a Verdade”. A Verdade evangélica, nesse caso, é concebida como um capital possuído em depósito, como um a priori antecedente aos fatos da realidade.
3. A Bíblia, os Padres, o Magistério, a teologia eram vistos como “fontes” ou “repositórios” da Verdade anterior aos fatos; ignorada a “fonte primeira” do próprio processo histórico aqui e agora, nem se cogitava em ver aquelas fontes repositórias como simples referências testemunhais de fatos vividos.
4. A primeira etapa da renovação catequética, que vê chegar o seu fim, teve o mérito da melhoria da Mensagem, tornando-a mais cristocêntrica, eliminando aspectos secundários, mitos e tabus, e explorando, além disso, positivamente, uma renovação metodológico-técnica. Fundamentalmente, porém, permaneceu-se no primado da Palavra sobre o Acontecimento.
5. Os documentos do Vaticano II revelam já sensibilidade em relação à crise da Evangelização, louvam a inserção no processo histórico, etc. mas continuam insistindo preocupadamente sobre o destaque a dar à Palavra tomada em si mesma.
6. A atividade catequética na América Latina, conforme recentes levantamentos, parece concentrar-se particularmente sobre as crianças e as rodas de ouvintes já formados em ligação com os quadros institucionais atuais (cf. levantamento do CERIS brasileiro).
7. As escolas e os Institutos de Catequese, nascidos com certa espontaneidade em correspondência às exigências de renovação interna dos quadros

institucionais, numa espécie de funcionamento intraeclesial da Lei que Parkinson enunciou para a economia de tipo familiar, se usufruíram de certos aspectos positivos, caíram nos aspectos negativos da situação descrita acima sob o ítem 4. Em alguns deles esboça-se com crescente evidência a necessidade de um passo além.

8. Em resumo: de falante, a Igreja progrediu para “mais bem falante”, mas sobretudo ainda “igreja que leva a Mensagem”. Os quadros da atividade catequética, em defasagem em relação a outros setores, continuam globalmente bastante marginais em relação às urgências do processo-histórico-revolucionário, e beneficiam-se abundantemente dos restos da cristandade.

Alguns critérios para a ultrapassagem da crise atual

1. O processo histórico de libertação e o processo de Evangelização devem ser vistos como indissociáveis, formando um único filão processual de acontecimentos concretos, embora não coincidam adequadamente; assim como a história humana e a história da salvação são indissociáveis, persistindo muito embora uma distinção. É fundamental, em termos de encaminhamento e processo, sublinhar essa indissociabilidade.
2. A exemplo de Cristo (cf. Lc. 4/16-21) o Evangelho deve ser anunciado como um acontecimento de libertação dos cativos, uma alegre notícia para os pobres e oprimidos. É no testemunho (práxis) e anúncio (Palavra) duma libertação histórica, como outrora no Egito, que se torna possível fazer referência ao mistério maior desta libertação da escravidão: o estabelecimento concreto, em acontecimentos históricos, duma participação da vida de Deus, numa aliança histórica (e não verticalista e a-histórica) com Deus.
3. Em meio às urgências de desescravização do homem latino-americano, marginalizado do processo histórico em mais de 60% e condicionado por férreas dominações de correntes da estrutura do “status quo”, o processo de Evangelização é impensável como “Evangelização pura”, o que de resto jamais é válido, mas implica forçosamente na profecia (denúncia e práxis) duma ruptura estrutural de cunho revolucionário anti-capitalista.
4. Como indissociável do processo histórico, e implicando este, na atual situação latino-americana, em processo revolucionário, como pré-condição à promoção humana entendida como desenvolvimento integral, material e espiritual unidamente – a Evangelização não se torna exaustiva e nem atinge seu desencadeamento verdadeiro se permanecer no âmbito dum microprocesso de grupos ou pessoas isoladas.

5. A radical unidade do amor de Deus e do amor ao próximo (cf. Mt 25; 1 Jo. 4/9-123; etc.) num contexto de mundo cada vez mais solidário, exige o desencadeamento de um processo histórico de emancipação e desenvolvimento, ao qual se ligue o processo de Evangelização, que ultrapassa os indivíduos. Para tanto, importa ver as próprias massas humanas escrivizadas como “nosso próximo” (Chénu).
6. A conversão cristã é encontro com o Cristo histórico no encontro histórico com os homens contemporâneos, numa inserção no solidário processo histórico. Só a partir do encontro com o Cristo presente neste compromisso recíproco, adquire sentido a visão retrospectiva sobre o Cristo de outrora (seus gestos e suas palavras), e com o Cristo que se presentifica nos sacramentos da Igreja.
7. Esta característica de o ato e o processo de conversão cristã serem compromisso histórico, não é acidental à fé cristã, mas revela precisamente sua originalidade. Quando lhe falta esta nota de pertença histórica, que a transforma necessariamente num ato “político” (cf. J. B. Metz), recai ao nível da simples fé religiosa, como a ocasionam também outras religiões. Embora suficiente para a salvação individual, perde precisamente sua conotação cristã de fé histórica.
8. Assim como fé e religião, expressão de fé e expressão religiosa devem ser distinguidas, embora não se excluam; deve ser frisado, como critério para a Evangelização, que pertença histórica ativa e pertença eclesialística praticante não coincidem e, por vezes, se distanciam tragicamente.
9. Uma noção minimal da fé “que é necessária para entrar no céu”, com sua predominante nota institucional, não serve como ponto de referência para visualizar o processo de Evangelização. Para tanto, se requer uma noção de fé como processo de participação histórica, que elimine toda dicotomia entre experiência do mundo e experiência do Deus vivo (cf. Ph. Roqueblo, “Expérience du monde: Expérience de Dieu?” Paris, Cerf, 1968).
10. Numa Igreja em que a “religião” (no sentido sócio-cultural) predominou sobre a fé, importa dar-se conta da dificuldade de encarar o processo de Evangelização como indissociável do processo histórico. A tendência e tentação decorrente é de identificar Evangelização com o simples anúncio duma Palavra entendida como um a priori pré-estabelecido.
11. As veiculações usuais das expressões “fé implícita” e “fé explícita” estão evivadas dum certo nocionalismo (de noção) religioso de tipo intelectualista. Não correspondem à verdade do processo de comprometimento histórico e, nele, da conversão ao Reino, nem servem muito como instrumento operacional na Evangelização.

12. As noções, embora um tanto imprecisas e de uso variado no Brasil, de “conscientização”, “educação de base” e “politização”, dada a sua gênese e uso entre nós, parecem ricas de sentido para expressarem o encaminhamento processual da “Educação da Fé.” (Método “Paulo Freire)
13. Os momentos vários de ligação explícita com as grandes referências dogmáticas e os símbolos cristãos que, numa transposição atualizadora, podem ser derivados da Bíblia, da Tradição e do Magistério, devem partir menos duma pressa anunciadora do que da real ressonância e significação dos mesmos, no decurso do processo histórico evangelizador. Não desistência tímida, mas também não —e é a tentação maior— urgência verbalística. Não apenas o contexto global da secularização crescente, com sua expressão secular de verdades evangélicas, mas sobretudo o concreto das situações históricas desafiadoras, obrigam a uma constante reinstauração da linguagem evangelizadora, com a qual se profetiza o sentido dos acontecimentos na perspectiva dos “sinais dos tempos”, como apelos de Deus.
14. Herdeiros duma cultura centrada e fixada nas palavras, no gosto da verbosidade orgulhosa duma posse da verdade anterior aos acontecimentos, devemos cumprir um esforço para devolver toda a dignidade à Palavra. A Palavra é ao mesmo tempo, acontecimento e expressão verbal. Devemos aceitar com alegria, sem falsos pavores, os desafios que hoje se erguem contra o anúncio verboso da parte das teorias da linguagem (estruturalismo, transformacionismo, lingüística, etc.). As nossas palavras mortas, quando não servem para uma descodificação conscientizadora da realidade e a criação duma transitividade criadora do homem como sujeito, é bom que as reconheçamos como mortas. A Palavra de Deus, que se fez até Carne, é Vida. É vida que se comunica. Da vida não se fazem simples comunicados.
15. A Palavra evangelizadora, como conscientização da Vida presente de Deus, é essencialmente processo dialógico e comunicação dos homens entre si. E Igreja é a reciprocidade dos apelos mútuos, convocação e comunhão fraterna. Por aí vemos a importância da doutrina conciliar de que a Evangelização é ato de Igreja, que emerge e se instaura no processo histórico dos homens que se libertam e convocam para a fraternidade. Senão não teria sentido definir-se a Igreja como “sacramento da unidade”.
16. Já que Evangelização não consiste simplesmente em superar uma espécie de analfabetismo religioso —como cultura popular é muito mais que simples alfabetização— parece aconselhável o emprego crescente de métodos de convívio e comunicação que signifiquem o esvaziamento consciente de nossos métodos de “evangelização” com suas manifestações ostensivamente palavrescas. O evangelizando deve tornar-se o agente de

sua evangelização, assim como é o sujeito de sua decisão de inserir-se no processo histórico. O evangelizador é simples colaborador. Deve surgir assim uma identificação crescente entre o conteúdo e o processo de Evangelização (N.B.: alusão evidente ao método “psico-social” de Paulo Freire).

17. De tudo isso resulta a nova figura do evangelizador ou do catequista que deve ser:
 - uma pessoa inserida no processo histórico da Comunidade;
 - uma pessoa que serve a Comunidade para que ela atinja maior consciência e explicitação das dimensões de libertação e construção em Cristo, numa dimensão de abertura para o definitivo que não se atinge aqui; de abertura para uma intimidade sempre maior que lhe será revelada: de abertura para uma integração que se manifestará plenamente quando “Deus for tudo em todos”.
18. Entendendo Evangelização como uma comunhão que cria ato de Igreja e instaura a unidade libertadora dos homens entre si, vendo-a como um processo de descodificar a escravidão (pecado e morte) e a libertação (salvação e graça) contidas na realidade concreta das situações existenciais desafiadoras, adverte-se contra o perigo de não levar a sério o ponto de partida antropológico da Evangelização (cf. *Gaudium et Spes*” e “*Ad gentes*”). Semelhante perigo consiste em dar-se por satisfeito em usar, “estando por fora”, casos pretensamente tirados da realidade a mero título de exemplificação ou como meras comparações teóricas; importa inserir-se na problemática viva e, participando nela, possibilitar ao homem a discussão corajosa de seus problemas.
19. Se o Evangelho, como alegre notícia e Boa Nova concreta, só se incorpora ao homem experimentalmente, existencialmente; se a significação real duma palavra acerca do sentido da vida só é vivenciada na captação (“conscientização”) das relações de dominação e libertação (pecado e salvação); se “conhecer”, no sentido bíblico, especialmente em São João, é ser a realidade conhecida e interferir transitivamente nela – conclui-se que nenhuma evangelização, quanto ao método e quanto ao conteúdo e expressão verbal, pode ser pensada inteiramente em fase anterior ao seu processo.
20. Vista nesse contexto, a catequese é uma reflexão da comunidade, à luz da fé, do seu próprio processo histórico. É Cristo presente na Comunidade que revela o homem ao homem (*Gaudium et Spes*).
21. Dentro dessa visão de Evangelização, avulta sobremodo a necessidade de perceber a importância dos meios de comunicação de massas, como um

dos fatores fundamentais de aceleração ou retardamento do processo histórico. Torna-se absolutamente necessário refletir em pequenos grupos, sobre o conteúdo veiculado por esses meios.

22. Se Evangelização é sempre muito mais um ato de instauração do Mistério da Igreja, um ato de Igreja, do que ação dum evangelizador, prevê-se: dum lado, a pluriformidade de situações evangelizadoras e, daí, um pluralismo na evangelização, correspondente a uma ampla pluriformidade de tomada de corpo histórico da eclesialidade, não excluídas as formas secularizadas; de outro lado, e com especial urgência no mundo subdesenvolvido, a importância evangelizadora de grupos eclesiais proféticos (novamente: profecia como denúncia e práxis), à semelhança dos grupos proféticos do Antigo Testamento, como pontos de emergência e revelação das situações históricas desafiadoras, como “sinais dos tempos” de maior vigor messiânico.
23. Por fim, parece pouco provável que as instituições eclesiais atuais de tipo demasiado imobilista (por exemplo paróquias, especialmente nas grandes cidades) se prestem como concretização e manifestação do “ato de Igreja”, de significação evangelizadora no sentido acima conferido a esta expressão.

■ Tomada de consciência fundamental

À luz dos tópicos acima, parece chegada a hora para uma séria tomada de consciência para um deslocamento de eixo na concepção e execução do processo de Evangelização. A etapa de melhoria da Mensagem, como a priori ao processo histórico, parece ter exaurido suas virtualidades. Prosseguir simplesmente nela significaria fixar-se num pastoralismo intra-eclesial e situar a Igreja em face do mundo, em vez de concebê-la como sacramento da unidade libertadora e salvadora dos homens que emerge do mundo. Doravante será necessário tirar as consequências da indissociabilidade entre processo histórico e processo de Evangelização.

Sintetizando tudo o que dissemos até aqui, assim poderíamos narrar o **ato de catequese**:

1. **Processo histórico** – Uma Comunidade Eclesial de Base se reúne e reflete sobre o seu próprio processo histórico. Do micro, ao macro (local, regional, municipal, nacional, continental, mundial... em círculos concêntricos). Fatos e acontecimentos do cotidiano são analisados com o melhor instrumental possível, o mais abrangente ou global, que exista.
2. **Evangelização**. – Na transparência dos fatos do cotidiano, a Comunidade Eclesial de Base vai se dando conta de uma presença amorosa que cami-

nha conosco e que dá sentido a tudo. Essa presença viva vai adquirindo contornos do Homem Jesus de Nazaré, que foi em tudo igual a nós, exceto no pecado, hoje vivo e ressuscitado, pois “por meio dele tudo foi feito...” (sinais dos tempos). É a sensacional descoberta da “Boa Nova”. É o segundo momento; é a Evangelização. “Onde dois ou mais se reunirem... eis que estou no meio deles”

3. **Liturgia.** – Diante da pessoa viva do Homem Jesus de Nazaré, sentimos imediatamente a necessidade de falar, dialogar com Ele. Para isso uma oração, um cântico, um rito, uma celebração, uma para-liturgia, um sacramental ou mesmo uma Missa. É a Liturgia, o segundo momento.
4. **Tradição.** – Imediatamente nos damos conta de que não somos os únicos, nem os primeiros a fazer tão sensacional descoberta. Há toda uma seqüência de gerações e de pessoas e toda uma história de fé que vem do passado e que começou com o nosso pai na fé, Abraão. É então a Tradição, o terceiro momento. Tradição normativa, momento privilegiado consubstanciado na Bíblia, de inspiração divina. E em seguida, tradição como história da Comunidade ou da Igreja.
5. **Compromisso.** – Essas sucessivas descobertas nos questionam em relação ao nosso engajamento na história de hoje, a transformação da realidade para melhor. É o momento do compromisso com a mudança: um mundo diferente é possível sob o impulso do Ressuscitado que caminha conosco. É o quinto momento. É a participação no Processo Histórico de mudanças para melhor. É a revolução.

Método psico-social de Paulo Freire como tentativa de solução

O método “psico-social” parte do princípio de que “educar não é introduzir num mundo feito, mas é ajudar alguém a transformar o mundo”. A educação deve ser participação popular na sustentabilidade; deve ser inserção crítica do homem no processo histórico, isto é, deve torná-lo um ser cada vez mais consciente de sua transitividade que deve ser usada tanto quanto possível criticamente.

Como já vamos longos, e o nosso Congresso Internacional é de Teologia da Libertação, com uma única colocação sobre a teologia menor denominada também de Evangelização ou Catequese, não vamos descer à metodologia catequética propriamente dita.

Teología, espiritualidad y género

Panelista: Geraldina Céspedes, OP¹

Moderadora: Gabriela Juárez

Lugar: Seminarios II

Fecha: 9 de octubre

No puede haber “otro mundo posible” ni otra “teología posible” si no buscamos una nueva manera de ser mujer y ser hombre. Esa nueva manera tiene que brotar de dos vertientes que son las que podrían alimentar y renovar el quehacer teológico-pastoral de mujeres y hombres en América Latina y el Caribe: 1) la conciencia de la realidad que vivimos. Hay que captar las situaciones desajustadas que caracterizan las relaciones entre hombres y mujeres (situaciones de pecado); 2) analizar profundamente cuál es la espiritualidad que podría transformarnos y dar sustento a una nueva forma de vivir y de relacionarnos.

Unas relaciones desajustadas: el sistema androcéntrico-patriarcal

Al mirar nuestra realidad, nos damos cuenta de que son muchos los desajustes y los clamores que nos vienen desde las mujeres. Sobre todo la creciente feminización de la pobreza (el 70% de los más pobres del planeta son mujeres; de los 960 millones de analfabetos del mundo el 70% son mujeres; el 80% de los refugiados y desplazados son mujeres; el 74% de

¹ Nació en República Dominicana, es religiosa misionera dominica. Doctora en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesora en la Universidad Rafael Landívar, en EFETA (Escuela Feminista de Teología de Andalucía), en el Intercongregacional de la Conferencia de Religiosas/os de Guatemala (CONFREGUA) y la Escuela de laicas/os Monseñor Gerardi. Miembro y cofundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y de la Red Teológico-Pastoral de Amerindia. Vive su compromiso misionero y su ministerio teológico en la colonia El Limón, zona 18 de Guatemala.

los desnutridos del mundo son también mujeres). Las mujeres aún seguimos teniendo dificultades para acceder a los puestos de responsabilidad; el salario percibido por las mujeres sigue siendo entre un 30 y un 40% menor que el de los varones; la agudización de la violencia hacia las mujeres, tanto en el ámbito laboral como doméstico, y la impunidad que rodea a esta violencia es hoy día lo más alarmante. Cada ocho segundos una mujer es maltratada, siendo el feminicidio la manifestación más extrema de la violencia hacia las mujeres (Ciudad Juárez, México, ha sido el caso más llamativo y luego Guatemala). La cantidad de mujeres y niñas abusadas, violadas, el turismo sexual, la trata de mujeres, alcanzan niveles alarmantes.

¿Qué es lo que está a la raíz de todo esto? Un sistema bien establecido que llamamos el sistema androcéntrico-patriarcal.

El patriarcado es un sistema de organización social en el que los puestos clave de poder (político, económico, religioso y militar) se encuentran, exclusiva o mayoritariamente, en manos de varones. El patriarcado es un orden social caracterizado por las relaciones de dominación y opresión establecidas por unos hombres sobre otros y sobre todas las mujeres, e incluso sobre todas las criaturas. De aquí que hoy se reconoce que existe una relación muy estrecha entre patriarcado y crisis ecológica.

La antropóloga mexicana Marcela Lagarde señala que el patriarcado se caracteriza por tres aspectos:

- La oposición entre el género masculino y el femenino, asociada a la opresión de las mujeres y al dominio de los hombres en las relaciones sociales, normas, lenguaje, instituciones y formas de ver el mundo.
- El rompimiento entre mujeres, basado en una enemistad histórica en la competencia por los varones y por ocupar los espacios que les son designados socialmente a partir de su condición de mujeres.
- Su relación con un fenómeno cultural conocido como machismo, basado en el poder masculino y la discriminación hacia las mujeres.

Factores que han dado sustento al patriarcado

- **El uso de la fuerza, la violencia.** Casi no podemos hablar de relaciones entre hombres y mujeres sin que salga el tema de la violencia. Nacer mujer todavía marca una vulnerabilidad, un riesgo de ser violentada en cualquier etapa de nuestra vida, ya sea violencia física, sexual o psíquica. La violencia hacia la mujer se ha agudizado y se expresa de diversas maneras, algunas muy sofisticadas y disfrazadas. Podemos recordar la vio-

lencia que aparece en la película *Te doy mis ojos*, donde el hombre nunca le pega a la mujer, pero la destruye. El fenómeno del feminicidio está afectando hoy a todos los estratos sociales. Dice Marcela Lagarde que el feminicidio no sólo comprende el asesinato, sino el conjunto de los actos violentos contra las mujeres, muchas de las cuales son sobrevivientes a actos violentos contra su entorno, sus bienes, contra ellas mismas. Las mujeres asesinadas son sólo una de las manifestaciones de la destrucción de las mujeres, pues hay muchas muertas en vida.

- **El lenguaje:** es uno de los recursos más importantes para mantener sometidas a las personas, pues las lenguas codifican y expresan relaciones de poder, delatan quién tiene el poder y quién está sometido/a. A lo largo de la historia han sido los varones quienes han tenido el poder de la palabra, el poder de nombrar el mundo y de escribir la historia, aunque esa historia sea historia sagrada o se trate de cuentos infantiles. En el lenguaje, las mujeres (y lo femenino) son, o invisibilizadas (por ejemplo en los términos aparentemente neutros) o negadas o inferiorizadas o ridiculizadas (por ejemplo, en los chistes, cuentos, historietas y anécdotas). Por eso el lenguaje inclusivo es un reto. Cambiar el lenguaje sexista y racista es un ejercicio y es una acción seria. El lenguaje inclusivo busca acabar con la dominación y nos lleva a no quedarnos ahí, pues el lenguaje es un arma de doble filo: nos puede dejar tranquilas/os porque ya tenemos un espacio en el lenguaje y nos podemos olvidar de que hay otros espacios que reivindicar.
- **Las leyes:** en las que también se manifiestan relaciones injustas y desiguales. Hay leyes y normas que han otorgado la representación conyugal sólo al varón. Hay que reconocer que se están dando pequeños pasos en cuanto a establecer herramientas jurídicas que detengan la violencia de género.
- **La educación y los medios de comunicación:** que refuerzan el dominio masculino y la visión androcéntrica de la realidad. La educación formal e informal es un recurso poderosísimo para hacernos introyectar, internalizar la lógica de la dominación de unos sobre otros y otras. La educación diferenciada que se da a niños y niñas refuerza la división sexual del trabajo y condiciona el rol social de cada sexo. Al hombre se le educa para desarrollar la capacidad de pensar, para producir, dirigir, para ser independiente, mientras que a la mujer se le educa para que sea emotiva, para obedecer, cuidar y servir a los demás.
- **La cuestión del trabajo:** Uno de los factores que explican la condición social de la mujer es la división sexual del trabajo. Mediante esta división social, la mujer se ocupó del trabajo doméstico y el hombre de la

obtención de los alimentos. El hombre, al quedar liberado de las labores domésticas, pudo dedicarse a la actividad pública, mientras que la mujer quedó recluida a la esfera doméstica. Esto dio como resultado el que la mujer quedara marginada del poder político. El patriarcado se apropia del trabajo de las mujeres, e incluso se apropió del mismo concepto de trabajo. Los medios de comunicación y los libros de texto nos han transmitido esta división sexual del trabajo. Ha primado una división sexual del trabajo que asigna a hombres y mujeres roles diferentes y salarios diferentes por el mismo o muchas veces, más trabajo.

- **Los rituales y tradiciones religiosas**, que marcan relaciones de poder que desenmascaramos preguntándonos: ¿Quién determina y organiza los rituales? ¿Qué papel cumple cada una y cada uno en los rituales? ¿Quién ejerce la palabra? ¿Quién media entre lo divino y lo humano? ¿Quién tiene la autoridad? Los rituales y las tradiciones refuerzan relaciones de desigualdad. En nombre de la religión se violan los derechos de las mujeres, tanto en la sociedad como en la Iglesia. El elemento religioso, la teología juega un papel muy importante de cara a la búsqueda de relaciones más equitativas y justas entre hombres y mujeres. Hay que potenciar una sana espiritualidad y una lectura de los textos bíblicos con ojos y corazón de mujer.

Una espiritualidad para una nueva manera de ser mujer

La espiritualidad ha sido uno de los recursos que han dado sustento a las relaciones desequilibradas entre hombres y mujeres. Por eso insisto en un cambio de los registros espirituales, pues ahí tocamos raíces muy profundas que, si están sanas, pueden sacudir los cimientos más profundos del sistema patriarcal. Hay que desenmascarar y resistirse ante las formas de espiritualidad que en vez de ayudarnos a florecer han marchitado y mutilado la vida de las mujeres y han ahogado nuestros deseos y nuestros gemidos interiores por una vida diferente.

Tenemos que ejercitar nuestra capacidad para identificar y nombrar nuestra sed, nuestros anhelos. En este sentido, Dorothee Sölle plantea la necesidad de articular la hermenéutica de la sospecha y la hermenéutica del hambre (aquí diríamos también la hermenéutica de la sed). Ella considera que, si bien la hermenéutica de la sospecha es necesaria y ha llegado a ser un lugar común desde el punto de vista de una conciencia crítica, para comprender los elementos místicos que están presentes en toda religión es necesario ir más allá de esta hermenéutica de la sospecha. La hermenéutica del hambre, de la que habla esta autora, se pregunta no

sólo cuál es la política del sistema religioso para ejercer su dominio, sino también qué es lo que buscamos en nuestro clamor por una espiritualidad diferente², es decir, de qué tenemos hambre y sed. En el evangelio está claro que el proyecto de felicidad que Jesús nos ofrece tiene que ver con tener hambre y sed: “Dichosas las que tienen hambre y sed de justicia” (Cf. Mt 5, 6).

Hay una espiritualidad que marchita a las mujeres, que nos empobrece y nos impide crecer, que alimenta la violencia y la sumisión. Pero hay una espiritualidad que nos empodera y nos hace vivir como resucitadas dentro de esta historia. Una espiritualidad que nos invita a salir de los lugares habituales donde hemos sido colocadas y a peregrinar en busca de aquella tierra que mana leche y miel, aquellos terrenos en los que podemos florecer, dar frutos y comer y compartir esos frutos.

Identificando las fuentes envenenadas

Hablar de espiritualidad es hablar de las fuentes de las que una teología feminista liberadora tendría que nutrirse.

Y lo primero que quizá tengamos que hacer es identificar las fuentes que no nos han ayudado. Hay fuentes que en su origen han sido buenas, pero han sido envenenadas. Quizá el daño más grande que se puede hacer a un pueblo, a un colectivo es el del envenenamiento de sus fuentes de agua. La crueldad de las guerras y del exterminio de grupos se manifiesta en la contaminación de las fuentes de agua o en la lucha por el control de las fuentes hídricas. Así lo vemos desde los tiempos bíblicos (tal como nos relata el libro de Judit) hasta nuestra historia reciente de guerra y la actual lucha de poder por el control del agua en nuestro planeta.

Quien controla tus fuentes, controla tu vida. Tenemos que luchar contra la privatización de las fuentes, desafiando a quienes se han constituido en dueños y guardianes de las fuentes, demostrando que nosotras queremos sacar el agua y la queremos sacar con nuestros propios cántaros.

La mentalidad patriarcal ha penetrado la espiritualidad y por eso hace falta emprender un proceso de desintoxicación y de sanación de las mismas fuentes. Lo primero que hay que desintoxicar es la misma palabra espiritualidad, pues esta arrastra una fuerte carga de dualismo que se manifiesta en la separación entre lo sagrado y lo profano, la huida de la realidad, el rechazo al cuerpo, al placer, a lo material, etc. Del significado

2 Dorothee SÖLLE, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis: Fortress Press, 2001, pp 47-48.

original de la palabra espiritualidad que se comienza a usar en el siglo V para referirse a una vida bajo los impulsos del Espíritu, una vida en la cual la *Ruah* se mueve libremente, a lo largo de los siglos nos hemos quedado más con la forma distorsionada en la cual se comprendió la espiritualidad en la Edad Media cuando se usa el término espiritualidad para señalar una división entre espíritu y materia. Aunque a partir del Concilio Vaticano II se dio un cambio en la concepción de la espiritualidad y, luego, la teología de la liberación nos ha desafiado a vivir una espiritualidad liberadora, en el inconsciente colectivo aún persiste una visión dualista, y por eso hay que desintoxicar la palabra espiritualidad.

En estos tiempos, cuando crece el interés por la espiritualidad como un vivir en una nebulosa místico-esotérica, tenemos que estar con los ojos abiertos, ya que sutilmente se nos pueden infiltrar elementos de una espiritualidad *light* que dulcifica y apacigua nuestro espíritu y nos hacer vivir fuera de la realidad, o de una espiritualidad *hard* (dura) que aparece hoy día en las múltiples formas de fundamentalismo y dogmatismo que está resurgiendo en algunas instituciones sociopolíticas y religiosas. La espiritualidad feminista pretende alejarse de una espiritualidad *light* o *hard*^B (desencarnada y fundamentalista), pues en vez de huir de la realidad, busca sumergirse en ella y transformarla, y en vez de asentarse en posturas rígidas es una sabiduría que brota de una fuente, de lo líquido, como símbolo de la no rigidez porque la espiritualidad está ligada a la flexibilidad, a la apertura y a la libertad. Ante el crecimiento de un misticismo desencarnado y alejado de la realidad, tenemos que vivir una mística del seguimiento de Jesús que nos lleva al compromiso con la historia de las y los más pobres, contemplando el paso de Dios en los acontecimientos y en los procesos que vivimos a nivel personal y colectivo.

Hacia una espiritualidad saludable

Ante la violencia, el feminicidio, las violaciones, los cuerpos rotos, ¿qué espiritualidad cultivamos? ¿Qué experiencia de Dios hacemos? ¿Qué espiritualidad empuja nuestra lucha por la justicia para las mujeres? ¿Cómo cuidar que no se desequen aquellas fuentes de donde sentimos que nos viene la vida, la energía para seguir luchando y soñando?

Si tuviéramos que dar un nombre al tipo de espiritualidad que necesitamos vivir en nuestro mundo, y especialmente las mujeres, yo la llamaría una espiritualidad saludable. Hay elementos de una espiritualidad tradicional

3 Las expresiones “espiritualidad *light*” y “espiritualidad *hard*” las usó Lucía Ramón en el Seminario Presencial de EFETA, Sevilla, 10-12 de octubre, 2008.

que nos hacen daño, que nos marchitan en vez de ayudarnos a crecer, que nos infantilizan en vez de desafiarnos a ser adultas. Por eso, necesitamos una espiritualidad que sane nuestras heridas, que sane las relaciones de injusticia entre los humanos y de estos con la creación y con Dios.

Hablar de una espiritualidad saludable es recordar que hay un poder en nosotras que es capaz de despertarnos, curarnos, liberarnos y transformar nuestra realidad. Una espiritualidad saludable nos hace crecer desde dentro, nos ayuda a curar las heridas que nos ha ido dejando la violencia patriarcal y la violencia de este sistema capitalista neoliberal en que vivimos. Necesitamos cultivar nuestras raíces, cuidar la profundidad de nuestra vida yendo a ese lugar de donde brota el agua, acogiendo la invitación que nos hacen los textos sapienciales: “Por encima de todo cuida tu corazón porque de él brotan todas las fuentes de la vida” (Pr 4,23).

Para encaminarnos hacia una espiritualidad saludable, tenemos que recorrer distintas etapas. La primera de ellas consiste en reconocer que nosotras mismas hemos bebido de fuentes envenenadas, contaminadas de colonialismo, patriarcado y androcentrismo, que nos producen un malestar interior y una sensación extraña de no estar en el lugar que nos corresponde. Después, tenemos que emprender el proceso de desintoxicación, ayudarnos mutuamente para curarnos como mujeres y como hombres. También tenemos que ser audaces para descubrir otras fuentes que estaban quizá escondidas o fuera de las fronteras que la teología tradicional nos impuso. En este proceso de descontaminación, hoy quiero señalar tres aspectos a tomar en cuenta:

Sanar la imagen de Dios

Esto significa no sólo abandonar la imagen del Dios del patriarcado, sino también otras imágenes que son dañinas para los seres humanos y para la supervivencia del cosmos.

Dentro de ellas, la imagen de Dios como poder es una de las imágenes que ha resultado ser más dañina y que refleja una mentalidad patriarcal en nuestra relación con la divinidad. El poder de Dios se ha entendido como dominio y, de ahí, hemos justificado relaciones de dominio sobre otras personas, otros pueblos y culturas y sobre la naturaleza.

Es necesario repensar de qué manera hay que entender el poder de Dios, tomando en cuenta que el “gran poder de Dios” que nos manifestó Jesús tuvo otro estilo. Más bien podríamos decir que lo que hizo Jesús fue vaciarse de un tipo de poder que es propio de los sistemas despóticos. En vez de ejercer el poder como dominación, lo que Él hizo fue más bien

empoderarnos y capacitarnos para transformar la realidad. En los sistemas autoritarios, el poder es un poder *sobre* los otros, mientras que el tipo de poder que surge a partir de la espiritualidad feminista es un tipo de poder que impulsa la autoridad del compañerismo y el poder *con* las otras, un poder basado en una relacionalidad circular e interdependiente. El compañerismo es una relación de confianza en Dios y en otras y otros, un compañerismo que se extiende a toda la creación y que lleva al ser humano a entenderse no como el dueño y dominador del universo, sino como el hermano y la hermana mayor de toda la creación⁴, consciente de que, como decía el jefe indio de Seattle, el ser humano no tejió el tejido de la vida, sino que él es simplemente uno de sus hilos⁵.

Ante el ejercicio del poder como destrucción y como sometimiento, tenemos que abrirnos a una imagen de Dios que nos impulsa a desplegar el poder de crear y amar todo lo que existe, de ser amigas y amigos de la vida como Dios: “Amas todo lo que existe, porque todas las cosas son tuyas, Señor amigo de la vida” (Sb 11, 26).

Otro aspecto importante en este proceso de sanar nuestra imagen de Dios es liberarnos del Dios controlador, que se fija más en nuestros fallos que en nuestros logros. Esa es la imagen transmitida por una teología pesimista, que ha puesto mayor énfasis en la maldición original que en la bendición original. Esa teología pesimista atrofia nuestro espíritu y hace estériles nuestras vidas. Una de las cosas que se nos hace clara cuando ahondamos en nuestra experiencia de fe es que Dios no es el “aguafiestas” de nuestra felicidad ni de nuestros sueños.

Sanar la imagen del hombre y de la mujer y su relación con el cosmos

La visión antropológica en que hemos crecido y en que nos hemos formado es uno de los elementos de los que nos tenemos que desintoxicar, pues se trata de una perspectiva antropocéntrica que coloca al ser humano varón como corona de la obra creadora. Desde esta mentalidad se justifica la explotación de la naturaleza y de los seres humanos. Como señala la teóloga coreana Chung Hyun Kung, necesitamos pasar del antropocentrismo a una actitud centrada en la vida, lo cual nos lleva a vivir la compasión ecológica como el principio espiritual de donde brota el respeto hacia

4 Respecto a la autoridad alternativa o del compañerismo, véase el libro de Letty RUSSELL, *Bajo un techo de libertad: la autoridad en la teología feminista*, DEI, Costa Rica, 1997.

5 Véase la carta del jefe indio de Seattle Noah SEALTH, escrita al Gobierno norteamericano en 1854. Disponible en <<http://www.guelaya.org/textos/jefe%20indio.htm>>.

todas las formas de vida del universo y lo que nos mueve a la lucha por la ecología y la sostenibilidad.

No podemos hablar de una espiritualidad saludable si no desmontamos la idea de ser humano, que subyace a nuestras expresiones espirituales. La cuestión del paradigma antropológico es de una importancia capital para la teología y la espiritualidad feminista. Los movimientos feministas han puesto de manifiesto que las respuestas a nuestros problemas están directa o indirectamente condicionados por una determinada antropología. Por eso, uno de los grandes desafíos de nuestra época consiste en comprender de nuevo al ser humano, de modo que lleguemos a suscitar relaciones humanas más justas entre las mujeres, entre hombres y mujeres, y con el cosmos⁶.

Nuestra espiritualidad ha estado contaminada por una antropología que sobrevalora la masculinidad, incluida la masculinidad de Cristo, y que ensalza el puesto del ser humano en el conjunto del cosmos desde una visión jerárquica y dualista.

La visión dicotómica de la antropología dualista conlleva el peligro de separar la experiencia de Dios en lo cotidiano y la reflexión teológica; separa la vida real concreta y su explicitación en el discurso teológico; separa las dimensiones de interioridad y exterioridad; opone la racionalidad a la emoción y al sentimiento, sin permitirles a estos fecundar la inteligencia de la fe⁷.

La antropología dualista exagera las diferencias entre los seres humanos y especialmente entre hombres y mujeres. Como reacción a la antropología dualista, muchas feministas desarrollaron el modelo de la naturaleza individual en el que se resalta la semejanza básica entre los seres humanos. El peligro de esta visión antropológica es que puede olvidar la encarnación sexual, proponiendo un tipo de ideal humano en el que se destruiría la más genuina diversidad de los seres humanos. Por eso una espiritualidad feminista tiene que ir más allá de estos dos modelos.

Un modelo antropológico que nos podría servir de base para una espiritualidad saludable sería el que muchas feministas, entre ellas Elizabeth Johnson, denomina como una antropología holística o multipolar. En esta perspectiva la sexualidad es vista como un elemento que debe integrarse en una visión total del ser humano, en vez de convertirse en la piedra de toque de la identidad personal. Esta identidad personal viene determinada por otros factores que van más allá de la sexualidad. Hay

6 Cf. María Pilar AQUINO, *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José: DEI, 1992, pp. 112-117; Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid: San Pablo, 1995, p. 50.

7 Cf. María Pilar AQUINO, ob. cit., pp. 118-124.

otras dimensiones como la edad, la raza, período histórico, minusvalía corporal, extracción social y otros aspectos esenciales de la existencia histórica concreta que son tan importantes como el sexo para determinar la propia identidad⁸.

Un aspecto importante es que desde esta perspectiva antropológica, las diferencias y la diversidad pueden ser reconocidas como una fuente creativa, en vez de levantarse como un obstáculo o una desventaja. Este modelo antropológico holístico permite comprender la red de relaciones que teje el conjunto de nuestra vida: la relación con la propia sexualidad y el cuerpo, la relación con la red ecológica, la relación con las personas significativas; la relación con las estructuras sociales, políticas y económicas; los condicionamiento históricos del lugar y del tiempo; nuestras utopías, nuestra capacidad de soñar y buscar alternativas.

La antropología holística o multipolar considera que lo que nos define a las personas no hay que alcanzarlo a través de la polaridad, de la exclusión ni a través de la uniformidad, sino más bien, a través de relaciones que estén basadas no en la jerarquía, el dominio o la superioridad, sino en la reciprocidad y la interdependencia⁹, acogiendo y celebrando la diferencia y la biodiversidad¹⁰.

Sanar la relación entre los seres humanos y la de estos con el cosmos es sanar nuestra relación con Dios, nuestra espiritualidad, pues estas tres relaciones están interconectadas. Estas tres relaciones han sido moldeadas según los presupuestos del patriarcado que ha llevado a concebirlas desde un dualismo jerárquico según el cual la humanidad es considerada como separada y por encima de la naturaleza; el hombre está separado y considerado más valioso que la mujer; y Dios aparece como un Dios totalmente alejado y desconectado del mundo¹¹.

Crear espacios para cultivar la sabiduría y sanar nuestro mundo

Buscar la sabiduría es un ejercicio comunitario, lo mismo que la tarea de sanar nuestro mundo. En una situación de creciente individualismo y competencia, nosotras tenemos que estar alertas para no caer en las mis-

8 Cf. Elizabeth JOHNSON, "La masculinidad de Cristo". En *Concilium* 238, 1991, pp. 492-494.

9 Cf. Marie GIBLIN, *Dualism*. En Letty RUSSELL y J. CLARKSON, *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996, p. 74.

10 Cf. Ivone GEBARA, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid: Trotta, 2000, p. 120.

11 Elizabeth JOHNSON, *Women, Earth, and Creator Spirit*, Nueva York: Paulist Press, 1993, pp. 10-22.

mas trampas del sistema que muchas veces nos ofrece un crecimiento individual sin implicarnos seriamente en el crecimiento de las otras. Por eso es importante tomarnos más en serio el tema del acompañamiento y compartir los recursos que nos pueden ayudar a expandir la conciencia, a ensanchar nuestra interioridad. Una de las tareas que tenemos las mujeres es la de acompañar a otras mujeres en sus búsquedas y sus dolores, sobre todo ver cómo acompañamos a las nuevas generaciones de mujeres, cómo estamos preparando el traspaso de la antorcha. Este acompañamiento tiene que ser una forma de solidaridad entre nosotras que se exprese en acompañar y estar a favor de mujeres concretas. También esto tiene que ver con la necesidad que tenemos de crear espacios de libertad, espacios donde estemos fuera del alcance de manos posesivas que quieran atraparnos o quieran guiarnos como si fuéramos personas débiles que necesitan protección, espacios que no estropeen nuestra formación, nuestro proceso de convertirnos en mujeres portadoras de sabiduría.

La espiritualidad feminista nos empuja a fortalecer las relaciones de amistad y complicidad con otras mujeres, la sororidad, tratando de superar la lógica de la dominación y la rivalidad entre mujeres. Con esto no estamos partiendo de una concepción ingenua y romántica de la relación entre mujeres, sino que queremos invitar a estar al acecho de aquellos valores del patriarcado que muchas veces pueden destruir nuestros sueños y nos pueden llevar a gastar nuestras energías en luchas infructuosas, en vez de implicarnos en aquellos proyectos de búsqueda conjunta del bienestar para todas. Hemos de tener presente que el patriarcado no sólo tiene que ver con el fenómeno del machismo basado en el poder masculino y la discriminación hacia las mujeres, sino que el patriarcado, además de la oposición entre el género masculino y el femenino, tiene como uno de sus pilares la ruptura entre las mismas mujeres, la rivalidad, la competencia, la no resolución de los conflictos.

Esto implica un cambio de nuestra visión y de nuestra percepción de las diferencias entre nosotras, también tener una mirada compasiva hacia los procesos de otras mujeres, pues ninguna de nosotras ha abierto los ojos de una sola vez ni se ha hecho feminista de la noche a la mañana. Una buena práctica para ayudar a prevenir cualquier tipo de arrogancia que se quiera infiltrar en nuestra vida es contemplar nuestro propio proceso como mujeres y, a partir de ahí, ayudarnos mutuamente a crecer y a madurar en nuestras opciones y nuestros compromisos.

La espiritualidad: sabiduría y fuente de empoderamiento

En muchas tradiciones religiosas y culturales de los pueblos indígenas es interesante notar que no se habla de espiritualidad ni mucho menos de teología, sino más bien de sabiduría. Creo que hoy es importante la recuperación del lenguaje de la sabiduría para hablar de espiritualidad, pues abre a un universo más amplio y facilita el diálogo con otras tradiciones religiosas, con otros pueblos y culturas. Además, ubicarnos en una perspectiva sapiencial nos ayuda a traspasar una concepción deformada de la espiritualidad como algo que atañe al cultivo del yo íntimo o a la relación individual con lo divino.

¿Por qué hablar de espiritualidad como sabiduría? La sabiduría se halla presente en el imaginario colectivo, en las tradiciones orales y en los escritos de todas las religiones y culturas conocidas. La sabiduría se caracteriza por su transculturalidad, internacionalidad e interreligiosidad¹². Ella no es propiedad privada de nadie, tiene un carácter incluyente y democrático que abarca a todos y todas y hoy estamos llamados a recuperarla en nuestras prácticas cotidianas y políticas.

Como todas sabemos, sabiduría es una categoría de fuerte raigambre bíblica que ha sido redescubierta por la teología feminista, especialmente como una de las claves interpretativas de una cristología feminista liberadora. En la tradición bíblica hay una estrecha afinidad entre *ruah* y *hokmah* (Espíritu y Sabiduría) y las dos son expresiones femeninas usadas como símbolos de la actividad y la energía de Dios en su tarea de dar vida al mundo. La presencia universal de la Sabiduría es análoga a la del Espíritu¹³. La espiritualidad en cuanto vida, según los impulsos de la *Ruah*, es una vida sabia, una sabiduría. De hecho la espiritualidad de hombres y mujeres, que en los siglos III y IV se van a vivir a los márgenes, al desierto como protesta ante una Iglesia que se instala y se oficializa, es denominada como sabiduría de las Madres y Padres del Desierto¹⁴.

12 Cf. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Los caminos de la Sabiduría: una interpretación feminista de la Biblia*, Santander: Sal Terrae, 2004, p. 39.

13 Cf. Elizabeth JOHNSON, *La Que Es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona: Herder, 2002, p. 130.

14 Este año se ha publicado una colección de textos de las Madres del Desierto que durante siglos permanecieron ocultos y olvidados. En ellos se nos presenta la sabia y profunda espiritualidad de estas mujeres que entre los siglos III y IV vivieron un seguimiento radical del evangelio (Cf. Martirij BAGIN y Andreas-Abraham THIERMEYER, *Metéicon: la sabiduría de las Madres del desierto*, Barcelona: Claret, 2008).

En la Biblia, la sabiduría, por lo general, no se abre a la especulación filosófica como en los griegos, ni estudia de manera ordenada los fenómenos del cosmos para dominarlos por medio de la técnica, como lo hace la ciencia moderna, sino que más bien se orienta a la comprensión de los misterios de la vida y a una relación de armonía con todo lo creado. Por eso el campo peculiar de la sabiduría es la experiencia, la vida y su finalidad consiste en extraer de ella orientaciones prácticas sobre cómo vivir la justicia y la armonía entre los seres humanos y de estos con el conjunto del cosmos y con Dios. Una espiritualidad en clave de sabiduría nos hace vivir atentas a los gemidos de los pobres (Ex 3,7-8) y a los gemidos de la creación (Rm 8,22-26), articulando así la práctica de la ecojusticia que brota de la concepción de una relación no jerárquica entre todos los seres y de una conciencia de interdependencia entre todas las criaturas.

Otro elemento importante en una espiritualidad como sabiduría es la conexión entre todas, la creación y el fortalecimiento de las redes como capacidad de enlazar alternativas y de vivenciar la riqueza del entrecruce de sabidurías, la convocación de todas nuestras fuerzas y la capacidad de entrar en una dinámica de empoderamiento colectivo, la preocupación de que todas nos podamos sentar a la mesa a disfrutar el banquete de la sabiduría. No podemos olvidar que la sabiduría es sobre todo una búsqueda colectiva. No se puede ser sabia si no es buscando con otras, aprendiendo juntas, es decir, entrando en el círculo de la sabiduría en la que muchas otras personas están danzando. La sabiduría es poderosamente incluyente porque nos abarca a todas y todos, porque ella misma es capaz de conectar los hilos de distintas sabidurías.

Considerar la espiritualidad en términos sapienciales nos adentra en un proceso en el cual vamos incluyendo las diferentes situaciones y experiencias que vivimos como parte de nuestro camino espiritual. Nosotras tenemos que sacar más partido a nuestras experiencias en medio de una sociedad en la cual tenemos muchas vivencias y pocas experiencias. La experiencia es aquello de lo que aprendemos, lo que nos hace dar pasos, madurar en la vida. Vista así, la experiencia es una de las más poderosas fuentes de sabiduría y un lugar teológico clave, aunque en la historia de la teología este es un elemento que apenas ha sido tomado en cuenta, especialmente si se trata de las experiencias de las mujeres. Es necesario que la espiritualidad feminista tome como su fuente todo el conjunto de la vida de las mujeres, integrando así la biografía personal y los procesos colectivos, las transformaciones en el seno de nuestras familias, comunidades y grupos y las transformaciones sociales de alcance global.

Articulando sabiduría, mística y profecía

Puesto que estamos planteando la espiritualidad en clave de sabiduría, quiero apelar a la conexión entre sabiduría, mística y profecía. Para ello, vamos a recordar que una de las tareas de la sabiduría en la Biblia es hacernos amigos de Dios y profetas: “En cada generación ella penetra en las almas buenas, haciéndolas amigas de Dios y profetas” (Sb 7,27).

Aparecen aquí dos elementos fundamentales desde el punto de vista de una espiritualidad feminista. Amistad y profecía. La experiencia de la amistad, de la comunión con Dios, es una de las expresiones más significativas de la experiencia mística. El símbolo de la amistad atraviesa toda la tradición espiritual cristiana. Sin embargo, la relación de amistad con Dios ha sido vista en términos intimistas y privados, sin desplegar todo su alcance místico-político que nos lleva a descubrir el poder incluyente de la metáfora de la amistad, así como su fuerza político-transformadora.

La amistad habla de nuestra capacidad relacional y dialogante que brota del carácter amistoso y dialogante de Dios, que disfruta de nuestra compañía (Pr 8,30-31) y que en Jesús, sabiduría encarnada, muestra la capacidad incluyente de su amistad que acoge a todas y todos, especialmente a quienes han sido descalificados a nivel social, moral y religioso.

Elizabeth Johnson y Sally McFague son dos teólogas que han puesto de relieve la fuerza incluyente de la imagen de la amistad, fijándose en que la amistad es la más libre, la menos posesiva de todas las relaciones humanas. La amistad es capaz de atravesar todas las fronteras: edad, sexo, raza, nacionalidad, credo y cualquier otro tipo de barreras. La amistad madura tiene un carácter inclusivo: es capaz de abrir su círculo para acoger, recrear y tender la mano a otra persona. Consolar a los abatidos, defender a los pobres o a la tierra con todas sus criaturas deterioradas, no son más que algunos ejemplos de la fuerza que puede desbordarse de esa relación¹⁵.

La sabiduría se muestra como la amiga y compañera del pueblo en los momentos duros, sabe acompañar de día y de noche, a través de las aguas caudalosas y del desierto (Sb 10, 7-18). La Sabiduría es la encargada de poner orden y armonía tanto en el universo como en la vida social. Ella hace nuevas todas las cosas y al final, ella triunfará sobre el mal porque “a la Sabiduría no la puede el mal” (Sb 7,29-30).

15 Cf. Elizabeth JOHNSON, *La Que Es...*, ob. cit., p. 300; Sally MCFAGUE, *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Santander: Sal Terrae, 1994, pp. 272-273.

La sabiduría nos lleva más allá de las distintas fronteras que solemos establecer y nos va enseñando a nutrirnos críticamente tanto del ámbito de lo público como de lo privado. De este modo, el esquema dualista que establece fronteras entre espacios queda demolido, pues la sabiduría nos lanza a entretelar lo cotidiano con lo político, lo doméstico con lo público, la acción y la contemplación, la interioridad con la exterioridad.

Ser amigas de Dios

Ser amigas de Dios no se contrapone a ser profetas, sino que como se ha hecho patente a lo largo de la historia de la humanidad, las personas místicas son proféticas y las profetas son místicas. La mayoría de las grandes contemplativas y contemplativos son, por lo general, las personas más activas y más radicalmente implicadas en la transformación de su entorno. Y muchas de las personas que mantienen una militancia activa, un compromiso serio con la justicia y la causa de los excluidos suelen ser personas profundamente contemplativas, esperanzadas, con visión de futuro. Este dato cuestiona los dualismos y las separaciones que muchas veces hacemos entre acción y contemplación, entre mística y profecía.

Pero a la palabra mística tenemos que descontaminarla, pues le hemos quitado esa dimensión sospechosa y peligrosa que siempre tuvo la mística para el orden establecido. A lo largo de la historia, la mística fue vista con sospecha porque ella desata nuestro espíritu y nos va llevando a vivir como personas sin ataduras. Siempre ha habido una lucha entre ortodoxia y mística, entre la tendencia a controlar mediante normas y la tendencia hacia aquello que nos libera. Recordemos que a lo largo de la historia, muchas personas místicas han sido perseguidas, marginadas, quemadas (como sucedió a tantas mujeres durante la Edad Media) y quienes sobrevivieron a ser quemadas/os, estuvieron bajo sospecha por parte de la jerarquía eclesial o de las instituciones. Otra forma de perseguir a místicas y místicos funcionó al estilo de los asesinos silenciosos, quitándoles su dimensión crítica y su búsqueda de una vida de libertad evangélica. Así, se dio una domesticación de las experiencias místicas, reduciendo estas a lo piadoso y lo extático, despojándolas del carácter profético propio de cualquier auténtica experiencia de Dios. Hasta el vocabulario mismo de la mística ha sido domesticado, reduciendo la mística a fenómenos raros y a visiones, cuando la experiencia mística no consiste en tener visiones, sino en tener visión. Muchos de los autores que hoy día reflexionan sobre la mística apuntan en esta dirección: "La experiencia mística no consiste tanto en tener visiones extraordinarias

como en tener una visión nueva de toda la realidad¹⁶, una visión alternativa, una visión de futuro.

El término “mística” está relacionado con el término “misterio”. La mística tiene que ver con la experiencia del misterio que envuelve toda nuestra vida; es la percepción de que todo está habitado por Dios, que su huella está de algún modo en todas las cosas y en todas las criaturas. La mística es anterior a la misma fe y se alimenta de la capacidad de asombrarnos y respetar el misterio de la vida en todas sus manifestaciones. La mística es tomarnos en serio lo que significa la libertad evangélica como el secreto de la vida espiritual. La afirmación central del último libro de Albert Nolan es que la espiritualidad de Jesús es una espiritualidad de libertad radical que se toma en serio a Dios y al tiempo que le tocó vivir¹⁷. Las personas místicas resultan peligrosas por su libertad y su hondura; ellas se sitúan en los márgenes, en la frontera y no en el centro del poder socioeconómico, político o religioso. Los místicos y místicas son personas incómodas, que desestabilizan y llevan un estilo de vida que cuestiona las instituciones y lo establecido como normal. Un nuevo estilo de ser mujer, de construir una sociedad en la que todas y todos quepamos, sólo será posible si fortalecemos y renovamos las raíces que nos sostienen y nos inspiran, es decir, la mística.

Ser profetisas

Una profetisa es ante todo una buena intérprete de la realidad, una buena lectora de los signos de los tiempos, de lo que estamos viviendo en nuestro mundo. Pero es importante ser conscientes de qué lentes nos ponemos para hacer esa lectura de la realidad. Esos lentes con que miramos la realidad necesitan estas características: la clave de la liberación, la perspectiva de los pobres y la conciencia feminista.

Otro aspecto importante a recordar en el ejercicio de nuestra profecía es que todo profeta es soñador, alguien capaz de generar esperanza, de seguir creyendo en las utopías. Desde esa convicción es capaz de generar alternativas, de dinamizar la vida de otras personas y grupos, de inspirar y acompañar las luchas de las mujeres. Pero, desde una perspectiva místico-profética hay que decir que profeta no es sólo quien genera alternativas, sino quien además vive alternativamente. Lo más típico de todo profeta es ser una persona alternativa, llevar un estilo de vida a contracorriente, no

16 Benjamín GONZÁLEZ BUELTA, “Ver o perecer”. En *Mística de ojos abiertos*, Santander: Sal Terrae, 2006, p. 63.

17 Cf. Albert NOLAN, *Jesús hoy: una espiritualidad de libertad radical*, Santander: Sal Terrae, 2007.

dejarse arrastrar por los encantos y trampas del sistema en sus prácticas y decisiones cotidianas y públicas. De aquí que tengamos que decir que la primera palabra profética que nos toca proclamar hoy tiene que ser dicha con nuestra propia vida, empezando a vivir en nuestra casa aquello que soñamos para nuestro mundo, pues como dice Joan Chittister, “lo que no cultivamos dentro de nosotras no puede existir en el mundo que nos rodea porque somos un microcosmos”¹⁸.

Otro elemento importante en el ejercicio de nuestra profecía como mujeres es el recurso a los gestos, a las acciones simbólicas. En momentos importantes, cuando parece que el lenguaje normal se queda corto, los profetas en la Biblia recurren a acciones simbólicas, pero cargadas de significado. Jesús seguirá esta perspectiva profética y anunciará el reino a través de acciones simbólicas.

Finalmente, hay que decir que una espiritualidad feminista exige de nosotras hoy la capacidad de unirnos para la profecía, ejercer la profecía no como francotiradoras, sino desde una conciencia comunitaria. En estos tiempos de globalización, se nos exige pensar seriamente en salidas colectivas, en fortalecer nuestras redes, en crecer en nuestro espíritu de comunión y de capacidad de caminar juntas desde la riqueza de nuestra diversidad.

Espiritualidad y política: lo espiritual es político

La espiritualidad feminista busca rescatar la conexión entre la dimensión mística y la dimensión ético-política de nuestra vida. Pero esa dimensión ético-política no es concebida como algo referido sólo a la esfera pública o a los cambios globales que anhelamos, sino que la política abarca toda nuestra vida, pues cuando nos lavamos la cara en la mañana estamos ejerciendo lo ético-político. La espiritualidad nos ayuda a cultivar una vida unificada y no fragmentaria en la que la política entretiene lo público con lo cotidiano y se preocupa por hacer que las convicciones feministas afecten decididamente tanto las luchas locales y globales por la justicia, la paz y la integridad de la creación, como el cultivo de valores para andar por casa, es decir, esas prácticas alternativas que podemos vivir en esos momentos en que nadie nos ve.

Esto quiere decir que no establece una separación entre los valores para andar por casa y los valores por los que luchamos a nivel sociopolítico, pues en todos los ámbitos, lo que buscamos es una espiritualidad

18 Joan CHITTISTER, *La vida iluminada*, Santander: Sal Terrae, 2000, p. 30.

transformadora, que nos empodera y nos lanza a enderezar todos aquellos aspectos de nuestra vida y todas las realidades de nuestro mundo que mantienen encorvadas a las mujeres, especialmente a las más pobres. La espiritualidad que buscamos es una espiritualidad que despliega en nosotras un poder del que hemos sido despojadas; pero también nos hace críticas frente a cualquier forma de poder que no se manifieste como poder de dar vida, poder de consolar, de construir una nueva realidad.

Desde nuestra reflexión y nuestra praxis feminista, tenemos que plantearnos más en serio el tema del poder, ver con mayor radicalidad lo que significa potenciar y practicar formas de poder compartido, un poder que no es dominar sobre las otras ni sobre los otros. Esto representa todo un desafío en nuestras organizaciones, comunidades y grupos, pues podemos ser personas con una formación intelectual feminista y, a la hora de la verdad, en el cada día, en la forma de organizarnos y de actuar, seguir reproduciendo el esquema androcéntrico-patriarcal o caer en la trampa de aceptar las migajas que, de forma sutil, nos ofrece el sistema sociopolítico y eclesial para dividirnos y para anestesiar nuestro espíritu.

La espiritualidad feminista en un mundo globalizado tiene que cultivar una mirada global, de liberación integral, de perspectivas abiertas y de armonización de lo personal y lo colectivo. Se trata de una espiritualidad que sabe echar mano tanto del microscopio para fijarnos en las cosas minúsculas de nuestra vida y de nuestro entorno, y del telescopio para mirar las grandes cosas y conectar con las causas de justicia global, es decir, crecer en capacidad de conectar lo de casa con lo que sucede fuera de casa.

La espiritualidad feminista es una fuente de resistencia y una fuente de armonización de todas las dimensiones de nuestra vida. Entre resistencia y mística se da una relación simétrica, pues una fortalece a la otra y viceversa. Es difícil distinguir si lo que alimenta la resistencia es la mística o si lo que va forjando una mística es la resistencia. Lo importante es comprender que en las luchas de las mujeres no podemos separar la mística de la resistencia y de la resiliencia. La mística se manifiesta como resistencia y resiliencia. La resistencia es mantenernos, permanecer en nuestras convicciones, seguir siendo fieles, seguir apostando por el mundo nuevo, por la utopía.

Pero quizá la resiliencia apunte más hondo, pues la resiliencia es la capacidad de resistir los golpes y de forjar una actitud vital positiva en medio de la adversidad¹⁹. Es la capacidad que tenemos nosotras de sobre-

19 El término resiliencia viene del latín *resilio*, que significa volver atrás, volver de un salto, ser rebotado o repelido, resurgir. Es un vocablo que surge en el ámbito de la metalurgia para

ponernos a los traumas y experiencias desestabilizadoras, saliendo fortalecidas y con una nueva sabiduría. Esta actitud se manifiesta en la capacidad que tiene mucha gente y que tienen nuestros pueblos para superar crisis y catástrofes, para volver a levantar el ranchito después que todo ha quedado devastado. Es la capacidad que tenemos de reírnos y tomar con buen humor hasta las mismas desventuras que nos pasan, los fracasos y frustraciones que experimentamos, aprendiendo a vivir como personas heridas, pero jamás vencidas.

Una visión democrática radical: lucha contra la violencia y búsqueda de la paz

La violencia es una realidad que nos rodea hoy por todos los lados, ya sea ejercida de forma abierta o encubierta. La violencia nos anula, nos hace vivir con miedo, nos mata. Esa violencia está tocando distintos niveles de nuestra vida que van desde los más escondidos y domésticos hasta manifestarse a un nivel más amplio, de alcance global, tal como sucede con la proliferación de armas y la mentalidad militarista en nuestras sociedades. Las luchas feministas implican asumir la tarea de desmilitarizar no sólo las estructuras, sino también la mente y el corazón. No hay que olvidar que se da una vinculación entre patriarcado, militarismo y destrucción del medio ambiente.

La espiritualidad que anima la lucha por la justicia y la paz exige el cultivo constante de una visión democrática radical en todos los ámbitos de la vida, desde nuestra vida cotidiana, aprendiendo a cotidianizar la democracia, hasta los niveles de participación en políticas de mayor alcance en las que ha de quedar patente que nuestra búsqueda de un mundo sin estratificaciones patriarcales tiene que ver con la defensa de los derechos de los y las más pobres, migrantes, las víctimas del tráfico de seres humanos, mayoritariamente mujeres; con la lucha por la soberanía alimentaria, contra el armamentismo; con la lucha por la dignidad de las personas más allá de las fronteras de nuestro entorno. En esta tarea es importante no sólo lo que hacemos, sino cómo lo hacemos, es decir, si nuestro actuar está transido por aquellos valores que predicamos y que anhelamos para que otro mundo sea posible: el sentido democrático, la horizontalidad, la participación, el principio de la sinergia que no establece diferencias entre el actuar para sí mismo y para el bien de los demás.

referirse a la capacidad de los metales de resistir a un impacto y recuperar su estructura original. También se usa el término en medicina para expresar la capacidad de los huesos de crecer en la dirección correcta después de una fractura. Últimamente el término se usa en el ámbito de la psicología, la pedagogía y la sociología (Cf. Anna FORÉS, "Pedagogía de la resiliencia". En *Misión Joven* 377, 2008, pp. 5-13).

Desde una visión democrática radical, y desde una espiritualidad profundamente evangélica, nosotras nos atrevemos a desafiar un modelo de Iglesia en el que ya no cabemos, y nos vamos lanzando a crear nuevos estilos de ser y estar en la Iglesia. Cuando hablamos de nuestros sueños de una visión democrática radical dentro de la Iglesia, nos sentimos más que desalentadas y muchas veces sin esperanzas, pero también somos capaces de abrir ventanas cuando las puertas oficiales se nos cierran. La Divina Sabiduría nos sigue animando a resistir y a seguir soñando con una Iglesia donde podamos vivir el discipulado de iguales querido por Jesús.

Hacia una visión holística

La mirada holística es una forma no dualista ni fragmentaria de ver la vida. Una espiritualidad holística parte de la conciencia de interdependencia entre todas las cosas y de una visión que se resiste a la exclusión en aras de prácticas incluyentes. La mirada holística deja al descubierto la precariedad de las jerarquías y exclusiones que aplicamos a las relaciones humanas, al cosmos, a la historia. Tenemos que cultivar el hábito de la interconexión de todos los hilos de nuestra vida, de todas las cosas, para así poder superar las esquizofrenias y las mutilaciones que aún hacemos en nuestra espiritualidad. Así también podemos comprender hoy que se puede hablar de una crisis de espiritualidad, pues la crisis alimentaria y la crisis medioambiental, por citar sólo dos ejemplos, son claras manifestaciones de una patología en nuestro espíritu. Estamos en una crisis que va más allá de lo económico, pues se trata de una crisis de humanidad, una crisis ética que en términos religiosos llamaríamos una crisis de espiritualidad.

Nuestra espiritualidad feminista tiene que abarcar todas las dimensiones y aspectos de nuestra vida, sin desvincular unos de otros (lo emocional, sexual, intelectual, sociopolítico, etc). Los procesos de cambio personal no constituyen un estadio separado de la lucha por un cambio sociopolítico y eclesial. Desde esta visión, se entiende que *“lo personal es político”*, es decir, la experiencia personal no es privada, sino pública porque se halla condicionada por factores sociales y religiosos; pero esto también significa que hemos de transferir los principios de equidad, democracia, justicia, tanto a la esfera política como a la personal y familiar. No hay auténtico crecimiento personal sin crecimiento social y comunitario. La perspectiva holística hace que la espiritualidad mueva todas nuestras energías personales y colectivas para una transformación personal y social. Ella nos inclina hacia una mayor sensibilidad y una solidaridad más

profunda con la causa de los empobrecidos, especialmente con las mujeres. La espiritualidad feminista es una forma de ver el mundo y una forma de estar en el mundo, y por eso tiene que ver con todo lo que hacemos, lo que pensamos, lo que comemos, lo que celebramos.

La espiritualidad feminista es una espiritualidad que busca una transformación total, de arriba abajo y de dentro hacia afuera. No hay ningún aspecto de nuestra vida que no quede tocado por una auténtica espiritualidad que se ha liberado de las amarras tradicionales que reducía la espiritualidad a ciertos ámbitos de nuestra vida o que la concebía sólo con relación a la vida interior, a la piedad, a la búsqueda de la perfección o a la práctica ascética.

La espiritualidad feminista busca armonizar como parte de un todo los elementos éticos, estéticos, místicos, políticos, personales, sociales, eróticos. A través de todos ellos la *Ruah* debe fluir libremente. Así, vida espiritual es para nosotras aquella vida en la cual la *Ruah* puede moverse sin obstáculos. Una espiritualidad holística experimenta a Dios en la totalidad de la vida, en todas las dimensiones de la realidad: la historia, la naturaleza, la interioridad de la persona, las relaciones humanas, la lucha por la justicia, el ocio, el trabajo, etc. Todos ellos son lugares donde la *Ruah* se manifiesta. Pero también la vida en la *Ruah* es una invitación a armonizar sabiamente las paradojas de la vida: experiencia de fortaleza/experiencia de debilidad; silencio/palabra; trabajo/descanso; dar/recibir; presencia/ausencia; conectar/desconectar; saber caminar acompañadas/saber estar solas saboreando la dimensión positiva y fecunda de una soledad que enriquece nuestro mundo interior y fortalece nuestras opciones y compromisos.

Mística, ética y estética son las tres grandes dimensiones de la vida espiritual. Entre ellas hay una unidad. No es posible que la experiencia mística auténtica esté desvinculada de la ética. Y también la experiencia estética ha de desembocar en la ética. No es posible hoy tener sensibilidad estética sin luchar por la justicia. No podemos olvidar que si la espiritualidad nos lleva a inclinarnos más hacia el gozo, hacia la experiencia de la belleza y del placer, es en medio de los sufrimientos y las fealdades de nuestro mundo frente a los cuales tenemos una responsabilidad. La espiritualidad nos da fuerza para reivindicar que todas y todos tenemos derecho tanto a la justicia como a la belleza, como nos lo plantea la película *Pan y Rosas*.

Teología y Buen Vivir

Coordinadora: Sofía Chipana Quispe¹

Lugar: 1F 104

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Introducción

Convocadas y convocados desde diversos espacios de *Abya Yala*, mujeres y hombres que transitan por la vida con el deseo de dejar huellas significativas con su vida, nos vinculamos en el taller desde nuestras diversas expectativas respecto al Buen Vivir, que heredamos de las sabidurías milenarias de nuestras ancestras y ancestros que se hacen presente en la evocación de sus memorias para guiarnos por las sendas de la vida.

Asumir el desafío de la articulación entre teología y Buen Vivir no es tarea fácil por la fuerte connotación académica de la teología, en la que aún prima el racionalismo sobre la vivencia. Sin embargo, el proceso metodológico del quehacer teológico en América Latina, que plantea la experiencia como acto primero, nos abre puertas al diálogo entre teología y Buen Vivir que se nutre de las cosmovisiones y espiritualidades de los pueblos indígenas y otras espiritualidades que buscan la vida digna en esta nuestra gran casa común.

En este trabajo presentamos algunos posibles esbozos por los cuales podrían confluir la teología y el Buen Vivir, pero queda un largo camino por recorrer, que amerita una mayor profundización de los insumos que

1 Mujer aymara, nació en La Paz, Bolivia. Es miembro de la congregación de Religiosas Terciarias Trinitarias. Vive como una vecina en un pueblo joven del cercado de Lima, Perú. Realizó estudios de Teología en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología de Bolivia y Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Es miembro activo del Servicio bíblico permanente de La Paz (SEBIP) y de la Comunidad de Teólogas Indígenas de *Abya Yala*.

presentamos en el material y seguir buscando otras hebras de colores que maticen nuestro telar.

El Buen Vivir y sus contextos

Para acercarnos al Buen Vivir y sus contextos, simbólicamente intentamos evocar algunas prácticas de los pueblos andinos. Es así que nos conectamos con el espacio sagrado que nos acogió los tres días de taller, y nos dimos la oportunidad de tener un momento de silencio sensible y de acogida. Así, como empiezan su jornada las mujeres y hombres andinas/os: escuchando el canto de los pájaros, recordando sus sueños nocturnos e interpretándolos, para luego salir fuera de la habitación y conectarse con el espacio externo, saludarlo y ver cómo amaneció el nuevo día; volver al interior de la habitación y desear un buen día a las y los habitantes.

En pequeñas comunidades, compartimos las diversas experiencias que traíamos en torno al Buen Vivir y sus diversas comprensiones en los espacios en los que estamos y transitamos. Cada una/o compartió que desde sus experiencias concretas en la familia y en los espacios de reflexión, el Buen Vivir, más allá de ser un concepto vacío, va adquiriendo vida, cuerpo. Sin embargo, para una mejor comprensión de sus sentidos, es importante ubicarlo en los contextos en los que se gestó, el mundo andino y en la vivencia de otros pueblos indígenas de nuestro continente.

En el contexto andino donde surge como palabra enunciada el *Sumak Kawsay*—Buen Vivir, el *Suma Qamaña*— vivir bien, no son términos usados con frecuencia, ya que en los ámbitos quechuas (quichuas) o aymaras, se las usa para expresar realidades soñadas y buscadas; así la palabra se hace vida al sentirlo, soñarlo y lucharlo; en ese sentido la palabra es evocada desde la memoria ancestral para adquirir mayor sentido y fuerza.

En esta primera parte, como ya venimos introduciendo, nos acercaremos al sentido interior que tiene la palabra para el hablante, es decir, el sentido interno de la persona, su subjetividad. Por otra parte nos aproximaremos al significado relacionado con el acuerdo social convenido, que implica no sólo la palabra, sino todo el sistema de símbolos que permiten la representación de la realidad. Sólo a partir de ellos es posible que una palabra pueda adquirir diversos sentidos y dialogar con otras palabras que se interrelacionan, sin perder su espíritu.

■ Los pueblos indígenas contextos del Buen Vivir

Nos parece importante vislumbrar los contextos en los cuales se gestó el *Sumak Kawsay*, término *quichua* que se tradujo como el Buen Vivir, y el térmi-

no *aymara*, *Suma Qamaña*, traducido como vivir bien. Ambas expresiones contienen una multiplicidad de sentidos que no pueden contenerse sólo en una palabra,² porque recogen la experiencia histórica de esos pueblos. Y como en todas las traducciones, las palabras pierden su fuerza y sentido, o en algunos casos adquieren otros matices, y se plasman de diversos modos como lo advertimos en las dos Constituciones políticas de Ecuador y Bolivia. En el primero muy vinculado a lo que serían los derechos no sólo humanos, sino también de la naturaleza, mientras que en el segundo se encuentra en los principios y valores. Pero sin duda, en ambos casos al oficializarse, facilitó su socialización hacía un ámbito mucho más global.

Al salir de los ámbitos locales, el Buen Vivir se instaló en los espacios académicos, en los que aún no hay acuerdos por la multiplicidad de sentidos que la palabra va adquiriendo; pero también cabe destacar que en estos últimos tiempos el Buen Vivir, entendido como la búsqueda de la vida alternativa que la dignifica, es asumido en espacios vinculados a los movimientos sociales y los llamados altermundistas³, de modo que el espíritu de la palabra se mantiene, ya que se aproxima al sentido que empuja a la vida. Si nos ubicamos en el contexto aymara, etimológicamente, el término *Qamaña*, alude al lugar de existir, al espacio armónico⁴ de bien estar de la comunidad en el *ayllu* (comunidad de la vida que se interrelaciona); por lo que todas las búsquedas comunitarias que se pregunten sobre la relación tanto al interior como al exterior, empieza a vislumbrar el sentido del *Suma Qamaña*, que tiene que ver con la convivencia ética.

Pero un proceso a valorar de manera especial y no dejar pasar, es que el sentido del Buen Vivir, inspira a otros pueblos indígenas a buscar palabras que puedan contener sentidos que se aproximen. En Bolivia, los pueblos indígenas de tierras bajas nos compartieron el poder de algunas palabras que mantiene el sentido de sus proyectos históricos vitales que expresan sentidos semejantes al *Sumak Kawsay/Suma Qamana: Ivimarey* (tierra sin mal), *Ñandereko* (vida armoniosa), *Teko kavi* (vida buena). Del mismo modo, en diversos encuentros muchos pueblos indígenas tuvieron

2 Para la socióloga Alison Spedding, "... es mejor usar el término de *sum sarnaqaña*, [*andar juntos*], que podría expresar un ideal moral e implícitamente económico, y más aún las interpretaciones como 'qamaña es una ecuación de la vida que maneja y procesa simultáneamente los cuatro tipos de crecimientos: material, biológico, espiritual y gobierno territorial'" (cf. Alison SPEDDING (2010), "Suma Qamaña, ¿Kamsañ muni? En *Fe y Pueblo* 17. Bolivia: ISEAT, pp. 4-39.

3 El movimiento *alter mundus*: otro mundo, es una organización que surge de la sociedad civil y se convoca en el Foro Mundial Social que se reúne desde el 2001.

4 La armonía planteada, no se trata de una perspectiva paradisíaca, sino de la fuerza que genera las interrelaciones, la comunitariedad, la reciprocidad, la inclusividad.

que rebuscar las palabras que podían acercarse a lo que podría ser el Buen Vivir, sólo como ejemplo quiero rescatar algunas expresiones que se enunciaron en el IV Encuentro de Teología India⁵:

Suma Qamaña, Sumaj Kawsay, Ñandereko, Da Nca'alaxa 'Enauac, Inh Fë Tupë, Xochitlalpan, Endanazaaca, Kme llaguaymi, Guendanabani Sicarú, Ndaaya Mísá, Tlan latamat, Cuale Nemilis, Ju kri ko koinbiti, N'Diose sua'a ya'a in, Teko katu, Ch'ab'il wank, Kiroo k'acharik, Imb'utz' bixirar, Yakera Jakitane, Ura' Chunu, Lec oayucotic, Lequil cuxlejaj, Teko Katu, Mba'e porära, Biia bai, Imáaloob Kuxtal.

Cada una de estas palabras enunciadas encierra no sólo un sentido, sino fuerza y poder que desafía, convoca, evoca, empuja, provoca... Se trata de palabras que no sólo se expresan a través del lenguaje verbal, sino que rememoran eventos significativos, sueños y esperanzas que se comunican de diversos modos, ya que en el mundo indígena todo habla; por lo tanto, el Buen Vivir, es comunicado a través de la música, la danza, la comida, los tejidos, la lluvia, la tierra, las y los otros/as seres, la vida misma.

Hoy muchos pueblos indígenas de *Abya Yala*, después de las diversas conquistas, aún siguen de pie con la mirada en el horizonte en los que se encuentra con la memoria de las/os ancestros/as que encienden su pasión y fuerza para hacer frente al poder que somete y domina; aunque en otros momentos fijan su mirada en la tierra, espacio que sostiene su vulnerabilidad, y le devuelve la hondura para seguir adelante.

Pese a que se vienen gestando procesos significativos que dignifican la vida de los pueblos indígenas, que supuso una lucha sin tregua, por lo que algunas sabias/os dicen con mucha convicción, “estamos siendo testigos del sueño de nuestros mayores”. Aún persisten las democracias excluyentes que priorizan el bienestar de unos pocos, por lo que los pueblos indígenas y otros sectores empobrecidos son vistos como enemigos permanentes que hay que exterminar a través de las supuestas “inclusiones” civilizatorias que los adiestren a seguir el sistema económico hegemónico, o a reducirlos en sus territorios, a fin de que se debiliten y mueran como pueblos.

Sin embargo, pese a las propuestas alternativas de los pueblos indígenas, también se asume que estamos marcadas/os por las huellas civilizatorias de la colonia; como ejemplo, traigo las situaciones de corrupción que se evidenciaron en los espacios públicos en la primera gestión de Evo Morales, primer presidente indígena. Mucha gente en los ámbitos populares

5 Mensaje del VI Encuentro Continental de Teología India: Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas. El Salvador – Berlín (Usultán), 8 de diciembre de 2012.

se refería a los anteriores gobernantes diciendo que, “ellos nos enseñaron a robar y a ser corruptos”. Por lo que me parece pertinente asumir que el Buen Vivir se va construyendo en el contexto de las luchas anticoloniales y descolonizadoras de los pueblos indígenas, ya que es imposible dar pasos en la construcción de algo nuevo y diferente desde los parámetros coloniales, y como dicen algunos/as⁶, si bien ya no estamos bajo el sistema de la colonia, pero tenemos al colonizador dentro de cada una/o.

El desplazamiento de poblaciones indígenas hacia las ciudades⁷, conlleva un desafío mayor, porque al extenderse a los espacios urbanos donde los/as migrantes indígenas empiezan a llegar con la cultura auestas, poco a poco, empiezan a perder el sentido profundo de sus experiencias comunitarias para asumir lo que las ciudades ofrecen a fin de sentirse incluidos/as, aunque para ello tengan que negar sus identidades y asumir nuevos modos de vida. Por ello, en las ciudades, la identidad indígena no se configura desde la profundidad de las cosmovisiones ancestrales, sino desde las expresiones externas, como pueden ser el baile, la música, la comida, las fiestas patronales en torno a un santo o una santa. Es así que los procesos de descolonización son un reto mayor, porque el colonialismo, se alimenta de otras colonialidades que están ocultas en las ciudades y sus supuestos valores.

En ese sentido es posible que en los espacios rurales haya una mayor profundidad de la identidad, pero al estar en contacto con los espacios urbanos también encontramos muchos cambios, sobre todo en las poblaciones más jóvenes, que buscan salir de sus tierras para asumir una cultura juvenil que se impone, lo que genera muchas veces crisis al interior de las familias que no logran comprender a los/as más jóvenes y sus necesidades. Pero también en muchos pueblos encontramos un número significativo de mujeres y hombres adultos/os en los que, en lo profundo de su ser, hay un anhelo de hacer frente al sistema que muchas veces los obliga a dejar sus tierras, sus vivencias, sus principios, sus cosmovisiones y espiritualidades, porque no se imaginan sin su territorio, sin su tierra, sin su gente.

6 Desde la perspectiva de la descolonización, se plantea que los aprendizajes están inscritos en nuestro ser, por ello el proceso de desaprendizajes implica deponer al colonizador/a que sigue actuando en nuestra subjetividad.

7 Mario TORREZ, plantea que en las ciudades, la Qamaña: la interconectividad con el entorno medioambiental y el cosmos ya no existe, y sólo les queda la *Jakaña*: el bienestar de la familia en el hogar, producido por el *Qulqa*, la despensa llena, y el *Qalqu*: cantidad y valor que vendría a ser el dinero: *Qolqe*. Con otras palabras, el aymara, en la ciudad, pierde la vertiente ontológica de la calidad de vida y se queda restringido sólo a la vertiente doméstica y cuantitativa de la sobrevivencia. En Javier Medina (2001), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Vida Buena*, Bolivia: PADEP/GTZ, p. 70.

En ese sentido, el Buen Vivir tiene que ver con la búsqueda de la vida digna, que implica un proceso que es asumido desde el sentido de la Utopía que empuja a beber de los pozos profundos de la ancestralidad, por ello algunas/os plantean que el camino sagrado de la sabiduría (*Qapac Ñan*) que lleva al Buen Vivir, es gestado en los espacios rurales por las comunidades de la vida (otras/os seres: montañas, lagos, lagunas, nevados, animales; seres humanas/os, las y los ancestros/os), y en los espacios urbanos desde los movimientos sociales, y las/os buscadoras/es de sabidurías alternativas.

■ **Situar el lugar epistemológico del Buen Vivir y sus diversas relecturas.**

Anteriormente presentamos algunos acercamientos a los posibles contextos en los que el Buen Vivir se gesta, ya que sólo es comprensible desde el contexto que sale y se ofrece como un legado que responde a la necesidad de crear nuevos modos de vida, a pesar de las contradicciones y ambigüedades humanas que se dan en el proceso. Anteriormente habíamos mencionado que el hecho de que el concepto sea retomado en dos Constituciones políticas hizo que llegue hacia un ámbito más global. Sin embargo, todos los conocimientos son locales y por lo tanto los conceptos que los acompañan también. En estos últimos tiempos, de manera pertinente lo que se intenta es demostrar que el Buen Vivir, más que un concepto, es una vivencia-experiencia que integra toda la vida, y es válido para unas sociedades que ven que:

[El] paradigma occidental moderno está en crisis y con ello los modelos económicos y políticos que surgieron con esta misma modernidad: el capitalismo (neo) liberal y el Estado democrático liberal. (Estermann 2010: 5).

Para poder hacer un breve recorrido de las diversas relecturas que se hacen del Buen Vivir, me apoyaré en el texto de François Houtart (2011), que recoge diversos planteamientos en torno a ese concepto, que buscan reconstruir nuevos conocimientos que de algún modo conserven sus sentidos significativos, tanto en los contextos del Ecuador como en Bolivia.

■ Contexto de Ecuador

Espacios indígenas	Espacios académicos	Espacios oficiales
<p>Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), habla del espacio comunitario, en donde existe reciprocidad, convivencia con la naturaleza, responsabilidad social, consenso, es decir el “Buen Vivir”.</p> <p>Humberto Cholango, presidente del mismo organismo en 2011, define el Sumak Kawsay como un nuevo modelo de vida (frente a la concepción occidental) pero que va más allá de los indígenas y vale para todo el planeta.</p> <p>Para Manuel Castro, de la ECUARUNARI (la organización de los indígenas kichwas del Ecuador), implica la convivencia comunitaria, la igualdad social, la equidad, la reciprocidad, la solidaridad, la justicia, la paz. Ella supone igualmente una relación armónica entre la humanidad y la Madre Tierra, gracias a la puesta en práctica del calendario ancestral y de su cosmovisión, en particular frente al Padre Sol y la Madre Luna. A su vez, se trata de valores culturales específicos y también de una ciencia y unas técnicas ancestrales.</p>	<p>Magdalena León, desde una perspectiva feminista, introdujo el concepto de “economía del cuidado humano” como expresión del Sumak Kawsay, porque “allá se recupera la idea de la vida como eje y categoría central de la economía”.</p> <p>Para Pablo Dávalos es: “una reintegración de la naturaleza en la historia, como inherente al ser social”.</p> <p>Jorge García: un “arte de vida”.</p> <p>Eduardo Gudynas, la noción del “Buen vivir” es una crítica al modelo actual de desarrollo y una llamada a construir una calidad de vida incluyendo tanto a las personas como a la naturaleza.</p> <p>René Ramírez, Secretario Nacional de Planificación, y uno de los redactores del Plan Nacional de Desarrollo, escribe que la idea implica la satisfacción de las necesidades, una calidad de vida, amar y ser amado, paz y armonía con la naturaleza, protección de la cultura y de la biodiversidad. Se trata de un “bioigualitarismo o de biosocialismo republicano”.</p>	<p>Alberto Acosta, ex presidente de la Asamblea Constituyente (de Ecuador), el concepto de Sumak Kawsay “tiene que ver con una serie de derechos y garantías sociales, económicas y ambientales”. Y en el pensamiento político de Ecuador, significa “una demostración de que sí se puede abrir la puerta a la construcción de una sociedad democrática, en tanto acoge las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, y, simultáneamente, se proyecta con fuerza en los debates de transformación que se desarrollan en el mundo”.</p> <p>Pedro Páez, ex ministro de Finanzas y miembro de la Comisión Stiglitz de las Naciones Unidas sobre la crisis financiera internacional, habla de “vivir en plenitud”.</p>

■ Contexto boliviano

Espacios indígenas	Espacios académicos	Espacios oficiales
<p>Para Fernando Huanacuni, un pensador indígena: El movimiento indígena originario, en el horizonte del vivir bien, no solamente busca reconstruir el poder político, social, jurídico o económico: esencialmente busca reconstruir la Vida, reencontrándonos con nosotros mismos” (2011: 24).</p>	<p>Para Simón Yampara, sociólogo indígena, “esta noción se inscribe en la filosofía aymara, que exige la armonía entre lo material y lo espiritual, el bienestar integral, una concepción holística y armónica de la vida”.</p> <p>María Eugenia Choque Quispe utiliza otro concepto: suma jakaña, que se centra en la satisfacción de la alimentación, asegurada por el control de la producción, para llegar a la plenitud de la vida y al desarrollo de los pueblos.</p> <p>Para el antropólogo y sacerdote Xavier Albó, significa “convivir bien” (y no vivir mejor que los otros). “El Vivir Bien implica el acceso y disfrute de los bienes materiales, en armonía con la naturaleza y las personas. Es la dimensión humana de la realización afectiva y espiritual. Las personas no viven aisladas, sino en familia y en un entorno social y de la naturaleza. No se puede Vivir Bien, si se daña la naturaleza”. Es una espiritualidad, que implica la paz y la construcción de “una tierra sin mal”, que va más allá del Sumak Kawsay.</p> <p>Javier Medina, afirma que, en tanto categoría filosófica, el concepto de Suma Qamaña en su formulación, es relativamente reciente. Esto indica una vez más el carácter dinámico de la cultura y el conocimiento.</p>	<p>David Choquehuanca, Canciller de Bolivia, el Suma Qamaña significa la complementariedad social, rechazando la exclusión y la discriminación y buscando la armonía de la humanidad con la “Madre Tierra”, respetando las leyes de la naturaleza. Todo esto constituye una cultura de la vida, en oposición a la cultura de la muerte.</p> <p>Álvaro García Linera, Vicepresidente de Bolivia: El Vivir Bien, expresa las utopías andino-amazónicas, que han sido una forma de vida comunitaria de resistencia al colonialismo, y que hoy se quieren rescatar como propuestas frente al mundo capitalista... Es realidad, pero a la vez tarea (2011:29)</p>

En el debate se encuentra diversas posturas, y en la experiencia de Bolivia, seguro que en los otros contextos, no faltan posturas fundamentalistas que defienden el Buen Vivir desde una perspectiva puramente sim-

bólica⁸, que puede ser oportuna, pero limitada y empobrecida, ya que se la concibe desde los mismos pueblos de manera dinámica y creativa, porque acompañó a los pueblos en su recorrido histórico, hasta que de manera pertinente se incorpora en documentos oficiales que se explicitan con sus limitaciones y ambigüedades, pero al menos nos dejan sentir ecos de otros lenguajes, voces y otros modos de vida.

En el conjunto de la literatura contemporánea sobre el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, rescatando la ética colectiva de las comunidades indígenas, se puede advertir una doble función: por una parte una crítica a la situación socioeconómica actual, y por otra, la propuesta de una reconstrucción cultural, social y política, a partir de la reconciliación entre la naturaleza y la humanidad, entre lo material y lo espiritual, en el reconocimiento de una pluralidad de aportes que pueda contribuir tanto a la crítica del capitalismo, como a la construcción de sociedades mucho más alternativas, en las que se valore y cuide la gran comunidad de la vida de la que somos parte.

Los cuadros presentados anteriormente reflejan sólo algunos aportes, y en estos últimos tiempos aún se siguen planteando diversas reflexiones en torno al Buen Vivir⁹. Esta constatación seguro que llena de alegría a muchos hermanos/os indígenas. Ya que para ellas y ellos, es muy importante saber lo que los otros pueblos están viviendo; recuerdo con mucho cariño las palabras de Clementina, una mujer aymara que cuando le dije que había viajado a Jamaica¹⁰ me dijo qué noticias había traído de ese pueblo; pues a ella y a las mujeres y hombres aymaras y quechuas, les diría que desde mi transitar por diversos pueblos, soy testigo de que la buena noticia de la sabiduría heredada de nuestras abuelas y abuelos está germinando como semillas de trueque¹¹ en otras tierras, es decir, la sabiduría y vivencia

8 En ese sentido, me parece muy apropiada la crítica que hace la socióloga Alison Spedding, de que todos los proponentes del *suma qamaña* nunca bajan de sus elucubraciones sobre el concepto holista de la vida, la armonía y la reciprocidad, para considerar si en pos de esta filosofía debemos determinar qué consumos, individuales o colectivos, no son aceptables y deben ser abandonados, aunque sea sólo como una iniciativa individual que incumbe a las y los que se declaran partidarios de esta corriente (como el ambientalista que viajó en barco) y no impuesto a través de decretos o reglamentos estatales.

9 Contamos con bastante material que se va elaborando en diversas instancias y diversas disciplinas, de modo que habrá una construcción interesante de una praxis orientada con los principios del Buen Vivir.

10 En la Convocatoria EcuMénica por La Paz en Kingston, Jamaica, promovida por el Consejo Mundial de Iglesias, en Mayo de 2011. Con el Taller: Qullan suma qamaña, Taika Utasana: una vivencia digna y sagrada, en la Gran Casa Madre.

11 El trueque es parte del sistema económico que hasta ahora pervive en algunos pueblos, en los que se da un intercambio que garantiza el consumo familiar de otras especies o produc-

de los pueblos andinos está provocando que diversos pueblos escarben las semillas de su ancestralidad a fin de orientar su caminar. Proceso que nos llena de esperanza, ya que la colonización, si bien destruyó las bases materiales de los pueblos indígenas hasta la lamentable desaparición de algunas poblaciones, no destruyó del todo sus culturas, visiones y símbolos de las cosmovisiones y espiritualidades.

■ **Diálogo del Buen Vivir y las perspectivas bíblicas del: *Shalom* y Reinado de Dios**

Sin duda, el Buen Vivir está preñado de las resistencias simbólicas frente a un poder hegemónico que afectó todas las dimensiones de sus vidas, resistencias que quedaron en el fondo, porque el colonialismo interno afectó nuestra subjetividad, y en ese sentido la experiencia religiosa es una de las más tocadas. Si desde la perspectiva del Buen Vivir, se nos invita a vivir un proceso de descolonización, es preciso también descolonizar el cristianismo de cristiandad¹² que hemos heredado. Ya que el cristianismo que se impuso hegemónicamente en vez de ser portador de Buenas Noticias, en muchos pueblos anunció la dominación y el sometimiento, pero sobre todo la persecución de la espiritualidad ancestral, aunque no se puede negar que las tendencias mucho más liberadoras del cristianismo hayan sido mucho más sensibles a la vivencia religiosa de los pueblos.

En ese sentido muy poco podemos decir, y nos queda asumir nuestra historia cristiana con todas sus sombras, pero también con sus luces, por lo que hoy nos planteamos descolonizar los supuestos textos sagrados, reinterpretados desde los intereses de los que ostentaban poder, los que de algún modo justificaron y validaron la avasalladora conquista. Como bien diría el biblista Carlos Mesters, muchos textos bíblicos, fueron y [aún siguen siendo] una flor sin defensa¹³.

Pero ahora nos atrevemos a extender puentes entre el concepto del Buen Vivir y otras palabras significativas en la Biblia que están cargados de sentidos profundos. Si bien intentamos descolonizarnos, hay identidades que se han hecho parte de nosotras/os, y en ese sentido en *Abya Yala* se habla de religiones compartidas, o de religiones que conviven, porque el cristianismo es parte de nuestras múltiples identidades. De modo que

tos, y que conlleva a su vez, el intercambio social con otros pueblos.

12 Hacemos referencia a la civilización cristiana o cultura cristiana entendida como civilización o cultura que supera el ámbito de lo religioso y de las creencias religiosas para determinar una concepción del mundo (cosmovisión) y un conjunto de costumbres y usos sociales.

13 Nos inspira el libro titulado *Flor sin defensa*, que usa para referirse al uso y abuso de los textos bíblicos.

tenemos el desafío de provocar diálogos en la medida que se pueda, con las culturas y espiritualidades que comparten anhelos y sueños de una interrelación con una tierra en la que “no se vuelva a oír llanto ni gritos de angustia” (cf. Is 65,19), una tierra en la cual “no habrá niños que mueran a los pocos días, ni ancianos que no completen su vida” (Cf. Is 65:20), una tierra donde “la gente construirá casas y vivirá en ellas, sembrará y comerá de sus frutos” (cf. Is 65:21), una tierra en la que “no sucederá que uno construya y otro viva allí, o que uno siembre y otro se aproveche” (cf. Is 65:22).

*Šalom: mucho más que paz*¹⁴

A lo largo de nuestra historia humana, uno de los anhelos profundos que acompañó nuestra larga travesía, nos atreveríamos a decir, fue la búsqueda de la vida digna (Buen Vivir), que se reimaginó una y otra vez, porque la injusticia y la ambición humana se impuso como un adversario difícil de enfrentar. Sin embargo, en ese proceso de búsqueda y lucha por la vida digna, muchas mujeres y hombres no sólo redescubrimos el rostro de una Divinidad de la Vida, que avivó nuestra lucha frente a los poderes que amenazan y atentan contra la vida, sino que fortalece la esperanza, interviene y provoca la vida digna.

Los pueblos que de algún modo reflejan los textos bíblicos también sintieron en diversas circunstancias que su Dios provocó la vivencia del *šalom*: la liberación integral, que tiene una connotación interrelacional entre los seres humanos; entre Dios y los seres humanos; entre Dios, la tierra y la humanidad; relacionalidad restablecida desde un sentido de sanidad, es decir de bienestar, integridad, equilibrio, justicia, tal como muchos pueblos indígenas proponen desde sus cosmovisiones ancestrales.

De la multiplicidad de sentidos que contiene el *šalom*. Nos interesa sobre todo acercarnos a algunas acepciones de la raíz, *šlm* como verbo y algunos sentidos de *šalom* como sustantivo. Para hacer este pequeño recorrido semántico acudimos a los aportes de Ernst Jenni y Claus Westermann¹⁵.

En las acepciones verbales encontramos que *šlm*, adquiere diversos sentidos: pagar, retribuir. Pagar equivale a satisfacer las obligaciones, pretensiones y promesas de todo tipo. Retribuir tiene un doble sentido: el positivo de “satisfacer” y el negativo de “castigar”, es decir, según el contexto

14 Este extracto con algunas variaciones, está tomado de Sofía Chipana (2010: pp. 68-78).

15 Ernst JENNI y Claus WESTERMANN (1985), *Diccionario Teológico: Manual del Antiguo Testamento*. T. II Madrid: Cristiandad, pp. 1154-1174.

en el que se encuentre el texto, o al menos el sentido que se puede rastrear en un evento concreto, como lo tenemos en Is. 65:21.23: pagar y retribuir. Cuando se dice que disfrutarán del trabajo de sus manos, equivale a que se pueda tener unos haberes dignos. A su vez, el tema de la retribución en sentido positivo de “satisfacer” se da porque *Yahveh* Dios crea una realidad diferente para que puedan vivir en casas propias, coman el fruto de sus viñas y que sus hijos/as no mueran antes de tiempo, de ese modo satisface al pueblo, haciendo que tenga gozo y alegría. Pero esa realidad nueva, no tiene que ver con que Dios haya retribuido su buen comportamiento, sino que Dios se olvidó del pasado es decir de lo que supuestamente lo había ofendido, se trata de una invitación a superar aquello que el pueblo veía como castigo, un elemento muy común en muchas culturas donde las adversidades son tomadas como enojos de la divinidad.

Muy vinculado al sentido anterior encontramos *šalom* como sustantivo, que hace referencia a pacto o acuerdo y que está relacionada con la restitución. En algunos textos bíblicos el pacto procede de una compensación divina al daño sufrido (cf. Is 54:7). Así se configura una especie de alianza, como compensación de un acontecimiento pasado, algo así como la reparación, o compromiso de resarcimiento. En Is 65,16b las aflicciones anteriores han quedado olvidadas, han desaparecido y ya no volverán a la memoria. *Yahveh* es garante real de la relación entre las obras y sus consecuencias. Por ello en Is 65:24, se plantea que antes de que ellos llamen responderá; antes que terminen de hablar, los escuchará. Es decir, *Yahveh*, está pendiente de que la realidad anhelada no se vea perturbada.

A su vez, *šalom* como sustantivo tiene un uso frecuente de sentido positivo de “satisfacción y saciedad”, que designa en abstracto la situación en que se tiene suficiente y, en concreto, se refiere a aquello que es satisfactorio para alguien y que genera paz. Aunque el concepto *šalom* tiene la característica de trascender lo puramente suficiente y designar lo satisfactorio según la medida plena o abundante. Un vocablo que ayuda a comprender lo satisfactorio es el vocablo afín a *day*, que designa lo “imprescindible”, es decir, la necesidad estricta. Así como *day*, niega la abundancia, *šalom* niega la falta.

El sentido profundo de *šalom* abarca la saciedad exterior e interior. Es decir, el paso de lo externo a lo interno se produce inevitablemente, porque la o el que tiene satisfechas sus necesidades vitales está también satisfecha/o en sí misma/o. La satisfacción interior está conceptualmente unida a agrado, alegría, placer. Por ello lo opuesto a *šalom* es todo lo que pueda perjudicar el bienestar de las personas y las buenas relaciones entre las personas.

Reino de Dios o Reinado de Dios

Otro concepto relevante para el cristianismo es el Reino de Dios que también en nuestros contextos eclesiales es entendido de diversos modos, o tiene múltiples sentidos. Pero en este aporte queremos sobre todo rescatar el sentido de la palabra y no tanto su sentido literal, ya que el Reino traducido del griego *basileia* puede traducirse como: reino (denota un espacio delimitado e indica “los súbditos y territorio sobre los que se ejerce la actividad de gobierno que compete a la dignidad y autoridad real”); reinado (designa “la actividad de gobierno sobre súbditos y territorio que compete a la dignidad y autoridad real”); o realeza (“la dignidad y autoridad real a las que compete una actividad de gobierno, ejercida sobre súbditos y territorio”).

No se puede negar que el termino Reino, tiene una connotación de gobierno, dominación, poder; sin embargo en el cristianismo parece ser que se la interpretó desde una dimensión mucho más propositiva, porque se la vinculó al mensaje de Vida Plena de Jesús, y hasta cierto punto sí tiene una connotación política, que al parecer no fue ese su propósito, pero no se puede negar que se trataba de una propuesta que provocaba la liberación de las estructuras que no permitían vivir plenamente.

Para ubicar el mensaje de Jesús vinculado al Reino de Dios, es preciso ubicarlo en el contexto de Israel como pueblo, porque es posible que Jesús heredara la corriente profética que quedaba en la memoria del pueblo, a la que Juan representaba. La tradición profética denunciaba la opresión que ejercían los reyes de Judá y articuló la imagen del Mesías (II Isaías y Ezequiel) que liberaría al pueblo. Se puede decir que de algún modo se buscaba retomar la tradición antigua del Reinado de Dios, que acompañará la experiencia del pueblo a su retorno del exilio. Sin embargo, la expresión “Reino de Dios” al parecer se explicita en su experiencia bajo el dominio helénico con Antíoco IV, cuando surge el movimiento apocalíptico atestiguado en el texto de Daniel (cf. 7), movimiento que se extenderá hasta el tiempo del dominio romano en tiempos de Jesús.

Tanto el profetismo como la apocalíptica judía, hizo que el pueblo mantuviera la esperanza que se fortaleció con las utopías que nutrió al pueblo, ese será el contexto en la que ubicamos la prédica de Jesús cuya centralidad es el Reino de Dios como una realidad presente (cf. Lc 11:20), pero todavía no está de manera plena, es decir hay que invocarla “*venga tu reino*” (Mt 6:7-15; Lc 1:1-4), como una realidad deseada. Pero el núcleo central de la interpretación de Jesús por el Reino de Dios tiene que ver con el amor infinito de Dios hacia la humanidad, pero de manera preferencial hacia las/os excluidos/as de Israel: los/as pobres, las mujeres, las/os niñas/

os, las/os considerados/as pecadoras/es; por lo que el Reino exige el restablecimiento de las relaciones humanas, que restaurará la relación con Dios y su creación, ya que las relaciones de injusticia, sometimiento, posesión, desequilibran la relacionalidad con toda la comunidad de la vida.

Vida y Vida en abundancia

En nuestros tiempos, el término reino suena a un lenguaje arcaico y, en el contexto latinoamericano, responde a un lenguaje plenamente colonial. Si hoy tenemos que recrear los lenguajes es preciso buscar otros términos que nos ayuden a ver el sentido de la palabra. En ese sentido, cuando nos preguntamos en el taller sobre qué término bíblico podría recoger el sentido del Buen Vivir, salía que uno de los textos que recogería el sentido profundo sería el de Juan 10,10: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”, un texto cargado de muchos sentidos, que sin duda debe ubicarse en el contexto de la escuela Joánica, que refleja a una tradición posterior a los evangelios sinópticos. Es posible que en el contexto en el que se redacta el evangelio los lenguajes se hayan recreado, ya que en todo el evangelio no se halla el término Reino de Dios, sólo hasta el final, escena en que Pilatos, el procurador romano, identifica a Jesús como el rey de los judíos en reiteradas veces (18,33. 37. 39; 19,14 y 15), una identidad que no es asumida por los líderes judíos (19,21), porque tienen como rey al César (19,15), aunque es cierto que para los tiempos en los que se redacta el evangelio, los judíos estaban completamente dispersados y primaba el imperio romano, pero es significativo que un miembro del sistema haya reconocido a Jesús como rey, imagen que evoca el tiempo de la monarquía de Israel.

Ubicando el contexto, nos parece importante adentrarnos en las palabras de Jesús, “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”. Este texto está ubicado entre dos textos sumamente polémicos, cuya finalidad tiene que ver con mostrar la gloria de Dios, en la restauración de dos vidas: en el capítulo 9,1ss, encontramos al ciego de nacimiento, y la pregunta de ¿quién pecó para que naciera ciego? (v. 3); y en el capítulo 11, 1 ss Jesús resucita a Lázaro, su amigo querido. En ambos textos, encontramos el desarrollo de un desenlace, en la primera parte, encontramos a Jesús en polémica con los fariseos, por haber curado al ciego, y se genera una primera división entre ellos (v. 16). Y el capítulo 11,47-57, los fariseos y sacerdotes, toman la decisión de matar a Jesús.

En medio de ambos textos, el relato de Jesús como el Pastor eleva la polémica entre los “judíos”, es posible que entre los fariseos y los sacerdotes, hasta el punto en que toman piedras para apedrearlo (10:31). Según el

contexto narrativo del texto, Jesús se presenta como Pastor y no como un ladrón, o un pastor asalariado. Sólo el que es dueño del rebaño las cuida, al parecer había un proceso de reconocimiento pleno de Jesús como el Mesías, esperado, que refleja una promesa cumplida.

El texto da para mayor análisis, pero lo que queremos rescatar es que hay una contraposición entre el ladrón y el pastor. “El ladrón sólo viene para robar y matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”. Y está dispuesto a dar la vida a cambio de la vida, “nadie me la quita, sino yo la doy por mi propia voluntad” (10, 18). Se puede decir que en el texto hallamos una gran ruptura con el sistema, a causa del mensaje y la praxis de Jesús, que al igual que el relato de la torre de Babel (Gn 11), genera confusión y desconcierto, a fin de romper con un sistema único y hegemónico, a fin de provocar otros modos de vida.

Desde este planteamiento, el texto desde su rica reserva de sentido nos ofrece muchas pautas para poder plantear una propuesta transgresora del Buen Vivir, que habrá que seguir explorando, pero sobre todo nos parece interesante el contexto en el que el texto se ubica, la evocación de memorias antiguas, en las que Dios se asumía como pastor y no como rey.

Sintiendo y pensando el Buen Vivir

Desde que iniciamos el compartir intentamos sentir y pensar, como un ejercicio que nos lleve a deconstruir la colonialidad del saber que prioriza el racionalismo como el único medio que puede llevarnos hacia el conocimiento, mas no nos garantiza el acceso a la sabiduría que tiene que ver con la integralidad del ser.

La superioridad de la razón anegó los sentidos y afectos que facilitaron la dominación de nuestra subjetividad, nuestros imaginarios, nuestros deseos y nuestros cuerpos, a fin de construir un conocimiento “objetivo” que busca alcanzar verdades “comprobadas”. De ahí, que sentir-pensar, o como diría Patricio Guerrero corazonar “busca reintegrar la totalidad de la condición humana, pues la humanidad siempre supo que existimos no sólo porque pensamos (Descartes), sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar” (2012: 30). A su vez, el “corazonar la vida es una respuesta insurgente para enfrentar las dicotomías excluyentes y dominadoras construidas por Occidente, que separan el sentir del pensar, el corazón de la razón, seres humanos entre sí y a estos de la naturaleza y el cosmos” (Ibíd.).

Siguiendo la ruta del corazonar, preparamos con las/os integrantes del taller, un altar con los cuatro elementos vitales: agua, tierra, aire fuego y

los sentimos como parte de nuestro ser, de nuestros cuerpos: “tierra es mi cuerpo, agua es mi sangre, aire mi aliento, fuego mi espíritu”. Porque sólo desde esta conciencia es posible superar el dualismo, que está fuertemente impregnado en la teología cristiana de la que nos cuesta salir, ya que nos sentimos guardianas/es de tradiciones y dogmas, que para los tiempos en los que surgieron tenían sentido y razón de ser. Pero hoy precisan ser releídos seriamente, proceso que las teologías emergentes están haciendo creativamente, y nos van sorprendiendo con sus reflexiones, que fortalecen la fe que va en la línea del Buen Vivir.

■ El Buen Vivir y la descolonización del ser y las subjetividades

En el proceso de la vivencia del Buen Vivir, como ya mencionamos anteriormente, un proceso que viabilizará sus concreciones es la descolonialidad. Para profundizar en la propuesta me apoyaré en los aportes de Patricio Guerrero, que pertinentemente propone que “la matriz colonial-imperial de poder impone la colonialidad como forma de dominación para el control absoluto de la vida, la misma que opera en tres niveles: colonialidad del poder, del saber y del ser” (2012:10). En ese sentido una de las dimensiones que nos ayudarán a aterrizar en nuestro tema de teología y el Buen Vivir, es la colonialidad del ser, porque tiene que ver con nuestras subjetividades y cuerpos alienados que siguen funcionando bajo los mandatos del poder y del saber colonial.

En nombre de la relevancia objetiva de la razón, por mucho tiempo y aún hoy, la subjetividad ha sido vista de manera peyorativa por estar vinculada al ámbito de los sentidos, los afectos, los imaginarios, los símbolos, el cuerpo, la sexualidad. Sin embargo, frente a una crítica del racionalismo, en estos últimos tiempos, encontramos aportes importantes desde el ámbito psicológico y las ciencias sociales que consideran que lo subjetivo se constituye en la integralidad de la persona, es decir, integra su mundo interior y exterior, en una relación permanente de interinfluencias dinámicas, en las que se transita de la realidad a la subjetividad y de la subjetividad a la realidad. En ese sentido la dimensión subjetiva, está determinada por las influencias del mundo exterior. Pero también las subjetividades determinan las acciones porque ellas siempre van acompañadas de sus referentes ideológicos internos, es decir, condicionan su comportamiento.

Si la subjetividad integra las dimensiones profundas de la persona y se deja influir por la realidad o la influye; no obstante, su desarrollo como fenómeno psicológico está ligado al mundo interno, al mundo de los sentidos, de las emociones, de los juicios, de los conocimientos, de las capacidades, la autoconciencia, las orientaciones de valor. Por lo tanto, se

expresa como un conjunto de temores, recelos, esperanzas, deseos, convicciones, creencias, etc., y está acompañada de un fuerte componente afectivo.

La colonialidad del ser, que tiene que ver con lo subjetivo, influyó sin duda en el ámbito religioso. Un claro ejemplo es la noción de “pecado culpa” que se transmite desde las religiones, sobre todo monoteístas, que llevó a la negación del cuerpo, del placer, para reconstruir una espiritualidad sacrificial, que deterioró fuertemente la estima y valoración de las personas y sus relaciones.

Pero sobre todo, la colonialidad del ser, desde la tradición cristiana que bebimos, estigmatizó el cuerpo, sobre todo la sexualidad, por ello estamos acostumbradas/os a juzgarla, a mirarla fuera de nuestra realidad, como si no nos perteneciera, sin saber que es el núcleo vital que moviliza todo nuestro ser, como diría Antonieta Potente, se trata de la “complicidad entre el cuerpo y sus expresiones gestuales, sus raciocinios y el espíritu, las energías vitales, las sensibilidades interiores. La sexualidad no es sólo iniciación y desarrollo del cosmos, no sólo iniciación y desarrollo de la vida, sino iniciación y desarrollo de la conciencia, posibilidad de sentir la vida y ser responsable y creativos/as en ella. Sexualidad: potencialidad de relación; expresión, lenguaje, gestos” (2006:10).

Desde la descolonización del ser, y sobre todo el ámbito subjetivo es preciso reconstruir las relaciones no sólo con las otras y los otros, sino también con una/o misma/o que supera el individualismo que cuida sólo su bienestar y sus derechos, sino se trata de Buen Vivir que se extiende en el proceso comunitario de relaciones interhumanas entre hombres y mujeres, con las otras y otros seres, con la naturaleza, con el cosmos, con Dios.

Hoy, desde la liberación de las subjetividades silenciadas, podemos rescatar muchas sabidurías que se conservaron como agua fresca en vasijas de barro, para hacer frente al sistema conquistador y depredador que sigue buscando controlar las subjetividades; desde ese sentido emerge el Buen Vivir, que nos orienta en doble vía, por una lado transformar las estructuras que siguen colonizando: la religión, el mercado, la política, la economía desarrollista, etc. Pero, por otra parte, se nos invita a transitar en la vida cotidiana en la que se tejen a veces las relaciones mucho más significativas.

Cuando planteamos la crítica a la razón, hay que distinguir entre racionalismo y racionalidad, “aclarando que el primero no es más que una reducción y desfiguración de lo racional y que esta es una cualidad propia de la persona humana y no enclaustrada en la ciencia ni en la civilización

occidental” (Preiswerk 2011: 257). Ya que no es posible concebir a ningún pueblo sin pensar, por ello planteamos el corazonar, o el sentir-pensar, que cuestiona las racionalidades o racionalismos dominantes y monoculturales, facilitando el reconocimiento de diferentes racionalidades.

- **El Buen Vivir, una interpelación a la teología occidental hegemónica y dominante**

Desde la perspectiva del Buen Vivir, la teología occidental cristiana es desafiada no sólo a replantearse una renovación, sino además a la creación o articulación de nuevos postulados y lenguajes que ayuden a releer los dogmas y doctrinas que la sostienen. Para poder plantear algunas pautas, ofrecemos cuatro principios de la cosmovisión andina, que recoge la vivencia del Buen Vivir en la perspectiva de los pueblos indígenas. Josef Estermann (2006:123 – 148) los desarrolla ampliamente. Extraemos algunos puntos centrales:

- La **relacionalidad** de todos y todas, en una red cósmica que abarca el espacio y el tiempo (*pacha*), la naturaleza, la historia, los antepasados/as etc. Para la cosmovisión y espiritualidad andina, no puede haber una dicotomía o separación entre lo sagrado y profano, entre el mundo religioso y el mundo secular. En cierto sentido toda la relación es también religión (*religio*), nexo imprescindible con el orden universal. El dualismo contenido en el dogma cristiano que lleva huellas de la filosofía griega pervive en el lenguaje teológico oficial, y aún expresa las concepciones griegas de ‘esencia’, ‘naturaleza’, ‘persona’, sustancia, cuerpo y alma, etc., que corresponden a una lógica de exclusión.

Para la perspectiva del Buen Vivir, Dios no está afuera, forma parte de esa gran cadena de relaciones, por lo que se puede percibir que Dios es todo en todo; se trata de un planteamiento panenteísta que propone la inmanencia de Dios, sin negar su sentido trascendente porque la Divinidad está relacionada con el cosmos, pero esa realidad no genera rupturas en las interrelaciones. Sin embargo, en esa cadena de relaciones se concibe que todo tiene vida, por lo tanto espíritu. Se puede decir que ese modo de concebir la vida tiene lógica desde el sentido relacional, por lo que no debe confundirse como panteísmo, ya que las y los indígenas saben distinguir su relación con la Divinidad y las y los otros seres.

- La **inclusividad**, desde la perspectiva andina, permite asignar un lugar a los fenómenos naturales, personajes, otros/os seres, e incluso a las doctrinas impuestas por el cristianismo. “Dentro del universo simbólico y su cosmovisión, sin llegar a “inconsistencias” o “sincretismos” compuestos de elementos incompatibles, de manera armoniosa y poco conflictiva”

(2008: 219). Como dicen algunas abuelas y abuelos, todo tiene su tiempo y espacio, tanto el ritual andino, como el cristiano. Ese sentido, nos lleva a la hipótesis de que se pueda tratar de la vivencia de religiones compartidas, como resultado de un proceso intercultural e interreligioso, como habíamos mencionado anteriormente.

- La **complementariedad**, es que todas/os las/os seres y eventos tienen una contraparte que la complementa como condición necesaria para ser ‘completo’ y capaz de existir y actuar. Por ello, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten. Desde este sentido la oposición “no paraliza la relación como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no-contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad como lo afirman la lógica y la dialéctica oriental” (2008: 220). La complementariedad hace surgir algo nuevo, “así lo comprendió la sabiduría náhuatl al enseñarnos: Yo soy tú, tú eres yo y juntos somos Dios” (Guerrero 2012: 32)
- La **reciprocidad** es entendida como el *ayni*, se trata de la aplicación ética y social del principio de complementariedad, que intenta restablecer el equilibrio, nadie vive para sí mismo, “el árbol no vive para sí mismo; el insecto, la abeja, la hormiga, las montañas, no viven para sí mismos, sino en reciprocidad permanente, a eso le llamamos *ayni*” (Huanacuni 2011:25). Por otra parte, se trata de que cada acto humano, llega a su finalidad integral cuando le corresponde un acto recíproco y complementario equivalente de otras/os.

Los cuatro principios de la espiritualidad andina, son vitales para el Buen Vivir, y por lo tanto pueden irrumpir en la articulación de las concepciones fundamentales del cristianismo que por mucho tiempo siguieron los estándares académicos de Occidente, con fuertes influencias de la filosofía griega y la ilustración europea, que rechaza todo tipo de pensamiento heterodoxo, a fin de defender su verdad y que fijaron unas comprensiones de Dios que hoy están seriamente criticadas. Mencionamos algunas:

- El sentido de la trascendencia de Dios, que formó las imágenes teístas de Dios; ya no son pertinentes por el aporte de otras espiritualidades que conciben la experiencia con la Divinidad de modo mucho más relacional, como lo tenemos en la experiencia de muchos textos bíblicos, por lo que apremia la superación del dualismo androcéntrico y antropocéntrico que excluye otros modos de pensar y sentir la vida.
- Por otra parte, la noción de la creación que sobrepone a Dios por encima de su creación, también hoy es cuestionada, ya que se entiende a Dios

como parte de esa gran obra, en la que está presente y no fuera, y muchos menos sobre ella.

- Otra afirmación que mueve toda tarea de la misión en la Iglesia es la de la salvación. Desde la perspectiva de la inclusión, la salvación es una pieza clave de la evangelización como un elemento civilizador, que puede entenderse en dos sentidos: por una parte, se trataría de una inclusión que busca que deje sus otras creencias para que se adhiera a Jesús y así alcanza la salvación; y por otra parte, se excluyen los diferentes modos de salvación-liberación que ofrecen las otras espiritualidades, ya que en el ámbito del Buen Vivir la ruptura de las relaciones tiene que ver con su restablecimiento, el equilibrio, la armonía; de ese modo se llega a la liberación.
- Supone también la reflexión de una antropología teológica incluyente e integral, ya que se trata de una concepción del ser humano en una integración de la corporeidad, la sexualidad, la sensibilidad, las emociones, es decir una antropología interrelacional e interdependiente que está en pleno contacto con las y los otros/as seres, con la naturaleza, porque surge y es parte de ella.
- Por último, se trata de ir al encuentro de Jesús histórico y su mensaje que recoge el sentido del Buen Vivir, desde la perspectiva de la liberación de las relaciones desde la inclusividad: él mismo se hizo cuerpo en esta tierra, se implicó y complicó en la historia humana.

Siguiendo una cristología de la relacionalidad, es posible comprender la Trinidad, experiencia que testimonió Jesús, ya que todas las imágenes que usa de Dios como Padre rompen con los estereotipos tradicionales, porque es un Padre que ama locamente, y desde esa imagen Jesús logra establecer un sentido filial, con todas/os. En ese sentido también se rescata el desafío de percibir y ser sensible a las diversas manifestaciones del aliento, fuerza y sabiduría de Dios en las diversas culturas, y en todo lo que nos rodea.

Si bien la teología en algunos espacios de *Abya Yala* empezó a contextualizarse y cuestionarse sobre sus relaciones en las sociedades desiguales, hizo opciones relevantes y pertinentes en las que la vida de las empobrecidas/os, o insignificantes, era lo más importante. Sin embargo, en estos tiempos es preciso recrear los contenidos y lenguajes que fueron oportunos, para articular otros, desde la perspectiva del ser humano interdependiente con la naturaleza y el cosmos, que le ofrecerá mayor fuerza en el compromiso no sólo con las y los empobrecidas/os, sino también con las/os otras/os seres que son amenazadas/os por los sistemas

económicos imperantes, y sobre todo con la gran casa común de la que todas y todos somos parte. Porque al final, la vida de las más empobrecidas y empobrecidos es la que está en mayor riesgo en el contexto de la crisis planetaria.

- **Las teologías emergentes en consonancia con el Buen Vivir: un desafío en las relaciones interculturales y simétricas**

Desde la eclesialidad periférica, surgen voces y cuerpos emergentes que buscan reconstruir las identidades silenciadas y oprimidas que vienen transgrediendo a la teología académica oficial y monocultural, que pretende ser portadora de la identidad cristiana, fundamentada en la tradición, y en los dogmas de fe y doctrinas que son considerados como verdades inamovibles. En ese sentido, la transformación intercultural e interreligiosa de la teología en América Latina se articula bajo condiciones reales de poder, porque tiene que pasar por una serie de mecanismos de descalificación y de exclusión de los nuevos sujetos y sus procesos. Esta es una realidad que no podemos pasar por alto.

De modo que existe una brecha entre la teología académica oficial y las teologías emergentes de personas o comunidades, por ser catalogadas por la oficialidad como teologías contextuales o denominadas como teologías del genitivo, porque responden sólo a realidades locales y de demandas de algunos sectores, perdiendo su sentido universal. Ya que la teología académica oficial se define por encima del contexto y de las culturas con la pretensión y la seguridad de impactarlas y moldearlas, pero sin verse afectada por ellas. En cambio las teologías emergentes viven otro proceso, porque surge de la sensibilidad de los contextos, como de la cultura.

Aunque se vea la reflexión teológica denominada contextual, como “contaminada”. Sin embargo, se pierde de vista que todas las articulaciones teológicas parten de un contexto, es decir, de situaciones concretas, ya que la teóloga y el teólogo, desde el momento en que empieza articular su reflexión, parten de una preocupación o interés. Lo mismo sucedió con nuestro texto sagrado, la Biblia, no se puede negar que se trata de la palabra de Dios en lenguaje humano, porque cada texto bíblico surge de un contexto y responde a necesidades que viven sus destinatarias/os. Por lo tanto toda teología es parte de un contexto, ya que el contexto está siempre ahí con las múltiples realidades. Como diría Matthias Preiswerk:

La Teología como actividad racional realizada por seres específicos se hace necesariamente en un contexto singular, independientemente de las relaciones visibles o invisibles, pacíficas o conflictivas que mantengan

con él. Por lo tanto, cualquier teología es contextual, tiene una contextualidad propia y dinámica. Hablar de contextualidad es referirse a las marcas, a las posibilidades y a las limitaciones que tiene una Teología por encontrarse en un determinado entorno histórico, geográfico, económico, social, político, cultural, religioso y medioambiental; que determina Teología asuma valore, o rechace... (2011: 287).

Aunque no se puede negar que las teologías en América Latina priorizaron el contexto, sobre todo económico y político sobre el cultural, ya que el mismo contexto está marcado por una injusticia social que es visible en la gran brecha que hay entre pobres y ricos. Sin embargo, al igual que el contexto, todas las teologías tienen marcas culturales y multiculturales, citando nuevamente a Preiswerk: "... la teología latinoamericana es un producto cultural que ya alcanzó metodológica y epistemológicamente niveles significativos de interdisciplinariedad. Ha logrado transformar su propia racionalidad e introducir cambios en la teología interactuando con las ciencias sociales..." (2011: 269).

Y se podría decir que aprendió a expresarse en formas plurales: teología india-indígena, teología afroamericana, teología feminista, la teología del pluralismo religioso-intercultural; luego con otros aportes mucho más contextuales y dialogantes surgen el ecofeminismo y la ecoteología, la teología Queer. Esta rica diversidad asumió el desafío de salir del "monocultivo mental" (Huanacuni 2011: 25).

Hoy, al margen de una teología oficial, también se puede ver la articulación de las teologías emergentes que proceden de los diversos "movimientos"¹⁶ al interior de la iglesia católica, pero que sostienen posturas fundamentalistas que por lo general buscan transformar substancialmente el entorno cultural y religioso desde una vivencia que sigue la observancia de las formas eclesiales tradicionales, pese a sus posturas rigurosas, se su-

16 Dentro de la estructura organizativa de la Iglesia Católica existen diversos movimientos eclesiales, relativamente nuevos, de diversas características que expresan cierto fundamentalismo. Pero sólo unos pocos de estos movimientos quedaron "oficializados" en el famoso Congreso Internacional de los Movimientos Eclesiales, celebrado en Roma en el día de Pentecostés de 1998. Aunque este encuentro congregó a 56 de estos nuevos grupos, el papa Juan Pablo II se reunió en público con los líderes y fundadores de siete de ellos, escogidos "en virtud de su extensión y representatividad universal". El movimiento más extendido es la Renovación Carismática. Se calcula que el 13% de los católicos son hoy carismáticos, distribuidos en millares de grupos de oración y pequeñas comunidades. Entre los nuevos movimientos eclesiales más estructurados se encuentran, por su influencia y expansión, el Camino Neocatecumenal, el Apostolado de la Oración, los Focolares, la Comunidad del Emmanuel, la comunidad de las Bienaventuranzas, Comunión y Liberación, los Foyer de Charité, los Apóstoles de la Palabra, entre otros. Cf. <http://es.wikipedia.org/wiki/Movimientos_eclesiales>.

man cada vez más miembros, porque despiertan la sensibilidad subjetiva intimista e individualista; aunque es cierto que no hay una sistematicidad en sus propuestas teológicas, pero se dejan sentir.

Por otra parte las teologías emergentes asumen diversos paradigmas, pero sobre todo van haciendo un proceso interesante de articular sus reflexiones en torno al paradigma intercultural y las maneras simétricas, que supone “una racionalidad interdisciplinaria, capaz de pensar simultáneamente a partir de los diversos enfoques y disciplinas del saber, que implique inter-acción, interdependencia e inter-fecundación” (Preiswerk 2011:269), en ese sentido se vislumbra la propuesta del Buen Vivir .

El sentido esperanzador de las teologías y el Buen Vivir

Presentaré algunos planteamientos de las teologías emergentes y ver en lo profundo de sus aportes el Buen Vivir, que desde las perspectivas de los evangelios sería la vida digna, que no se limita sólo a una adecuada redistribución de la economía, puesto que se trata sobre todo de actitudes que fortalecen la dignidad de la vida en sí. A su vez, como ya mencionamos anteriormente, no debemos obviar que las culturas dominantes y las emergentes no entran en diálogo en las mismas condiciones, porque aún hay grandes asimetrías, y la esperanza es que, como la gota de agua va perforando la roca, las teologías emergentes vayan rompiendo con los sistemas hegemónicos y dominantes, para gestar otros modos de sentir, de pensar, de orar, de narrar, de caminar, de escribir, de vivir.

■ Aportes de las teologías emergentes en clave del Buen Vivir

Las hermenéuticas bíblicas

En América Latina uno de los primeros aportes fueron las diversas relecturas bíblicas. En este proceso el pueblo pobre tomó en sus manos la Biblia como su libro, lo interpretó, lo contó, lo vivió, lo celebró, porque lo hizo el compañero diario de sus penas, alegrías y luchas; de modo que esos textos antiguos adquirieron vida en nuestros contextos.

Y en los últimos tiempos, desde las diversas hermenéuticas (afro, indígenas, poscoloniales, interculturales, ecológicas, feministas, urbanas, desde las nuevas masculinidades...) se oye la pluralidad de voces que encienden el fuego de la Palabra; ya no se trata de esas comunidades eclesiales de base de los setenta y ochenta, sino de mujeres y hombres que viven su compromiso en diversos espacios y que se dejan interpelar por el poder de

la Palabra, que hace que los textos bíblicos adquieran vida y compromiso. En ese sentido se articula fuertemente la reciprocidad, la complementariedad y la inclusividad, que la Palabra otorga.

Las teologías feministas y las ecológicas

Un aporte muy importante que nos viene de las redes de teólogas feministas de la liberación, las teólogas feministas, las ecofeministas y las feministas indígenas (en menor proporción), es la deconstrucción de la carga patriarcal que invisibiliza a las mujeres, y nos desafía a reconstruir las huellas de las mujeres en los textos denominados sagrados, desde la perspectiva de género. Esta experiencia fue la más transgresora, porque cuestionó y sigue cuestionando las imágenes patriarcales de Dios: todopoderosa, guerrera, juez, el rabioso que destruye, que está por encima y fuera de su creación. Para muchas, descubrir a la Divinidad como Madre, nos llevó a vincularnos con la experiencia de nuestras ancestas y ancestros humanas/os, cuya espiritualidad estuvo marcada por la experiencia de lo divino a través de figuras femeninas generadoras de vida, nutricias, protectoras; vinculadas a todas y todos los seres vivos/os, presentes en las diversas realidades; tal como conservan muchos pueblos indígenas.

Por otra parte, el movimiento feminista desde sus diversas especificidades, puso en crisis la identidad del varón, al criticar la estructura patriarcal antropocéntrica que consideraba al varón como el centro. No podemos decir que las sociedades hayan cambiado substancialmente, pero se percibe que la mujer hizo procesos significativos al dejar el espacio privado de la casa, ese hecho empieza a cuestionar la identidad del varón, porque tocó uno de los paradigmas patriarcales, la supuesta “naturaleza” de la mujer y el varón, cuando desde las perspectivas de género se nos plantea que son las condiciones socio-culturales que determinan nuestros modos de ser mujer y varón, y que los estereotipos asignados a ambos son modificables, lo que genera ciertos desequilibrios en la comprensión de ser mujer y varón hoy. No obstante, en América Latina, la teología feminista tiene una fuerte sensibilidad por la justicia social, ya que las mujeres en algunos contextos son triplemente excluidas, por ser mujeres, pobres, indígenas o afro.

Las teologías ecofeministas y ecoteológicas, por su parte, plantean una nueva forma de entender el mundo, el universo y al ser humano como parte de él, que se denomina la nueva cosmología. Este modo de sentir-pensar, plantea que la agricultura, la religión, la educación, la economía y las otras ciencias, requieren ser reimaginadas, para que la humanidad

pueda aprender a unirse a la comunidad envolvente de seres vivos/as en una forma mutuamente enriquecedora.

En este nuevo paradigma hay una sensibilidad de lo sagrado en cada realidad del universo, porque se asume a Dios en todo y todo en Dios (panenteísmo). En ella, a la vez que Dios y la creación se distinguen, Dios es entendido como íntimamente conectado a la creación y viceversa. Pero en esta experiencia se agrega una exigencia ética que supone la sanación integral de la tierra, es decir, incluye una relación sanada entre mujeres y hombres, entre clases y naciones, entre los seres humanos y la tierra. En ese sentido, este modo de plantear la teología, asume plenamente los cuatro principios (la relacionalidad, la inclusividad, la complementariedad y la reciprocidad), que posibilitan el Buen Vivir, porque suscitan la acogida a las variadas imágenes de Dios en formas diferentes y las diversas experiencias espirituales que vinculan a la vida.

Las teologías indias - indígenas

Uno de los espacios ricos y fecundos, son todos aquellos espacios diseminados en las diversas regiones de *Abya Yala*, en los que se articula la reflexión teológica denominada india o indígena, espacios en los que me atrevería a decir, se busca que las espiritualidades ancestrales y la espiritualidad cristiana dialoguen, a fin de nutrirse mutuamente. Pero en el proceso ambas beben de sus propios pozos, para luego llegar a la interacción.

Los diversos círculos y espacios de reflexión sobre todo ecuménicas en torno a la teología indígena o india se construyen desde su propia cosmovisión, filosofía y espiritualidad; de ese modo “cuestiona la universalidad de una cierta teología que se considera descontextualizada, supra-cultural y absoluta, tenga o no una historia larga y un apoyo institucional fuerte. En el “espejo” de una teología indígena, la teología académica dominante se revela como cultural e históricamente “particular”, es decir como teología occidental o “teología europea” (Estermann 2008:288).

Por otra parte, las espiritualidades indígenas, al concebir al ser humano/a como un miembro más de nuestra casa común, no como un/a ser superior/a, sino como seres necesitados/as de la tierra, de la naturaleza y de los/as otros/as seres vivientes, desafían a la cosmovisión moderna individualista que desde un pensamiento antropocéntrico y androcéntrico patriarcal, fundamentadas muchas veces en los discursos teológicos que responden a una lógica dominante que ha separado a los seres humanos de la naturaleza y legitimado la colonización, y represión de los pueblos indígenas.

Una de las tareas pendientes en este quehacer teológico, es un acercamiento profundo a la espiritualidad de los pueblos indígenas, que es el núcleo vital de su vida, porque acompaña todos los ritmos de la vida cotidiana con múltiples ritualidades: de la tierra, del cuidado de los ríos, de los primeros brotes, o de las plantas que empiezan a dar flores y frutos, o el momento en que se guardan los productos, el tiempo de la fertilidad, o cuando nace un bebé, etc. Sin embargo, la vida mucho más pública o política está acompañada por ritualidades propias que tienen un alcance mucho más comunitario. Todo esto, a fin de mantener la dinámica de la vida que se entreteje con los diversos elementos de las cosmovisiones (mitos, leyendas, símbolos) y las espiritualidades cargadas de sentidos profundos, que posibilitan el Buen Vivir

Aún quedan muchos desafíos en la articulación de la teología india-indígena, que se presenta como una sola y tiene la finalidad de articularse desde un sentido mucho más comunitario, en la que se puede escuchar la polifonía de voces que van enriqueciendo el caminar teológico, que en muchos casos llega a ser una suerte de diálogo interreligioso, porque “lo ‘indígena’ no es sólo folklore y ‘costumbre’, sino también un universo religioso sui géneris [...] En ese sentido el proceso es mucho más que una simple transposición o yuxtaposición; es el fruto de una simbiosis creativa y a la vez crítica entre dos universos religiosos, en los que convergen” (Estermann 2008: 283).

■ Nuestros aportes emergentes del taller: teología y Buen Vivir

Ha sido muy poco el tiempo que compartimos, pero muy significativo, porque nos vinculamos por intereses comunes con la inquietud de seguir explorando otros modos de vivir, sentir, reflexionar, articular y proponer, desde nuestras ricas diversidades que representaban pedacitos significativos de: Ecuador, Chile, Bolivia, Brasil, Colombia, Alemania-Perú y a las diversas generaciones.

Haciendo camino juntas/os, pudimos complicarnos un poco la vida, ya que los conocimientos muchas veces se quedan en el nivel de la razón y no del corazón y lo que buscamos fue tocar nuestro corazón, al menos sentirlo con sus vibraciones profundas que nos permitían sentir el pulso de lo que se proponía, o dejarnos interpelar por otros modos de comprender, de sentir y vivir la vida.

A lo largo de todo el material, se logra reflejar lo compartido en el taller, pero también es oportuno explicitar lo que pudimos gestar juntas/os, en torno al Buen Vivir y la teología.

En ese sentido, nos preguntamos en el taller sobre lo que habíamos escuchado, visto y tocado, sobre el Buen Vivir y compartimos que es: la calidad de vida, la buena vida, la relación con la naturaleza, se trata de otros modos de comprender la situación económica y social que tiene que ver con los ámbitos educativos y familiares; la necesidad de cuidado, la relación con el espacio sagrado, un nuevo modo de relación, el uso de nuevos lenguajes. Por lo que concluimos con algunas afirmaciones que expresan vida, esperanza, fuerza, coraje:

- *Una mirada diferente capaz de acariciar*
- *Bienestar*¹⁷
- *Armonía de las diferencias – paz.*
- *Solidaridad y justicia*
- *Vivir auténticamente como ser humano/a*
- *Vida digna*
- *Vivir en la conciencia de la interrelacionalidad con todos y todas.*
- *Armonía plena*
- *Camino de la sabiduría*

Avanzando un poco más en el camino, pudimos constatar que hay mucho por deconstruir en todos los espacios de la vida, ya que lo cotidiano está fuertemente influenciado por el sistema que impera y que demanda seguir su ritmo. No es nada fácil nadar en sentido contrario, pero es posible que podamos hacer el salto de los salmones que nadan hasta los espacios de sus orígenes para generar vida, o vivir el proceso espiralado de las cosmovisiones indígenas, en las que volver al núcleo de la vida, el centro, es muy importante para seguir transitando en las diversas etapas de la vida, desde esa perspectiva se planteó algunos retos que posibilitarían el Buen Vivir:

- Integrar la perspectiva del Buen Vivir en la vida cotidiana, contextos y espacios, integrarla en la práctica.
- El mismo sujeto puede generar su autoexclusión cuando rompe con la relacionalidad de la vida.
- El Buen Vivir es un proceso que encamina hacia una nueva espiritualidad.
- Se trata de conectarse con la profundidad de las convicciones.

17 Cuando se planteó este término no tiene que ver con la comodidad de un supuesto bienestar individual, sino que tiene que ver con el Buen Vivir que se gesta en un proceso comunitario de donde proviene una sana convivencia donde todas y todos puedan estar bien.

- Nos desafía en la deconstrucción del modo de pensar.
- El Buen Vivir, una cuestión pendiente en la teología que debe encaminarse desde un proceso intercultural.
- Es preciso una redefinición de la teología.
- El Buen Vivir es una alternativa para repensar la vida.
- Tiene que ver con los usos de símbolos y ritualidad, que hoy se tienen que rescatar.
- Es preciso generar espacios de reflexión, de sentir-pensar.

Vimos que el Buen Vivir implica un proceso de gestación, porque se trata de una transformación que toca la subjetividad y el cuerpo de la o el ser humana/o, para asumirse como un/a ser necesitado/a¹⁸, interdependiente, conectado/a incluso con el vuelo de los insectos y las mariposas, que nos lleva a una actitud de despojo, para encaminarnos a la sabiduría de la vida y descubrir las convicciones profundas que nos conectan con la opción por el Buen Vivir en la gran comunidad de la vida que espera con expectativa el nacimiento de la nueva humanidad.

Con esos sentimientos vividos el último día del taller queremos compartir algunas convicciones que fueron gestados desde un proceso sentipensante, que acoge las diversas dimensiones de nuestro ser en la que el Dios de la vida transita y nos deja tocar su corazón.

- La nueva humanidad que:
 - Ama a su prójimo/a (totalidad de relaciones-naturaleza-personas-cosmos-otras/os seres) como así mismo/a.
 - Es consciente de que es pasajero, de vivir de la bondad de la Madre Tierra y respetarla.
 - Es una donación total, ser ofrenda para todas y todos; ser y no sólo hacer; renuncia-solidaridad.

- Las nuevas sociedades que:

Sean movidas por la esperanza utópica en movimiento, en la cual se valore el aporte de cada grupo a partir de su identidad. Donde haya inclusividad en la diferencia, superando toda segregación por cultura, sexo u orientación sexual y capitalismo, para que quepamos todas/os. Y donde se vivan los derechos sociales, respetados en la perspectiva ecológica.

¹⁸ No es negativo sentirnos seres necesitados.

- Las nuevas políticas comunitarias que:
 - Estén centradas en el bien común.
 - Propicien la participación popular.
 - Promuevan una democracia, en sentido circular.
 - Valoren competencias y no únicamente preferencias.
 - Se asuman como servicio y no como uso de poder.
 - Sean responsables con el cuidado de los recursos naturales.
 - Promuevan igualdad de oportunidades, que se basen en la justicia (criterios éticos).
 - Estén centradas en la promoción de la convivencia en la polis, aceptando que la diversidad y apoyo al mantenimiento de identidades culturales diversas:
 - Desde la educación
 - Asumiendo la discrepancia ante el consumo, competitividad, economía de mercado.

- Una Iglesia y teología incluyentes que:
 - Practiquen la vida buena que nos propone Jesús; fomentando todo lo comunitario, la convivencia y el encuentro fraterno-sororal.
 - Denuncien al mal vivir.
 - Sean cercanas a la vida de la gente y ahí descubran y celebren la sacralidad de la vida, sin tener que encerrarlo en sus propios espacios considerados “sagrados”.
 - La teología india pueda avanzar como sabiduría. Hacer frente a todo lo que rompe la identidad cultural, la familia y las relaciones.

- Una nueva economía – koinonía que cuida la vida:
 - Promueva solidaridad.
 - Genere comunión de dones materiales y espirituales.
 - Cuide el medio ambiente.
 - Geste una cultura y práctica del compartir.
 - Proponga una sociedad contraria al consumismo.
 - Plantee una producción sustentable y agroecológica.

■ Un mensaje de esperanza en clave del Buen Vivir

Para finalizar nuestro taller, nos vinculamos en un tejido de colores que simbólicamente evoca los surcos que contienen las semillas, los brotes, las flores, y los frutos de las tierras por la que fluyen nuestros cuerpos, y en ella pusimos un símbolo andino, la hoja de coca, símbolo de ritualidad, de encuentro, de resistencia, y de utopía de los pueblos andinos.

En ese ambiente quisimos terminar resonando el sueño del libro del Apocalipsis, que encierra un mensaje preñado de esperanza que ayuda a no añorar el pasado, ni quedarse en este presente marcado por la muerte-vida, sino en el anhelo de recrear otro espacio, otra realidad renacida en la vida plena. Pero antes es preciso pasar por los combates que se dan en las visiones apocalípticas, hasta llegar a ver “*todas las cosas nuevas*”, donde la humanidad se humaniza para vivir en armonía, en un espacio donde está presente la fuerza de la vida, “Dios con la humanidad [...] que enjuagará toda lágrima de sus ojos, y no habrá muerte ni habrá llanto, ni gritos de fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21,2).

Para poder dejar fluir la vida renacida, nos acercamos al texto de Apocalipsis 22,2:

Luego me mostró el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brotaba de trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y a otra margen del río, hay un árbol de vida, que da fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para las naciones.

La visión que nos describe el autor del Apocalipsis, encierra un sentido profundo en cada símbolo que contiene vida plena, Buen Vivir .

- *El río de agua viva, brillante como el cristal:* esta imagen nos remite a un espacio en el que no hay ningún tipo de contaminación y que el río corre y canta libremente, porque brota de un espacio de vida, el trono de Dios y el Cordero, una imagen de poder que habita en medio del pueblo para generar vida. El agua, un elemento vital que genera la vida de todas y todos, y que fluye en todo ser.
- *El árbol de la vida:* Esta imagen nos recuerda al árbol de la vida mencionado en Gn 2: 9, pero aquí no hay el mandato de no comer del fruto, sino que ese árbol da fruto todos los meses. Se trata de un árbol que da vida de manera constante, y sus hojas sirven de medicina para las naciones que habían vivido todos los estragos de un sistema que les había enfermado y que necesitaban ser sanados para vivir dignamente en ese espacio. Hojas de vida, de salud, de *šalom*, de Buen Vivir.

Este texto nos conecta a las cosmovisiones que experimentan la interdependencia con la naturaleza, de donde surge la necesidad de cambiar las desigualdades que vivimos cotidianamente. La vida en ese espacio contiene de algún modo la urgente tarea de regenerar espacios, sin opresión, sin explotación, con bienestar para todas y todos los seres vivientes. De esta forma se hará frente al capitalismo que se ha mostrado como el sistema económico más depredador que la historia de la humanidad ha conocido, contaminando y destruyendo mares, ríos, tierra, flora, fauna y aire, poniendo al borde de la extinción a la inmensa comunidad empobrecida de la humanidad.

Finalmente, no tenemos conclusiones, sino un largo camino por recorrer, que la Divinidad de la Vida sea plenamente con cada una/o.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier (s/f). Suma Qamaña=Convivir Bien. ¿Cómo medirlo? En <http://www.iseatbolivia.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=83&Itemid=117> (acceso: mayo 2012).
- CAPOTE, Armando (s/f), La subjetividad y su estudio: análisis teórico y direcciones metodológicas. En <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/07C119.pdf>> (acceso: junio 2012).
- CHIPANA, Sofía (2010), "Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna: relectura de Isaías 65:16b-25". En *Revista Fe y Pueblo*, segunda época N° 17, Bolivia: ISEAT.
- ESTERMANN, Josef (2010), "Caminar al futuro, mirando al pasado: progreso, desarrollo y vivir bien en perspectiva intercultural". En *Cuadernos Interculturales: Caminar* 12. Bolivia: Misionología, Verbo Divino, Semilla, pp. 5-18.
- _____ (2008), *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Colección Teología y Filosofía Andinas 5, Bolivia: ISEAT.
- _____ (2006), *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Colección Teología y Filosofía Andinas 1, Bolivia: ISEAT.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (s/f), "Bolivia: la constitución política del vivir bien". En *Agenda Latinoamericana* 2012, p. 29.

- GUERRERO, Patricio (2012), *Descolonizar desde las Sabidurías insurgentes*. En *Revista dim* 62, Paraguay: CONAPI.
- HOUTART, François (2011), *El concepto del Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad*. En <http://alainet.org/active/show_author.phtml autor_apellido=Hourtart&autor_nombre=Fran%20ois> (acceso: mayo 2012).
- HUANACUNI, Fernando (s/f), "El Buen Vivir tradición indígena". En *Agenda Latinoamericana 2012*, pp. 24-25.
- LEÓN, Magdalena (s/f), *Después del "desarrollo": "el Buen Vivir" y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina*. En <<http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/umbr/n18/v1n18a2.pdf>> (acceso: marzo 2011).
- MEDINA, Javier (2001), *Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Vida Buena*, Bolivia: PADEP/GTZ, p. 70.
- POTENTE, Antonieta (2006), "Itinerario metafísico de la vida: ensayo sobre la sexualidad". En *Fe y Pueblo*, segunda época, N° 9, Bolivia: ISEAT.
- PREISWERK, Matthias (2011), *Contrato intercultural: crisis y refundación de la educación teológica*, Bolivia: Plural.
- QUIJANO, Aníbal (s/f), "¿Bien Vivir?: entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder". En <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf>> (acceso: agosto 2011).

Hermenéuticas del Concilio Vaticano II

Panelista: Pablo Dabezies Antía¹

Moderador: Manoel Godoy

Lugar: Salón 11 104

Fecha: 9 de octubre

Introducción

El objetivo de estos apuntes es posibilitar un diálogo entre los participantes del panel abierto de tal modo que, con los elementos que cada uno tiene, más lo que yo pueda aportar, intercambiemos acerca de cómo se está viendo la interpretación y por tanto recepción del Vaticano II en nuestras Iglesias, a 50 años de su comienzo.

No es un tema simple, porque puede ser abordado desde ángulos diferentes, con una mirada predominantemente teológica o histórica. Creo que lo mejor que puedo hacer es aportar distintos elementos sobre esta cuestión, conjuntamente desde ambas miradas, para ayudar a esa reflexión común que es, como decía, nuestro objetivo. De tal modo que nuestras prácticas en las respectivas comunidades a las que pertenecemos pueda enriquecerse para seguir llevando adelante una recepción creativa y según nuestro presente del gran regalo de Dios que fue el Concilio Vaticano II.

En los últimos años, a raíz de las palabras de Benedicto XVI sobre la recta interpretación del Vaticano II en su discurso a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005 (Benedicto XVI, 2005), se ha reabierto mucho la discusión, particularmente en Italia, con un operativo muy pesado contra

¹ Sacerdote del clero secular de Montevideo (Uruguay), nacido en 1940. Doctor en teología por la Facultad de Teología del Institut Catholique de París (2007). Trabajó más de 20 años en la pastoral universitaria (MIEC-Pax Romana y JEC Internacional), a escala nacional, latinoamericana y mundial. Profesor emérito de la Facultad de Teología del Uruguay. Vivió en Roma durante las cuatro sesiones del Vaticano II.

la llamada “escuela de Bolonia”, es decir con el tipo de interpretación del concilio que según sus denigradores surgiría de la gran Historia del Concilio, en cinco tomos, dirigida por Giuseppe Alberigo. La polémica ha saltado también a EE.UU., donde historiadores que participaron en mayor o menor medida en esa obra, han respondido sobre todo desde la perspectiva histórica.

Volveré sobre esto más adelante. Por el momento, intentaré rescatar algunas señales importantes de la intención y significado con que el papa Roncalli convocó, inauguró y participó en la primera sesión.

En el principio

Como sabemos, en el principio fue el silencio (en la sacristía de san Pablo Extramuros, ante el anuncio de Juan XXIII) y el desconcierto (allí mismo y en la mayoría de los obispos que automáticamente se sentían concernidos por el anuncio). En ese sentido, todas las posibilidades de interpretación estaban abiertas, pero muy escasamente las que el propio Papa tenía en mente. Puedo poner el ejemplo de mi obispo, flamante cardenal del primer consistorio del papa Juan, que un año después del anuncio escribía una carta pastoral a sus diocesanos en que les decía misteriosamente: “Amadísimos fieles. Os hemos descrito someramente los problemas que os crea el próximo Concilio Ecuménico” (Dabezies, 1996, 20).

Volvamos a Juan XXIII. Aun antes del anuncio, en el radiomensaje de Navidad de 1958 deja algunas indicaciones que luego resultarán reveladoras: la imagen de un “Nuevo Pentecostés” (usada en el Niceno y a menudo en la predicación de Roncalli). El uso del término “glosolalia” para hablar de la simpatía que está ya provocando su pontificado, sobre todo en Roma, y que une a la gente, cosa que lo deja admirado. La síntesis que hace de la enseñanza de Pío XII en dos palabras: “unidad y paz”, que son más propias de él que de Pacelli y que sobre todo transmiten otra visión del mundo, no en términos de antagonismo. De la voluntad de unidad toma pie para una invitación a los “hermanos separados”, junto con la alusión a los intentos del concilio pan-ortodoxo que conoció en Oriente. De hecho la única reacción importante al radiomensaje es la del patriarca Atenágoras que le envía un saludo para el Año Nuevo y luego un emisario personal (tomo estas informaciones y la mayoría de las que siguen en este numeral de Melloni, 2009) El día del anuncio, Juan XXIII, en su descripción de Roma y del mundo, a pesar de señalar varios males, se desmarca del discurso prevalente hasta poco antes sobre la contraposición entre el degradarse del mundo (y de la Ciudad Eterna) con la “Ciudad Santa”, para

situar esos males que se infiltran en la Iglesia como algo que esta ha vivido a lo largo de toda su historia.

En su discurso de ese día Juan XXIII formula claramente lo que ya ha sido y será su práctica como Papa: obispo de Roma, demostrado con hechos, y de pastor de la Iglesia universal. Y de allí, propone remedios recurriendo a tradiciones antiguas que han mostrado su eficacia en momentos difíciles de la Iglesia: un sínodo para la ciudad, un concilio general para toda la Iglesia (y hay que notar el carácter de novedad que tienen ambas iniciativas en la historia del siglo precedente). Y agrega otra vez “una invitación renovada” dirigida a los “fieles de las iglesias separadas” (en la edición oficial se dirá, “fieles de las comunidades separadas” y no más a “coparticipar en fraternidad”, sino “a seguirNos”).

La importancia de la categoría *aggiornamento*, a la que hay que agregar la de *ressourcement* no utilizada por él explícitamente, pero que recuerda la importancia de la “vuelta a las fuentes” para la interpretación del concilio (y se conoce el gran lugar que ocupan en la vida del cristiano Roncalli, la Escritura y los Padres de la Iglesia).

El 11 de setiembre de 1962, Juan XXIII dirige un radiomensaje en que expresa el famoso: “Frente a los pueblos subdesarrollados la Iglesia se presenta y quiere ser la Iglesia de todos, pero particularmente la Iglesia de los pobres”.

El discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, cada vez más considerado como esencial para comprender e interpretar al Vaticano, o al menos lo que el papa Juan, su creador, buscaba con él. Dedicó muchos días a su elaboración, completamente personal, borrador tras borrador (entre 12 y 15 semanas).

En cuanto al contenido y tono del discurso es importante señalar: sale de los esquemas vigentes de contraposición entre un mundo que va mal y una Iglesia que se le opone en nombre de la fe, y de la actitud de desconfianza, al menos, ante el mundo moderno; el Papa no ordena, no dispone un programa hecho, sino que libera energías; rompe con la cultura del enemigo; invita a leer los signos de los tiempos; habla de un “salto adelante” (pero en la versión latina y en la española se dice “paso adelante”). La palabra “salto” está en los manuscritos en italiano del propio Juan XXIII)

La distinción clave entre sustancia de la fe y la forma en que es expresada. De allí brota la definición de un concilio pastoral, que para Roncalli es la forma más alta de enseñanza eclesial, ya que tiene en cuenta sustancia y forma.

La preferencia por la “medicina de la misericordia” (no habrá condenas, como en todos los concilios); el planteo de una unidad cristiana dinámica, no como “retorno a Roma”.

En suma, más que programa se trata de señalar un camino, un espíritu que debe guiar al concilio.

Según Melloni en su misma obra, el Papa busca inscribir el Vaticano II en la historia, y opta por la referencia a los 50 años de la crisis modernista (otras posibilidades podrían haber sido los 400 años de Trento, o los 40 del final de la Primera Guerra Mundial).

De lo anterior podemos deducir que para Roncalli no se trata sólo de un nuevo concilio, sino sobre todo de un concilio nuevo y fuente de novedad. Tenemos aquí un criterio básico y fundamental de interpretación. Hay un testimonio del padre Yves Congar (2002) que nos permite ver cuánto costó a los padres conciliares entrar en la perspectiva del Papa. Así lo cuenta el gran teólogo dominico, anotando una confidencia, que le hizo el cardenal Léger, de un diálogo con Roncalli:

Juan XXIII le dijo: “No me han comprendido”, queriendo explicar que con su discurso del 11 de octubre había indicado que no había que repetir Trento o Vaticano I, pero muchos seguían queriendo eso.

Y el mismo Papa reitera varias veces que, para repetir lo que ya se ha adquirido, no es necesario un concilio.

Juan XXIII ha pensado que su gran contribución era el discurso inaugural. No mostró casi interés por las reglas de procedimiento, queriendo al mismo tiempo que el concilio se autorregulara, como sucedió por ejemplo en la cuestión de las comisiones.

Tal vez sirva también recoger otros hechos e indicios de la concepción del papa Juan y de su relación con el Vaticano II. Por ejemplo, a unos quince días de comenzar, vuelve a usar la expresión de “nuevo Pentecostés”, pero mirando más lejos la refiere ahora a los frutos que dará el concilio (en un discurso del 24/10). Más importante: el 21/11 el Papa toma la decisión que marcará tal vez el momento culmen de la primera sesión, al desbloquear la discusión sobre el esquema de “las fuentes de la Revelación”, suspendiéndola y encomendando una nueva redacción a una comisión mixta formada por la Comisión doctrinal y el Secretariado para la Unión de los cristianos. El bloqueo se había creado porque a la votación para rechazar el esquema tal cual estaba le faltaron 105 votos a favor para alcanzar los 2/3. Alberto Melloni ve en la decisión de Juan XXIII una expresión cabal de lo que él entiende por “pastoralidad”. Esta medi-

da del Papa ayuda también a que una mayoría todavía inarticulada vaya tomando cuerpo.

En algún momento, Roncalli ha hablado de un concilio que se interrumpe hasta el año siguiente. Pero el 6/12, con la publicación del *Ordo Agendorum*, Juan XXIII no sólo hace caso del fuerte deseo que surge del aula de reducir y reorganizar los documentos, sino que se refiere a un concilio que sigue durante la inter-sesión, y para asegurar y evitar la incomunicación con los obispos en esos meses, crea la Comisión de coordinación, encargada precisamente de ello. Hay que tener en cuenta que pocos días antes el Papa se había agravado y se temía una muerte inminente. Su voluntad de que el concilio siga su obra es evidente, aunque ya no dependerá de él. Por eso, tal vez en el *Ordo* retoma lo que dijo el 11/10 sobre los fines del Vaticano II.

Para ir terminando con las “señales” de Juan XXIII para la interpretación del Vaticano II, tenemos que recordar su discurso en la clausura de la sesión (8 de diciembre; se ha repuesto y prueba a ver si aguanta la lectura del texto). Allí, el Papa hace su lectura de la sesión, con su típica manera positiva de ver las cosas: ¿la lentitud en los trabajos? Para él es el precio de la maduración y un signo de que se ha avanzado con solemnidad... ¿Las tensiones vividas? Las presenta como manifestación de la “*sancta libertas filiorum Dei*”.

Además vuelve a señalar un camino: los nueve meses que siguen serán meses de trabajo conciliar (con la Comisión de coordinación encargada de asegurar y estimular la participación de los obispos); retoma la imagen del nuevo Pentecostés, del salto adelante...

Su Carta *Mirabilis Ille* del 6 de enero de 1963, dirigida a los obispos, insiste en que el concilio continúa. Señala cuatro puntos para asegurar el pasaje a la próxima sesión: el trabajo de la Comisión de coordinación; el compromiso de los Padres, pues si el Papa convoca y da las normas generales del concilio, los obispos deben “defender su celebración con la debida libertad”; la oración de todos los fieles; un interés remarcado por la paz y otras cuestiones que hay que iluminar con la fe (en ese sentido Juan XXIII instalará definitivamente la temática de la paz con su *Pacem in Terris*, del 11 de abril de 1963, que acentúa el nuevo estilo del magisterio pontificio).

Pablo VI y el Concilio: continuidad

Ante todo, Pablo VI fue quien dio continuidad a la iniciativa de Juan XXIII cuando, seis días después de ser elegido (27/6/63), puso fecha al comienzo de la segunda sesión. Pero esa continuidad no es sólo material, sino

más honda: en el discurso de apertura (29 de setiembre), el papa Montini reafirma la vigencia del camino abierto por su antecesor, enfatizando que la *Gaudet Mater Ecclesia* es “la voz profética para nuestro siglo [...] y para trazar al concilio el camino a recorrer y liberar nuestros ánimos de toda duda”. Y retomando los núcleos centrales del discurso roncalliano, y aun su vocabulario (*aggiornamento*).

En su alocución, Pablo VI marca más el contenido de la agenda del concilio: ante todo poniendo en el centro la temática de la Iglesia, la conciencia que ella tiene de sí misma (aquí atribuye a Juan XXIII el haber “unido el hilo interrumpido del Concilio Vaticano I”, cosa extraña al pensamiento de su predecesor), y su relación con el mundo contemporáneo, estableciendo un puente con él y con las otras religiones. El rejuvenecimiento y la reforma de la Iglesia parecen ser los términos montinianos para decir *aggiornamento*, advirtiendo que no se trata de “un cambio radical de la vida presente de la Iglesia o bien una ruptura con la tradición”. La búsqueda de lo que llama una “ecumenicidad total, universal”, recibe una confirmación rotunda.

Abreviando mucho, se ha señalado que Pablo VI buscó tenazmente los equilibrios y el consenso más amplio posible (su ideal era que los documentos se votaran por unanimidad). Para eso intervino más, en varias ocasiones marcó más el camino del concilio y retocó sus reglas, frenando algunas cosas, retirando otras de la agenda (celibato, contracepción, posibilidad de nuevo casamiento...). En ese perseguir el equilibrio destaca la “Nota explicativa previa” a la *Lumen Gentium*, y la declaración de María como Madre de la Iglesia. Tal vez marcó menos la novedad del Vaticano II, aunque queda como un hito la reivindicación que hizo en el discurso de clausura final (7 de diciembre de 1965) de la preocupación del concilio por el mundo y por el hombre:

Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio [...] hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha de que un tolerante relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa [...] haya estado dominando a personas y actos del Sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición.

Fue también Pablo VI el protagonista de varios gestos muy innovadores que nos dan claves de interpretación: sus viajes (Jerusalén y el abrazo con el patriarca Atenágoras, la ONU, la India); la renuncia y entrega de la tiara y el desmantelamiento de la “corte” vaticana; la devolución de

las reliquias de san Andrés a los ortodoxos; la institución del Sínodo de Obispos... Las señales van todas en la dirección de la apertura al mundo contemporáneo, a las demás comunidades cristianas, a la búsqueda de la paz sin exclusiones, al mundo de los pobres y a una Iglesia más austera y servicial (su encíclica *Populorum Progressio*, de 1967, consolidó y sancionó una nueva época en la enseñanza social de la Iglesia y fue considerada como una ratificación y aun avance en la línea del Vaticano II y en especial de la *Gaudium et Spes*). En este mismo sentido hay que interpretar el documento sobre “La Justicia en el mundo”, del Sínodo de 1971, y la exhortación *Evangelii Nuntiandi* de 1975.

Al mismo tiempo, Pablo VI, con dos iniciativas poco posteriores al final del concilio, mostró también las diversidades internas y ambigüedades de los textos conciliares y de su interpretación. Primero, la convocatoria de un Año de la Fe (1967), en que reiteradamente expresó su preocupación por ciertas evoluciones en el posconcilio, en particular en el campo doctrinal y en Europa. El “Credo del Pueblo de Dios” con que lo concluyó, provocó no pocas críticas justamente en el mundo teológico.

La otra decisión, al año siguiente, fue la expresada en la encíclica *Humanae Vitae*, con la que asumió una posición contraria a la de la mayoría de la comisión formada por él mismo, y también a la sensibilidad que se iba delineando en el mismo concilio hasta que el tema fue retirado de la agenda. Algo importante a tener en cuenta es que con la encíclica reaparece la argumentación basada en la ley natural, que en el Vaticano II había sido dejada de lado.

Interpretaciones inmediatas

Ayuda ver cómo interpretaron, al finalizar el concilio o muy poco tiempo después, algunos de sus grandes protagonistas (en algunos casos esas reacciones se conocieron varios años después al hacerse públicos los diarios o apuntes de los actores en cuestión).

Así, por ejemplo, ya desde la primera sesión, el P. Congar (1963), resume muy justamente el “espíritu conciliar”:

... existe, se ha formado y afirmado netamente un espíritu del Concilio, muy en sintonía con el de Juan XXIII. Es un espíritu de franqueza y de libertad, alejado de todo servilismo y de todo cálculo interesado. Es un espíritu de servicio a los hombres [...] Un espíritu evangélico y apostólico, de respeto y amor por los hombres, preocupado de honrar su libertad y dignidad. Un espíritu, aún, de apertura a los otros, liberado del triunfalismo teológico o clerical.

En la misma línea, el P. Martelet (1966), identifica como una de las líneas maestras del Vaticano II “un amor integral del hombre y de su mundo”. Y el P. Häring (1966), por su parte, recuerda que “el versículo de la Escritura más citado en el Concilio es el siguiente: ‘No he venido para ser servido, sino para servir’ (Mt. 20,28)”. En cuanto a J. Ratzinger (1966), no duda que “este movimiento [el conciliar] puede describirse concisamente con el lema de ‘apertura al mundo’”. El cardenal A. Liénart (1976), en sus memorias conciliares:

La perspectiva de una Iglesia menos replegada sobre ella misma, menos estrechamente uniformizada y más abierta a todos los hombres llamados por Dios a la salvación [...] suscitaba ahora en la mayoría un esfuerzo de búsqueda verdaderamente constructivo.

El P. Chenu (1966) enfatizaba que el concilio era ya parte de la viva tradición eclesial, era más un punto de partida que de llegada, y que la fidelidad a él se jugaba sobre todo en saber construir a partir de su enseñanza y no con una pura aplicación.

Esta tipo de convicción y sensibilidad en la interpretación encontró su expresión totalmente contraria con el nacimiento del “fenómeno Lefebvre” que marca la irrupción organizada de una hermenéutica del Vaticano II como ruptura con la genuina tradición eclesial, y por tanto como enseñanza ilegítima.

A 20 años: discusión abierta sobre la interpretación

Otro que dejó por escrito su interpretación del Vaticano II fue el futuro Juan Pablo II, en su libro “La renovación en sus fuentes: sobre la aplicación del Concilio Vaticano II” (1972). En él, el entonces arzobispo de Cracovia presenta e interpreta el Vaticano II en su globalidad para su diócesis, en preparación a un sínodo local. Describe la finalidad del concilio como el “enriquecimiento de la fe”. Esta perspectiva más bien personalista es coherente con el pensamiento filosófico de Wojtyla, y muy probablemente está relacionada con la imposibilidad de vivir un cristianismo más social en la Polonia socialista. Se trata de una perspectiva de interpretación, aunque no contraria, diferente de la que insistió en la apertura al mundo como marca del Vaticano II.

Otra característica de la manera de asumir el legado del Vaticano II y continuarlo en el magisterio del papa polaco, es la consagración del regreso masivo de la perspectiva de la ley natural en él, particularmente en el campo de la bioética y la familia.

En su perspectiva, Juan Pablo II considera al concilio como la “gran gracia del siglo XX”, y en la clausura del “Congreso sobre la actuación del Vaticano II” (2000), lo califica como “verdadera profecía para la vida de la Iglesia y seguirá siéndolo”.

Existen también en su pontificado algunas señales que confortan el aspecto de apertura y diálogo como algo muy propio de la herencia del concilio, sobre todo en el campo del diálogo interreligioso (en lo que des-cuella la jornada de Asís en 1986) y el servicio de la Iglesia a la justicia y la paz en el mundo.

Pero seguramente, lo más relevante es la convocatoria al Sínodo de 1985 para evaluar los primeros 20 años de posconcilio. El Sínodo fue precedido por una viva discusión en la que se expresaba, entre otras cosas, el rechazo o la reticencia a hablar de un “espíritu de Concilio”, considerándolo una manera de relativizar los textos. En cuanto que grandes especialistas lo consideran como el resultado de tener en cuenta inseparablemente los textos y su contexto, los documentos finales y el acontecimiento mismo (ver J. M. Tillard, 1981; G. Alberigo, 2000). En esa discusión jugó un papel importante, desde posiciones diversas a la manifestada en 1966, el cardenal J. Ratzinger (ver Messori, 1985).

En cuanto a la interpretación del Vaticano II, el Mensaje final del Sínodo propuso cinco criterios: considerar todos los documentos y su relación mutua (con las cuatro Constituciones como eje); no separar pastoral de doctrinal; tampoco separar espíritu de letra; considerarlo en continuidad con la gran tradición de Iglesia; recibirlo como luz para la Iglesia actual y los hombres de nuestro tiempo.

La discusión en nuestros días

Sin embargo, en los años recientes se ha vuelto a avivar la polémica sobre las hermenéuticas del Vaticano II, raíz del primer discurso de Benedicto XVI a la Curia romana, el 22/12/2005.

Es importante reproducir en parte las palabras del Papa:

¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas [...] Por una parte existe una interpretación que podría llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’; a menudo ha contado con

la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la 'hermenéutica de la reforma', de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar. Afirma que los textos del concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reafirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. [...] En una palabra: sería preciso seguir no los textos del concilio, sino su espíritu. De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad [...].

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma, como la presentaron el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el Papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965.

Benedicto XVI cita el célebre pasaje de la *Gaudet Mater* sobre la distinción entre la sustancia de la fe y la manera de expresarla, y comenta:

Es claro que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo.

Y tomando pie del discurso de Pablo VI, analiza la problemática que tuvo que enfrentar el Vaticano II con respecto a la actitud de la Iglesia ante la modernidad, los cambios que se dieron en ese sentido y concluye:

Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en

cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción [...]

Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes [...] necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable.

El texto de Benedicto tiene un antecedente en el reportaje con Messori ya citado, en el que presenta dos hermenéuticas radicalmente opuestas que califica de “progresistas” y “conservadoras” y que considera equivocadas. Es en este discurso de 2005 donde clarifica más su concepción de la hermenéutica correcta.

Rápidamente, las palabras del Papa fueron utilizadas por un grupo de cardenales, historiadores y teólogos, sobre todo italianos, para atacar como “rupturista” a la monumental “Historia del Concilio Vaticano II”, en 5 tomos (1995-2001), dirigida por G. Alberigo, y en general, a la que han dado en llamar “escuela de Bolonia”. El operativo de utilización del discurso papal cuenta, además, con un propagandista y actor muy eficaz en el conocido vaticanista Sandro Magister. En su sitio web (<http://chiesa.espresso.repubblica.it/>) se han multiplicado las intervenciones en un sentido y en otro, algunas poco claras. Unas situándose más en el plano de la historia, otra más en el de la teología. Es clara la intención de desacreditar la obra de Alberigo y su numeroso y variado equipo de colaboradores, para intentar fortalecer una interpretación del concilio que en 2000 denunciaba el mismo historiador boloñés:

... sobre todo después del Sínodo de 1985 [...] se tiene la impresión desconcertante del afirmarse sin pausas de un “nominalismo conciliar”. La referencia al Vaticano II no se omite, pero se vuelve cada vez más marginal y vacía de contenidos innovadores. ¿La fuerza de los hábitos doctrinales e institucionales adquiridos en los dos últimos siglos —muy diversos de la gran Tradición— intenta tragarse al Vaticano II y “normalizar” el catolicismo, retro trayéndolo a la situación de asfixia precedente?

A quienes califican de “rupturistas” a todos los que acentúan la novedad del Vaticano II, y su voluntad de “salto adelante” (con sus más y sus me-

nos), han respondido historiadores y teólogos. Entre los primeros, destacan Joseph Komonchak (2007; colaborador importante en la “Historia...” dirigida por Alberigo), quien ayuda a interpretar desapasionadamente las palabras de Benedicto XVI a la Curia. Y el jesuita John O’Malley, quien hace un muy fino análisis del género literario y el lenguaje consecuente adoptado por el concilio, lo que según él refuerza su novedad y permite acercarse a ese elusivo “espíritu conciliar”. Su trabajo (2006) se titula precisamente “Vaticano II: ¿es que sucedió algo?”

En el nivel teológico destaco a Giuseppe Ruggieri, teólogo siciliano y también colaborador de la “Historia...”, quien analiza el origen y contexto italiano de esta “Lucha por el Concilio” (2006) y hace ver sobre todo los rasgos propios y diversos de una interpretación teológica y otra histórica. Considera del primer tipo la del papa Ratzinger, que enfatiza la continuidad en la vida de la única Iglesia, pero viéndose obligado a distinguir entre los principios y la forma de expresarlos en diferentes contextos. Mientras que el análisis del historiador debe tomar en cuenta los hechos, en este caso los cambios que efectivamente se han producido, poniendo varios ejemplos con respecto a las condenas del siglo XIX y comienzos del XX y las posiciones contrarias asumidas por el Vaticano II.

Otro aporte recentísimo, es el del teólogo australiano Ormond Rush (2012), quien elabora seis principios “Hacia una interpretación comprensiva del Concilio y sus documentos”. Como en varios de ellos están recogidas muchas de las cosas que he ido presentando, los reproduzco a continuación, con la advertencia del autor de que están formulados en términos dialécticos y así hay que tomarlos, cada uno y en conjunto. Y con este texto pongo punto final al trabajo.

a. “El concilio/los documentos

Los documentos del Vaticano II deben ser interpretados a la luz del acontecimiento histórico (el concilio) que los produjo; y el acontecimiento histórico debe ser interpretado a la luz de los documentos oficiales que promulgó”.

b. “Pastoral/doctrinal

El concilio y sus documentos deben ser interpretados a la luz de la orientación sobre todo pastoral del mismo; la reformulación doctrinal del Vaticano II buscó enseñar, con las palabras y acciones que adoptó, una apropiación espiritual más significativa por parte del pueblo de Dios de la salvación y la revelación”.

c. “Proclamación/diálogo

La misión de la Iglesia es la de proclamar firme y resueltamente el amoroso ofrecimiento de salvación de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo; la proclamación del evangelio cristiano será ineficaz sin una apertura dialógica a las perspectivas y contextos de los destinatarios designados, sean creyentes o no”.

d. “Ressourcement/aggiornamento

El Vaticano II concibió la renovación y la reforma de la Iglesia por medio de la re-recepción de muchas de las formas y prácticas pasadas de la tradición; sin embargo, la aplicación de esas formas y prácticas del pasado, en el presente requiere una adaptación crítica a los nuevos tiempos y contextos, si es que quiere realizar en verdad esa renovación y reforma”.

e. “Continuidad/reforma

La Iglesia es comunidad de fe a través de los tiempos como sacramento del ofrecimiento salvífico de Dios; la forma que este sacramento adopta en un tiempo y lugar particular requiere una reforma ininterrumpida y debe siempre estar adaptada a ese contexto en la búsqueda de una continua eficacia de la Iglesia”.

f. “Visión/recepción

Los obispos del Vaticano II propusieron una visión para renovar y reformar la Iglesia católica; esa visión requiere una continua recepción e implementación por parte de todo el pueblo de Dios para que efectivamente se realice”.

Preguntas propuestas para el intercambio

- ¿Qué interpretación del Vaticano II predomina hoy en nuestra Iglesia local? Expresiones
- ¿Podríamos identificar procesos, causas?
- ¿Cómo colaborar para una creativa interpretación-recepción del Concilio Vaticano II?

Bibliografía

- ALBERIGO, Giuseppe, "Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II: criteri ermeneutici". En *Cristianesimo nella storia* 21, 2000, pp. 383-403.
- BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22/12/2005. En <www.iglesiaviva.org/225/225-31-DEBATE.pdf>.
- CONGAR, Yves, *Mon journal du Concile*, Cerf, 2002.
- _____, *Vatican II, Le Concile au jour le jour*, París: Cerf-Plon, 1963, p. 101.
- DABEZIES, Pablo, "Condiciones de la recepción de la Gaudium et Spes en la Iglesia uruguaya". En *Soleriana* 1, 1996, p. 20.
- HÄRING, Bernard, *Vatican II pour tous*, París: Apostolat des Editions, 1966, p. 53.
- Juan XXIII, *Discurso Gaudet Mater Ecclesia*, 11/10/1962. En <www.mercaba.org/JUAN%20XXIII/gaudet_mater_ecclesia.htm>.
- KOMONCHAK, Joseph, *O Papa e a interpretação do Concílio*, 2007. En <www.ihu.unisinos.br/>.
- LIÉNART, Achille, card., *Vatican II*, Lille: Facultés Catholiques, 1976. Suplemento de *Mélanges de Science Religieuse*, p. 97.
- MARTELET, Gustave, *Les idées maîtresses de Vatican II: initiation à l'esprit du Concile*, Brujas: DDB, 1966, p. 137.
- MELLONI, Alberto, "Gaudet e l'avvio del Vaticano II". En Alberto MELLONI, *Papa Giovanni: un cristiano e il suo concilio*, Torino, 2009, pp. 258-288.
- _____, "L'annuncio del Vaticano II". En Alberto MELLONI, ob. cit., pp. 195-225.
- O'MALLEY, John, "Vatican II: Did anything happen?". En *Theological Studies* 67, 2006. En <www.ts.mu.edu/readers/content/pdf/67/67.1/67.1.1.pdf>.
- RATZINGER, Joseph, "¿Una Iglesia abierta al mundo?: reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II". En Joseph RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios: esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: Herder, 1972, p. 314 (el texto original es de 1966).
- RUGGIERI, Giuseppe, "Lucha por el Concilio", 2006. En <www.iglesiaviva.org/225/225-31-DEBATE.pdf>.
- RUSH, Ormond, "Towards a comprehensive interpretation of the council and its documents". En *Theological Studies* 67, 2012.
- TILLARD, Jean-Marie, "Il Vaticano II e il dopo concilio: speranze e timori". En *Cristianesimo nella storia* 2, 1981, pp. 311ss.
- WOJTYLA, Karol, card., *La renovación en sus fuentes: sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 1982 (edición original de 1972).

¿Cómo hacer teología hoy?

Coordinadores: Glafira Jiménez¹
Adelaida Sueiro²
Diego Irrázaval³

Lugar: Salón 1F 108

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

“Quien venga a mí, y oiga mis palabras, y las ponga en práctica [...] es semejante a una persona que al edificar una casa, cavó profundamente y puso los cimientos sobre roca.” (Lc 6:47-48)

Este mensaje de Jesús es interiorizado e ilumina el comienzo de la reflexión. Nos reunimos en torno a símbolos de ramas y piedras. Son reconocidas las fuerzas regaladas por la madre tierra y también los obstáculos que nos afligen. En este taller nos ubicamos, una vez más, en el caminar de Jesús, y las vivencias de cada pueblo, y en el servicio eclesial que acompaña y colabora en causas humanas. Oramos para que los cimientos teológicos sean los del Evangelio.

1 Religiosa, de la Congregación Hijas de la Virgen para la Formación Cristiana. Española; vive hace nueve años en Perú. Teóloga, docente y asesora, integra el equipo de reflexión del Instituto Bartolomé de las Casas.

2 Laica, profesora en el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesoría, equipo de reflexión del IBC.

3 Presbítero, de la Congregación de Santa Cruz. Dedicado a la evangelización y la docencia. 29 años en el Perú; actualmente en Chile. Asesora diversos eventos y organismos y ha coordinado la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo, 1996-2006).

Un pensar polifacético en América Latina

En el testimonio y la reflexión —a lo largo y ancho del continente— se piensa con el corazón, y así también es celebrada la vida⁴. Por ejemplo, en el siglo XVIII, Juan Serrano vio “una pequeña luz al pie de un árbol... y encontró un Santo Cristo”⁵. Muchas luces que nos conducen hacia el Señor. A comienzos de este año, representantes de comunidades mesoamericanas afirman “la presencia del espíritu de Dios Mamá/Papá y la de nuestras abuelas/abuelos. En nuestro altar vimos el rostro de quien es el Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra, y el de nuestros pueblos”⁶. Es una buenísima forma de conocer a Dios. Ahora, en este taller, incentivados por Ernestina López, de Guatemala, como grupo hemos invocado el Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra.

A continuación, Diego Irrarázaval hace breve reseña de metodologías teológicas. Sin olvidar otros aportes, se mencionan pistas dadas por G. Gutiérrez, A. Brighenti, C. Boff, M. P. Aquino, J. J. Tamayo, J. Comblin. Es polifacético el modo de pensar la fe.

La teología eclesial que acoge al Espíritu ha marcado la reflexión liberadora. Hace décadas, Gustavo Guriérrez anotaba: “... no caer en una autosatisfacción intelectual, en un tipo de triunfalismo hecho de eruditas y avanzadas ‘nuevas’ visiones del cristianismo. Lo único realmente nuevo es acoger día a día el don del Espíritu que nos hace amar en nuestras opciones concretas...”⁷. La praxis (que incluye lo pastoral) caracteriza el pensar la fe. Con respecto a la recepción del Concilio Vaticano II (y en nuestro contexto reciente, la implementación de Aparecida) el pueblo de Dios es sujeto con su fundamento espiritual. Como lo expone Agenor Brighenti: “la recepción incluye el conjunto del pueblo de Dios, su verdadero sujeto, cuya participación se da bajo un fundamento teológico, más concretamente pneumatológico”⁸.

4 Véase Patricio GUERRERO, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*, Quito: FONDEC, 2007; Carlos DÍAZ, *Filosofía de la razón cálida*, Córdoba: Instituto E. Mounier, 2005; Josef ESTERMANN, *Filosofía Andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT, 2006.

5 Relato consignado por Marcelo TREJO, “Una construcción sapiencial del dato creyente: hacia una epistemología teológica popular. Reflexión en torno al Señor de Mailín”, inédito, Argentina, 2003.

6 *Mensaje Final*, II Encuentro Mesoamericano de Teología India, Guatemala, 30 de marzo de 2012.

7 G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima: CEP, 1984, p. 376.

8 A. BRIGHENTI, en AA.VV., *La misión en cuestión, aportes a la luz de Aparecida*, Bogotá: San Pablo, 2009, p. 240. Para una teología práctica atenta a las culturas, ver su *Por una evan-*

El vínculo entre epistemología y método ha sido recalcado por Clodovis Boff, que subraya tres formas de teología de liberación (profesional, pastoral, popular) con su denominador común: “una fe transformadora de la historia, o, en otras palabras, la historia concreta pensada a partir del fermento de la fe”⁹. Las tres modalidades de producción teológica han sobresalido en la labor bíblica latinoamericana, como lo evidencian Carlos Mesters, el CEBI y otros organismos.

Con respecto a la teología hecha por mujeres, es crucial lo acordado en 1985 en el Encuentro Latinoamericano (la teología integra fuerza y ternura, intuición y razón, es comunitaria y relacional, contextual y concreta, participa en el conjunto de las luchas de liberación, reconstruye la historia de la mujer, celebra y tiene humor, cultiva la espiritualidad de la esperanza); a todo esto Maria Pilar Aquino añade el primado del deseo, opción por la mujer en la opción por los pobres, praxis del cariño, y el análisis feminista ¹⁰.

En el amplio escenario latinoamericano, muchos dicen que las más sólidas innovaciones, provienen de la prolífica labor bíblica, la teología feminista, la de pueblos originarios y afrodescendientes, y la ecoteología. Me sumo a ese parecer. Desde Europa llegan recopilaciones geniales, como la realizada por Juan José Tamayo, que recalca varios horizontes: intercultural e interreligioso, hermenéutico, feminista, ecológico, ético, económico, utópico, recuerdo de las víctimas, simbólico, místico¹¹. Cada uno de estos “horizontes” tiene su especificidad metodológica.

Por último hay que destacar lo aportado por José Comblin, reflejado en el volumen dedicado a sus 80 años, y retomado en su gran obra póstuma, *El Espíritu Santo y la tradición*¹². En este último escrito ha preguntado ¿cuál es la tarea de la teología? Ha subrayado dos vetas. La primera es que viene de Jesús y en qué consiste realmente el seguimiento de Jesús. La

gelização inculturada, San Pablo: Paulinas, 1998; y Paulo SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, San Pablo: Paulus, 1995.

9 C. BOFF, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis I*, Madrid: Trotta, 1990, p. 92. Luego Boff especifica aspectos de lógica, método, producción, en cada modalidad (profesional, pastoral, popular).

10 Véase M. P. AQUINO, *Nuestro clamor por la vida, teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica: DEI, 1992, pp. 189-203; también Ivone GEBARA, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid: San Pablo, 1994.

11 Véase J. J. TAMAYO, *Nuevo Paradigma Teológico*, Madrid: Trotta, 2003; *La teología de la liberación, en el nuevo escenario político y religioso*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2011

12 Véase AA.VV., *A esperança dos pobres vive, coletanea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*, San Pablo, 2003; y *Espirito Santo e tradição*, San Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

segunda tarea es encarar el sistema de poder religioso, y ver qué no ayuda y qué si ayuda a actuar según el Evangelio. El porvenir depende de grupos de laicos que actúan con libertad de espíritu.

Luego de este insumo sobre grandes pistas latinoamericanas, se propuso replantear preguntas fundamentales. Las intervenciones pueden resumirse así:

- ¿Qué es hacer teología, quién, sobre qué, de qué trata; desde dónde y cómo se hace la teología? Conviene deconstruir una teología importada de Europa y Estados Unidos para poder hacer nuestras elaboraciones.
- Nos impresiona y llena de gratitud el camino que ha hecho la teología en estos 50 años.
- La teología latinoamericana es un universo diverso y complejo. Describirla en singular ("la" TL) sería una imprecisión, que no responde a la riqueza y diversidad de nuestra región.
- Algunos participantes señalaron tensiones en el ámbito académico, al intentar incorporar la teología de la liberación en las facultades y en discusiones en las aulas.
- Una llamada a hacer un camino propio desde nuestro modo de ver al mundo: la opción preferencial por los pobres como principio fundamental de una epistemología. Comenzar por ahí y abrirse a otras áreas.
- La diversidad en la teología: diverso hablar de Dios y comunicar la experiencia de la resurrección. Esto constituye una realidad desde los primeros/as seguidoras de Jesús.
- ¿Por qué hay la tendencia a la uniformidad? El poder, señal de cristianismo no maduro.
- La teología latinoamericana tiene nombre propio: la Liberación, que generó un proceso de expresión libre de lo que nuestros pueblos viven y saben de Dios. Yo vivo el compromiso de darlo a conocer.
- Hay unidad en la diversidad: los últimos como criterio y como sujetos. Es un aporte propio de la Iglesia latinoamericana a la Iglesia universal. Hay que seguir profundizándolo, manteniendo la peculiaridad de la reflexión, y ofrecer aportes a la Iglesia universal.
- Estos 40 años nos han motivado a liberar la teología de lo clerical y lo atemporal, para que responda a los problemas de la vida; liberarla del racionalismo de la Academia. Esta liberación ha permitido que otras teologías afloraran. Desde estas diferentes perspectivas podemos contribuir a recuperar lo perdido: lo humano.

- Metodología y epistemología: tienen que ver no sólo con el cómo, sino con el trasfondo que vivimos. Ante la realidad idolátrica en que nos encontramos, la teología no puede ser neutral. ¿Cómo dar razón de la presencia divina? Este quehacer va de la mano con el confrontar fuerzas sacralizadas que nos envuelven.
- Resalta la inclusión de los “signos de los tiempos”; cambió lo tradicional y abrió las puertas a la diversidad. Existen espacios para el diálogo entre palabras diferentes. Lo que nos queda por hacer es empujar el carro de la historia ya comenzada.

Resaltan algunas coincidencias que son punto de partida para la reflexión de estos días:

1. La cuestión del método nos ha llevado a preguntarnos ¿para qué el método? Uno/a no inicia un camino si no tiene dónde ir. Es importante precisar qué entendemos por teología: este esfuerzo de comprender lo que somos y vivimos. En esta línea, la relación con la Academia es inevitable, pero no podemos dejar que esta secuestre el fundamento último de la teología: comprender y afirmar la vida, para transformar situaciones de muerte. Se trata de pensar la fe, la relación con Dios, el trabajo pastoral, y el pensar con fundamento.
2. Nuestras reflexiones tienen que ver con el sentido de la vida, la visión del mundo, la visión de las personas. Este acercamiento conecta epistemología y teología. Uno no piensa la vida de manera neutral. El mirar desde el pobre marca nuestra reflexión.
3. ¿Quién hace teología? Haber dejado que la Academia secuestre la teología hace pensar en unos pocos. Sin embargo, es el sujeto humano quien es sujeto del pensar. El ser humano con sus diversidades; cada uno/a tiene su propio camino en el que se va encontrando con otros/as.
4. ¿Para qué hacemos teología? Para profundizar y comprender cuál es la relación vivida con Dios, la experiencia de fe. Pensar la fe en términos de la relación con este Dios que da la vida, la cuida, la hace crecer.
5. Desde la particularidad de la experiencia cristiana queremos comunicar a todos y todas el mensaje de salvación. Por tanto, la teología también busca encontrar un lenguaje que pueda comunicar la experiencia de nuestras búsquedas, siendo capaz también de escuchar a otros y otras.

Búsquedas de caminos

Al hablar con Dios y sobre Dios, primero hay que callar. Nos lo recuerdan Pedro Mariano y Gilberto Gil en su canción: “Se eu quiser falar com Deus tenho que calar a voz, tenho que ter mãos vazias tenho que me aventurar”¹³.

Luego de meditar esta canción, vienen dos insumos aportados por Adelaida y Glafira.

Soplo del Espíritu en la vida de la Iglesia en América Latina

Adelaida Sueiro Cabredo

La teología es un lenguaje sobre Dios que se asoma al misterio de su presencia en la historia. En América Latina surge de la entraña misma de la fe; las palabras, que se van articulando en este discurso, germinan en un silencio vivido. Se originan en la experiencia de mujeres y hombres que, tras los pasos de Jesús, desde múltiples comunidades cristianas, van abriendo su camino de encuentro con Dios Padre y Madre y con sus hermanos y hermanas.

El camino de la reflexión teológica es el camino de la experiencia de fe, “un camino antes vivido que pensado”¹⁴. En palabras del teólogo Gustavo Gutiérrez: “Nuestro método es nuestra espiritualidad” (título del prólogo en *Beber de su propio pozo*), donde más adelante añade: “... la espiritualidad es el eje vertebrador del discurso sobre la fe, le da su significación más profunda y su alcance más interpelante. Por eso la espiritualidad ocupa un lugar primero en la teología de la liberación”¹⁵.

■ Un método impulsado por el Espíritu

En el camino recorrido se fue modulando un *método* que guía los pasos de la comunidad creyente latinoamericana: Ver, juzgar y actuar, una lectura

13 *Se eu quiser falar com Deus*, texto de Pedro Mariano, música de Gilberto Gil, 2009.

14 Jon SOBRINO, hablando de la teología de la liberación, citado por Guillermo Múgica “Una carta de amor que enamora: novedad y actualidad de un discurso teológico”. En *Revista Páginas* 223, Lima: CEP, 2011, p. 8.

15 Gustavo GUTIÉRREZ. *Beber de su propio pozo*, “Prólogo”, Lima: CEP-IBC, 2004. pp. I y II

creyente de la realidad. Se trata de descubrir los “signos de los tiempos” y escuchar en ellos la palabra de Dios que nos interpela, y que también nos compromete a construir relaciones justas y fraternas. La teología parte de la experiencia de fe y regresa a ella, como alimento para profundizar la práctica de fe y como discurso que se hace vehículo de evangelización.

Fue en las comunidades cristianas, donde aprendimos a mirar la realidad con los ojos de la fe y de la razón, y a distinguir el palpitar de la vida en medio de ella. Descubrimos *la irrupción de los pobres* como un “signo de los tiempos”. Los marginados e insignificantes para la sociedad se iban haciendo presentes en la escena política. La mayor novedad está hoy en que sus voces se multiplican¹⁶, al tiempo que se desarrolla en ellos y ellas su condición de agentes, y crece su anhelo de hacer suya la historia.

Desde esta experiencia de fe, la Iglesia latinoamericana y caribeña hizo una irrevocable, clara y profética opción preferencial por los pobres¹⁷. Esta se va ahondando en la relación entre las raíces evangélicas de esta opción y la densidad compleja y rica del momento histórico que vive nuestro continente, y la necesidad de abrirse a los desafíos que la novedad y las urgencias de este tiempo nos plantean. Vislumbrar el camino no significa haber terminado de caminar. Hay todavía mucho por andar en esta terca y persistente proclamación de la Vida desde la defensa de los insignificantes.

■ **Entrañas de misericordia**

En este caminar, es relevante hacer memoria de un texto del Evangelio según Lucas 10, 25-37, y resaltar dos aspectos que en un juego de preguntas y respuestas están entrelazados. Uno es la estrecha relación entre el “amar a Dios y al prójimo como a ti mismo”, que Jesús reafirma, con su respuesta al legista: “Bien has respondido. Haz eso y vivirás”.

El otro es cuando ante la pregunta del legista: “¿Quién es mi prójimo?”, Jesús responde con una parábola, se aparta de la línea recta de la ley, y orienta la mirada al horizonte de la vida. Hace surgir la *vida* en medio del camino, no en la norma que maniatada sino en el cruce de caminos que propicia encuentros y construye relaciones. Un hombre -anónimo- herido por unos salteadores que lo han dejado medio muerto, y tres hombres que van por el camino. La parábola trae más que un modelo de comportamiento. Refleja sobre todo una actitud ante la vida. Un sacerdote

16 El documento de Aparecida, recogiendo la experiencia de la vida de la Iglesia, presenta dos largas listas de “rostros de quienes sufren” que “la globalización hace emerger en nuestros pueblos” (DA 65 y 402).

17 Cf. DM Pobreza, 5, 6, 7, DP 1134, DSD 180, y DA 399.

y un levita que caminan entre prescripciones de pureza e impureza, y que encubren con ellas su indiferencia ante el sufrimiento y abandono, dan un rodeo y se alejan. “El samaritano que iba de camino llegó junto a él, al verlo tuvo compasión” y se acercó. Él muestra una actitud atenta a la vida maltratada y abierta al devenir de la historia, donde no falta el juego del azar, lo imprevisto que hace cambiar. Recorriendo los caminos donde transcurre la vida es que se construye el sentido de la ley. La parábola es una invitación a la creatividad en el marco de una terca fidelidad al amor.

En el juego de alejarse y acercarse, que la parábola presenta, y el diálogo final entre Jesús y el legista, se descubre que la respuesta a ¿quién es mi prójimo?, no se desprende de un juego de la ley, sino, más bien, de la fuerza del amor que cuida la vida. El prójimo está en el borde del camino, muchas veces invisibilizado y reducido a la insignificancia. A él hay que acercarse con entrañas de misericordia.

“¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de salteadores?”. Él dijo: “El que practicó la misericordia con él”. Dijo Jesús: “Vete y haz tú lo mismo”.

La pregunta de Jesús conduce a descubrir la centralidad del hombre herido en el camino, alrededor de quien ha girado la narración de la parábola. Igualmente, a redescubrir que el amor a Dios y a los marginados está en las raíces de nuestra experiencia de fe.

■ **Fuerza de vida y liberación que abre un horizonte de futuro**

En *Aparecida*, la Iglesia latinoamericana y caribeña se constituye como *Iglesia Samaritana*. Una huella de cuan profundamente el texto evangélico impregna la vida de esta Iglesia.

Iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpelan a vivir como *Iglesia Samaritana* (cf. Lc 10, 25-37), recordando que “la evangelización ha ido unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación”. (DA 27)

El conjunto de la frase se orienta a la peculiar manera de representarse como “Iglesia Samaritana”. Desde el punto de vista de la narración, se subraya la condición de agentes que asumen *el sufrimiento, la injusticia y la cruz*, ellos *nos interpelan*. Hoy, desde el seno mismo de la realidad social surge una señal que la comunidad cristiana no puede dejar de oír o ver. La fuente de luz es Cristo resucitado. No hay que perder de vista que el resucitado es el crucificado. La luz que desenmascara la injusticia y el sufrimiento, llega a nuestros ojos desde el palpitar del propio corazón de

la historia que con aliento de vida resiste y se enfrenta a la injusticia, al sufrimiento y a lucha contra la muerte.

El pobre no es sólo un desafío que llama a nuestro compromiso, desafiaba también nuestra manera de pensar —nuestra metodología—, es criterio de discernimiento en nuestro mirar a la realidad. Un ver atento a la interpelación que llega desde la injusticia y el sufrimiento de los insignificantes para la sociedad, aquellos a quienes no logran doblegar en su vocación a la libertad, ni a su anhelo de plena realización personal.

No estamos frente a un proceso acabado. Hay todavía mucho por andar en esta terca y persistente proclamación de la Vida, desde la defensa de los insignificantes.

Amigas de la vida y centinelas del mañana

Itinerario metodológico hecho vida para hacer teología hoy

Glafira Jiménez París

El nombre del taller, “¿Cómo hacer teología hoy?”, nos abre a otras preguntas, directamente relacionadas: ¿Cómo reflexionar sobre la práctica a la luz de la fe, hoy?, ¿Cómo seguir a Jesús, hoy?

Comparto “uno” de los ejemplos prácticos de este itinerario de vida a partir de una oración de gracias pronunciada por una mujer, Gisela Ortiz, portavoz del grupo de familiares del Caso La Cantuta y Barrios Altos, en el enterramiento de sus familiares asesinados, 17 años después, el martes 28 de abril de 2009.

Esta oración revela la vivencia de fe que sostuvo una esperanza activa, comprometida (teología y vida, discurso y práctica) fundamentada en el **Señor, amigo de la Vida** cuando parecería que la muerte tiene la última palabra. La oración da cuenta de una presencia incómoda, fidelidad sostenida que fue concibiendo un camino propio de espiritualidad, y prácticas concretas de discipulado. También visibiliza el compromiso práctico de tantas mujeres con la justicia y contra la impunidad en la realidad que les tocó vivir.

Gisela y tantas otras mujeres, amigas de la vida, voceras, profetas, centinelas del mañana, asumieron ser protagonistas de la historia, no solamente protagonistas de experiencias de dolor. Ellas nos ofrecen los pasos de una metodología para hablar de Dios (teología) al hilo de la vida y

desde el reverso de la historia. Y todavía hoy, su experiencia de fe anima la creación de espacios de vida y justicia solidaria.

Recuperar voces, historias para seguir escuchando la voz de Dios en ellas, es un desafío siempre presente para la comunidad creyente. Recordamos las palabras de Walter Benjamin en “El Narrador” (1973):

... una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias [...]. Con ello se pierde el don de estar a la escucha, y desaparece la comunidad de los que tienen el oído atento. Narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas....

Hoy recuperamos su voz. Hemos recogido en cursiva el contenido de la oración de Gisela. En ella descubrimos un **itinerario metodológico hecho vida para hacer teología hoy**, y también algunas de las condiciones mínimas para llevarlo a cabo.

- **Mirar la historia desde lo que falta, desde quienes faltan, como Dios. ¿Dónde está tu hermano?**

Arrancaron las flores de nuestros jardines de la vida, se llevaron el color contrastante de nuestra alegría. Deshojaron una a una cada una de nuestras esperanzas; tiraron al viento los claveles, las rosas, las retamas. Apagaron la luz de nuestra felicidad; se apagaron tras larga espera nuestras velas, los candiles, los mecheros, las tushpas...

- **Una memoria terca que engendra futuro**

Hoy juntamos nuestras flores, pétalo a pétalo y las traemos a ustedes, nuestros queridos familiares como ofrenda de vida, de alegría. Hoy prendemos nuestras velas como la luz de esperanza que no debe extinguirse, como la señal hacia el camino de la justicia.

Hoy elevamos a ti, nuestro Señor, nuestro agradecimiento sincero esta justicia, tu justicia. Por cada oración escuchada y respondida en acciones. Por el abrazo fraterno y la solidaridad encontrada. Por mantener viva la esperanza de que fuera posible la justicia. Por romper con la complicidad de quienes deben hacer justicia. Hoy reescribimos nuestra historia.

Hoy te agradecemos por enseñarnos a transformar el dolor en fuerza, la impotencia en coraje, la incertidumbre en persistencia. Por acompañar esta larga lucha de resistencia y de memoria terca. Nuestra lucha es la

semilla del nuevo futuro que todos queremos, el futuro del que todos hablamos: sin olvido, sin impunidad.

■ **Una mirada solidaria, desde el reverso que desenmascara las causas de la injusticia**

Mirada que moviliza, desinstala:

- *salir* del habitual espacio y situarse en la plaza pública
- *ubicar-se*, colocarse mirando a los caídos; una perspectiva constante;
- *e introducirse-participar* en la historia como protagonistas para la justicia, para la reparación, para la reconciliación: de víctimas a ciudadanas/os¹⁸ y discípulas/os

Y aquí seguimos los familiares después de tantos años, de pie, firmes, mirando de frente a los asesinos con la mirada limpia y el corazón sereno por la justicia. Aquí seguimos, aunque no nos quieran ver porque les recordamos sus crímenes, pero también sus complicidades ya no en la vereda de enfrente como espectadores sino en el camino que abrimos de lucha contra la impunidad.

Gisela y tantos otros contribuyeron a la sentencia condenatoria al expresidente Alberto Fujimori, todavía no ratificada, el 7 de abril de 2009, por violaciones de derechos: matanzas de Barrios Altos y la universidad Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta), y secuestros (periodista Gustavo Gorriti y el empresario Samuel Dyer). El expresidente ha sido condenado a 25 años de cárcel por los delitos probados de asesinato y secuestro “más allá de toda duda razonable”.

Hay reconocimiento oficial de esta voz profética, centinela del mañana: “En muchas ocasiones fueron las mujeres quienes asumieron las responsabilidades ante los asesinatos masivos de dirigentes y denunciaron valientemente la muerte de miles de sus hijos en masacres y desapariciones” (Comisión Verdad y Reconciliación, Conclusiones, 161). “Como consecuencia del conflicto, las mujeres salieron de sus espacios tradicionales: fueron ellas quienes tenían el encargo y la responsabilidad de encontrar a los muertos y desaparecidos. Les tocó la búsqueda, la denuncia y el reclamo de la justicia”.

18 H. WILLER, “De víctimas a ciudadanos”, *Ideele* 67, diciembre 2004, pp. 77-80.

- **Reescribir la historia e incorporar a otros/as**

Nuestros familiares no tienen olvido. No han muerto nunca, viven en la presencia de tu justicia. Hoy renacen las cantutas desde la justicia, hoy vuelven a tener voz tus rosas, tus claveles con el grito plasmado en la justicia. Hoy vuelven a las calles con nosotros con el reconocimiento al derecho a la dignidad. Hoy se quedan en la historia como los estudiantes, los vendedores, los maestros, los trabajadores que arrinconaron a la muerte y acorralaron a la impunidad. Y se hizo justicia en tu nombre mi hermano por tu memoria, por tu fuerza, por tu cariño.

Hay reconocimiento. Las mujeres adquirieron ciertas habilidades y procedimientos para hacerse escuchar. Entre el 2000 y 2003 surgieron 53 nuevas organizaciones vinculadas a la búsqueda de familiares de desaparecidos y personas afectadas por la violencia política. Junto a la sentencia al ex presidente Alberto Fujimori (7 de abril de 2009) por violaciones de derechos: matanzas de Barrios Altos y la universidad La Cantuta, y secuestros (periodista Gustavo Gorriti y el empresario Samuel Dyer) “más allá de toda duda razonable”, se expresó de manera clara que las víctimas de Barrios Altos y Cantuta no pertenecían a ninguna banda o grupo terrorista.

- **Conclusión: “Quien anuncia un kairós contribuye a crearlo”¹⁹.**

Perseverancia, fidelidad y compromiso son lecciones que, a menudo, aprendemos de las viudas, los pobres, los desheredados. La Iglesia —comunidad de creyentes— ha acompañado al pueblo en este proceso. Algunos/as, tenemos la intención de seguir haciéndolo.

Después de los insumos de Adelaida y de Glafira hay varias intervenciones:

- Desde ayer estamos formulando preguntas claves, elementales, que son preguntas metodológicas y también de ubicación. En estos días, a través de las exposiciones y reflexiones compartidas, estamos asistiendo a procesos, itinerarios, modos de caminar distintos. La teología de la liberación ha sido criticada por no ofrecer un método “riguroso, sistemático”. Tenemos un método. Con él y desde él se ha desarrollado y alimentado la vida creyente de muchas comunidades. Quizá nos falte sistematizar y publicar, pero no estamos en cero ni estamos perdidos.

¹⁹ Paul TILLICH, sección Kairós y Utopía, *En la Frontera*, Madrid: Studium, 1971, p. 134.

- Se señala la dificultad de juntar dos mundos: el de los pobres y el de la Academia, y queda un interrogante: ¿qué es la teología? Es la interpretación mediada por un saber en un tiempo determinado. Hay pluralidad de discursos de acuerdo a las mediaciones que son utilizadas.
- No estamos llegando a responder las grandes preguntas que han sido enunciadas, pero sí han comenzado a aparecer campos donde buscar.

Destacamos siete aspectos:

1. La relación con Dios es pensada no sólo en términos filosóficos, sino muy ligada a la vida. Las referencias bíblicas nos ponen frente a la cantidad de rostros de los pobres (cf. “rostros” mencionados en Documentos Episcopales). Desde nuestras experiencias es posible ampliar estas listas. Hoy tenemos una exigencia de seguir visibilizando los nuevos rostros de los pobres, a quienes Dios prefiere, y quienes no son amados.
2. Hay que educar la mirada para aprender a ver la historia recuperando lo que quedó perdido: el poder subversivo de la memoria del sufrimiento (cf. Walter Benjamin). Esto nos abre a los grandes interrogantes por la justicia, la muerte, la resurrección. Hay una veta muy honda para seguir profundizando.
3. Estamos desbrozando la temática del método. Los métodos no son abstractos sino que responden a una perspectiva de buscar y encontrar un camino, en el que se encuentran respuestas a preguntas que nos vamos haciendo.
4. Un integrante del grupo nos invita a reflexionar acerca de cómo nuestra experiencia de Dios influye en nuestro discurso. Por ejemplo, es diferente el discurso sobre Dios como rey, esposo, padre (categorías presentes en el Segundo Testamento), o bien desde su relación con el extranjero, la viuda, el huérfano (categorías presentes en el Primer Testamento). ¿Desde qué categorías surge nuestro discurso, y qué es lo que contribuye a profundizar en la relación con Dios, desde la realidad que vivimos? ¿Se puede acaso hacer teología al margen de la vida?
5. Otro integrante. Como estudiante de teología le remueve una pregunta: ¿cuál es la necesidad de darme al otro? He ido encontrando respuesta en la teología desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres. Me enfrento al desafío de la coherencia personal y cómo avanzar en este camino de búsqueda junto a otros, desde los otros, pobres.
6. Podemos visibilizar coincidencias en la pluralidad (teología bíblica, indígena, feminista) que refleja un salto cualitativo en la historia de la teología, un salto ofrecido por la teología desarrollada en este continente. Es

un método inductivo (dejar hablar a las experiencias, que afloren, que tomen palabra. Es decir que ahí hay una Palabra de Dios en la historia que hay que discernir (ya que no es sólo palabra humana).

7. Novedad y continuidad: un quiebre en la teología. Es una discusión clave durante y después del concilio. Cuando los obispos latinoamericanos reafirman el método de *Gaudium et Spes* se revela la exigencia de afrontar la pobreza y la liberación de la pobreza. América Latina recepciona de una manera particular el concilio a partir del método propuesto. Esto facilita y justifica la pluralidad de acercamientos: simbólico, filosófico, artístico... El método es importante porque es el instrumento de discernimiento.

TERCERA SESIÓN

Tocar el corazón de Dios: conclusión

Nos proponemos: **a)** hacer eco a todo el congreso; **b)** recalcar elementos en este taller; y **c)** consignar desafíos.

1. Gracias a varias intervenciones, se constata el persistente problema de qué entendemos por teología. ¿Es un conjunto de contenidos que hay que transmitir y que tiene un método? En los pueblos indígenas hay otro modo de entender la teología: las comunidades están preparadas para dar razón de su esperanza y lo hacen de manera sencilla. No significa racionalizar y sistematizar, sino que “dar razón”. Significa mostrar nuestra fe a los demás, mostrar las razones que nos asisten para creer en Dios de la manera que lo hacemos. No es una tarea para un grupo de intelectuales, es una tarea de la comunidad. Ese tipo de teología estaba originariamente en las primeras comunidades cristianas: dan razón, transmiten lo que vivían. Los teólogos son aquellos que ayudan a que surja la teología desde la comunidad. Estamos formando gente como parteras para que las comunidades de fe puedan mostrar la experiencia y contribución para que otros y otras también hablen de su experiencia de Dios.
2. Hay varias preguntas, 1) ¿Qué es hacer teología?, ¿qué es pensar la fe?, ¿qué es dar razón de la esperanza, comunicar, dar testimonio?, y 2) ¿Para qué hacer teología? La perspectiva que venimos desarrollando recupera al sujeto concreto como sujeto teológico, que habla desde su experiencia en todas las dimensiones de la vida, y engloba a la persona entera. Es importante ligar dos aspectos, dos movimientos: acumular la experiencia y visibilizar la novedad que descubrimos. Esto permitirá que el mensaje

se mantenga vivo y no sólo repitamos conceptos (que ya no dicen nada porque el contexto ha cambiado).

3. Estos espacios, el compartir experiencias, nos invitan a renovarnos, a preguntar: ¿Qué elementos clave reafirmo en mi experiencia y reflexión (lo cual estaba en el origen de la TL)?, y ¿qué novedad me ayudará, en lo personal, a dar razón de mi propia esperanza? Al mismo tiempo, en la misión, continuar haciendo camino de encuentro con Dios en la historia, continuar resucitando.
4. Este congreso ha mostrado que, ciertamente, hay novedad en nuestros distintos contextos. Lo hemos escuchado. Destacamos el compartir, de uno de los más jóvenes del taller, agradeciendo la oportunidad de sentirse parte de este proceso, “sentir con” esta perspectiva en la que encuentra sentido, coherencia, y también desafíos para el futuro (en que habrá sufrimiento).
5. El taller acogió la propuesta de la teología indígena: una “teología con el pobre”: nadie va a un encuentro sólo para recibir conocimientos, sino que va como sujeto que aporta experiencia y reflexión teológica. Se compartieron dos vivencias: 1) Encuentro comunitario: es un camino espiritual, portando lo que cada uno ha traído y lo compartido (procesión hasta la cúspide). Llegamos a tocar el corazón de Dios para poder transformar nuestro corazón. Nos “comemos”, consumimos lo compartido y bajamos por el otro lado de la pirámide nutridos y con una respuesta ritual, desde la fiesta. Todo el proceso culmina simbólicamente con una fiesta. Regresamos con una propuesta histórica de transformación. 2) Después de un encuentro para celebrar el fin de un ciclo y el comienzo de un nuevo amanecer, asumimos el compromiso personal de redescubrir nuestra misión de resucitar, de liberar la tierra, no sólo cuidarla sino seguir alimentándola para que viva.
6. Son evidentes los puntos comunes en la diversidad. Se recuerdan palabras de Peter Phan: el aporte que hace la realidad no es sólo un contexto sino una fuente. De la realidad salen y saldrán los nuevos desafíos, gritos, palabras humanas, que son Palabra de Dios. Estamos funcionando con el mismo método (ver, juzgar, actuar). Es importante recordar y reafirmar que, a partir de la *Gaudium et Spes*, esta manera de hacer teología no es un movimiento “de protesta” sino una política institucional de la Iglesia universal.

Algunas sugerencias

El entusiasmo del congreso, y la celebración de un movimiento, confirma nuestra perspectiva. Se visibilizan ejes transversales comunes en las diferentes metodologías y perspectivas de la liberación. Sin embargo, no estamos atendiendo a un espíritu crítico que nos obliga a leer y releer imágenes y metáforas liberadoras de Dios, que nos sirvan para seguir dando razón de nuestra fe en nuevos contextos.

Ante la notable presencia masculina en las ponencias, se anima a pensar “a quien se da la palabra” en los próximos congresos, e incorporar otras voces: mujeres, indígenas, jóvenes, que tan ricas experiencias han compartido en el taller y que otros pudieran haber aprovechado (Eleazar y Ernestina han sido parte de nuestro taller)

Una etapa nueva tiene que articular la voz del conjunto, de consensos. Favorecer que lo presentado refleje la reflexión comunitaria, y no tanto exposiciones de individuos que exponen sus ideas. También se sugiere introducir la metodología indígena que favorece la igualdad y la equidad de la comunidad. Todos son sujetos, todos y todas piensan, y alguien ayuda a articular la palabra de todos y todas.

Oración de Acción de Gracias. Ernestina y Eleazar motivaron una oración maya de acción de gracias (empleando cirios de varios colores); sobresalió el agradecimiento a Dios por lo compartido en este congreso. Tocamos el corazón de Dios. Gracias por haber hecho posible este encuentro²⁰.

20 Participantes del taller: Jairo: noreste Brasil; Adriano: Porto Alegre, Eleazar: Méjico; Ernestina: Guatemala, Marcelo: Chile, Víctor: Costa Rica, Luciano: Brasil, Víctor Clemente: Brasil, Marciano: Brasil, Ignacio: Colombia, Francis: Brasil; Sidney José, Brasil, Carlos: Argentina, Fredy: Colombia, Neusa: Brasil, Nilsa: Brasil. La presentación dio cuenta de la diversidad de lugares de origen, actividades realizadas, y las coincidencias en motivaciones, perspectivas y desafíos.

Teologías indígenas en las iglesias cristianas

¿Podemos los indígenas ganar en ellas
el lugar que merecemos?

Coordinador: Eleazar López Hernández¹

Moderador: Roberto Tomichá

Lugar: Salón 1i 100

Fecha: 9 de octubre

Momento de interrogantes trascendentales

Cuando en el relato del *Nican Mopohua*, la Virgen de Guadalupe envía al indio Juan Diego a entrevistarse con el primer obispo de México, Juan de Zumárraga —que ya se había aposentado en la antigua capital azteca convertida, después de la conquista, en sede del poder colonial—, la reacción inmediata de Juan Diego fue: “¡Señora y Niña mía, me mandas a un lugar donde no ando y no paro!” (*Nican Mopohua*). Esta conclusión resultaba perfectamente lógica para el vencido, que estaba mirando cómo los misioneros y jerarcas de la Iglesia se iban ubicando en el mismo sitio de quienes, a fuerza de cañones y fusiles, se habían impuesto sobre él creando instituciones que le despojaban de todos sus derechos humanos, civiles, culturales y religiosos.

Esa percepción crítica de Juan Diego respecto a la ubicación de los dirigentes de la Iglesia perdura hasta nuestros días, a pesar de los hermosos

1 Nació en septiembre de 1948 y es sacerdote de la diócesis de Tehuantepec, México. Perteneció al pueblo indígena zapoteca de Oaxaca. Integra el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas. Sirve a la pastoral indígena de México desde 1970. Es uno de los principales impulsores de la llamada Teología india en América latina. Es miembro del movimiento de sacerdotes indígenas de México, de la Asociación ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, ASETT, del Equipo de Teólogos Amerindia, de la Asociación internacional de misionólogos católicos, IACM, de la Articulación ecuménica latinoamericana de Pastoral indígena, AELAPI. También es asesor del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) para asuntos indígenas.

documentos conciliares y palabras magisteriales comprometedoras de los más altas instancias eclesíásticas, que parecen estar quedando como buenos deseos de un encuentro con los *pueblos originarios*, lo que sería enriquecedor para la Iglesia. Es notoria la contradicción entre los documentos y su concreción en la vida eclesial. La práctica teológica, sacramentaria, ministerial, litúrgica y de vida religiosa impulsada por la Institución eclesíástica no abre o no respeta los caminos efectivos que surgen para que entren en la Iglesia la diversidad de pueblos y culturas del mundo de los pobres. Así lo estamos captando hermanas y hermanos indígenas que vemos con espanto algunas actuaciones recientes de la Curia Romana frente a iglesias particulares que se han atrevido a tomar en serio la propuesta evangélica de Jesús y las directrices del Concilio Vaticano II. Me refiero, sólo como botón de muestra, a procesos como el del Vicariato de Sucumbíos en Ecuador,² los procesos de varias diócesis del altiplano peruano³ y también de la región Pacífico Sur de México,⁴ a las que la Curia Romana ha ido presionando para modificar radicalmente de rumbo precisamente por haber tomado en serio la participación indígena en ellas con todas sus implicaciones⁵.

- 2 En 2010, después de cumplir 75 años de edad, Mons. Gonzalo López Marañón, obispo del Vicariato de Sucumbíos, la Curia Romana decidió no sólo relevarlo de su cargo sino quitar a los Carmelitas del Vicariato para entregarlo a los Heraldos del Evangelio, nuevo movimiento religioso claramente definido por una línea misionera y pastoral en contra de lo que Mons. Gonzalo y sus correligionarios habían impulsado por tantos años. Esto generó una crisis muy fuerte en las bases indígenas del Vicariato y también en la Iglesia Ecuatoriana que ha buscado resolverla pidiendo la salida tanto de los Heraldos del Evangelio como de los Carmelitas. Al final de cuentas, las más afectadas han sido las comunidades indígenas católicas del Vicariato, que se preguntaban descorazonadas: ¿por qué Roma actúa así con nosotros? ¿Qué mal le hemos hecho? ¿Qué pecado hemos cometido? El asunto se complicó al grado de que Mons. López Marañón se animó a plantearlo públicamente mediante un ayuno prolongado que él llevó a cabo en una de las plazas mayores de Quito. Hasta ahora el problema no se ha resuelto de manera satisfactoria para las comunidades católicas.
- 3 En el altiplano peruano durante los años 1950 al 1980 se generaron experiencias ricas y paradigmáticas de acercamiento misionero y pastoral a la vida de los pueblos andinos de esa región, que se mostraban en materiales teológicos, catequéticos y litúrgicos producidos por dichas iglesias comprometidas con los pobres e indígenas aymaras y quechuas. Pero, a partir de los años ochenta, todo ese caminar fue sistemáticamente trastocado con cambios contrastantes de pastores y con inclusión de nuevos movimientos eclesiales que le dieron un giro de casi 180 grados al trabajo misionero y pastoral ahí realizado.
- 4 En los años ochenta se impuso a Mons. Bartolomé Carrasco Briseño, arzobispo de Oaxaca, el “Tata de los pueblos indígenas”, un coadjutor con facultades especiales para cambiar el rumbo de la pastoral que él había impulsado en esa iglesia y en la Región. Lo mismo se hizo, en 1996, con la diócesis de Tehuantepec presidida por Mons. Arturo Lona Reyes, a quien le impusieron un coadjutor con facultades casi plenas, a fin modificar radicalmente su línea de trabajo en esa Iglesia particular.
- 5 A la diócesis de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, le acaban de enviar de parte de la Congregación para el Clero unas observaciones a su Directorio Diocesano para el Diacónado Indígena Permanente, que concluyen exigiéndole “corregirlo a fondo” por considerar

Según los documentos que justifican la intervención romana, la teología de los pueblos indígenas o “teología india” —que elaboramos ahora desde la realidad y cultura de nuestros pueblos— es la causante principal del problema y de la necesidad de reorientar dichos procesos y, por ello, ordenan que sea quitada o corregida a fondo. Y es que los pastores de varias iglesias particulares de América Latina se han convencido de que ha llegado el momento de superar los estragos de una evangelización colonial que negó la entrada de los pueblos con sus luchas y sus culturas autóctonas en la Iglesia, al imponer la cultura occidental como único vehículo de expresión de la fe cristiana;⁶ para retomar ahora la propuesta que hicieron algunos misioneros de la primera evangelización de impulsar procesos sólidos de indianización o inculturación, a fin de lograr como resultado lo que el Concilio señaló (LG 6): el surgimiento de *iglesias particulares autóctonas*, enraizadas en las tradiciones culturales propias y con servidores pastorales de las mismas comunidades. Esto es lo que ahora es cuestionado severamente por Roma exigiendo rectificaciones profundas que de hecho anularían o reducirían al mínimo el ingrediente indígena de estos procesos.

Pero lo más angustiante del momento actual es que esta actitud eclesial frente a la alteridad cultural y religiosa de los indígenas y de los pobres no se queda sólo en los altos mandos de nuestra Iglesia. También hay señales de su presencia en el ámbito de la teología y de la vida religiosa y pastoral latinoamericana que, aunque caminan con cierta autonomía en sus ámbitos propios, no avanzan lo suficiente como para dar cabida plena en ellas a las hijas e hijos de los pueblos originarios y de los que quieren mantenerse diferentes. Siguen prevaleciendo en muchos

que tiene una “clara influencia perniciosa de la teología de la liberación de tipo indigenista” (*Carta de la Congregación para el Clero a la diócesis de San Cristóbal*, julio 2012).

- 6 Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, México lo expresó así en 1999: “La urgencia de este paso está abundantemente requerida por 500 años de acción evangelizadora; por el mensaje guadalupano que pide se construya la Iglesia al lado de los indios vencidos, siendo Santa María de Guadalupe un ejemplo de evangelización perfectamente inculturada (Santo Domingo. Juan Pablo II: *Discurso inaugural* N° 24 § 2); pero además por la actual emergencia de los indios en el continente como sujetos de su historia, como lo aseguró el Papa Juan Pablo II en mayo de 1993 en Yucatán. En estas circunstancias, si el avance de la acción pastoral indígena retarda todavía más su meta de llegar a la firme plantación de las Iglesias Autóctonas en el continente, no se dará la unidad de las comunidades indígenas en torno al cristianismo, donde se vive una dicotomía (entre la propia cultura aún sobreviviente y la cultura occidental impuesta como vehículo de expresión de la fe); sino que se dará, y ya se está dando, una vuelta a la religión prehispánica, en la que hay unidad entre la religión precolombina y cultura, planteándose después de 500 años la necesidad de un diálogo interreligioso entre las religiones indígenas y el cristianismo, que no se dio en tiempos de la conquista.” (Directorio Diocesano para el Diaconado Permanente, Presentación)

esquemas actitudes colonialistas que debemos quitar para no llevar a la contradicción los grandes planteamientos de la renovación iniciada en la iglesia latinoamericana.

De modo que es válido hoy que los descendientes de los pueblos originarios de este continente nos preguntemos en serio, no sólo de cara a la máxima autoridad de nuestra Iglesia en Roma, sino también en las instancias intermedias y de bases, si realmente podemos esperar del conjunto de la Iglesia o, mejor dicho del Cristianismo actual, que algún día haya para nosotros, los llamados “indios”, un lugar digno dentro de ella o si, para llegar a ese *otro mundo posible* que soñamos, tenemos que prescindir de tales expectativas por carecer de raíz y fundamento.

Estos cuestionamientos radicales son los que yo me he visto obligado a pensar y repensar, conectándome con la angustia y también la esperanza de mis hermanas y hermanos de origen indígena, que nos sentimos interpelados por las implicaciones de los tiempos actuales, que afortunada o desafortunadamente coinciden con la terminación del Baktún 13 del calendario maya, que algunos han unido a supuestas predicciones indígenas del fin del mundo.

Hay razones para la interpelación indígena

Ciertamente hay quienes, al mirar los escenarios en que se da hoy la lucha indígena manifiestan sus dudas razonables de que esta trayectoria a contracorriente y en desventaja total pueda tener algún éxito en cuanto a transformaciones de fondo de las estructuras que sustentan el poder de la sociedad dominante y de las iglesias. Tal parece que lo queda es reafirmar lo que Jesús dijo a uno de sus seguidores: “deja que los muertos entierren a sus muertos; tú, ven y sígueme” (Lucas, 9,60); o —lo que sería más terrible y drástico—: repetir ahora aquello que los sabios indígenas del Anáhuac mexicano sostenían desesperanzados en medio de la crisis sin precedentes que provocaron con la conquista los vencedores europeos: “si ustedes han matado a nuestros dioses, que nosotros también muramos” (Bernardino de Sahagún, Coloquios y doctrina cristiana, Capítulo v. Ed. UNAM, México, 1986, Página 85)

Desde luego, yo personalmente apuesto a la esperanza. La misma que mis antepasados tuvieron en circunstancias similares a las de ahora, con la convicción de que las oscuridades de la noche impuesta sobre nosotros no durarán para siempre; un nuevo amanecer está en camino; el lucero de la mañana lo anuncia. Este es momento de Pachakutic y de Kairós; y tenemos los indígenas que contribuir para que el Sol acelere la llegada del

nuevo amanecer de vida. Nuestro deseo, como creyentes y miembros activos de iglesias cristianas, es que también Jesús y su proyecto del Reino estén presentes de una manera constructiva y digna en este nuevo amanecer.

Nueva presencia indígena en cuadros clericales y oficiales de las iglesias

Es un hecho innegable que la presencia indígena en las iglesias cristianas tiene ahora nuevas connotaciones, tanto por su número como por su beligerancia teológica y pastoral. Muchos *indios* ocupamos ahora puestos de dirección, de formación o de servicio en nuestras iglesias, que nos ponen más allá de lo que tradicionalmente se nos había asignado, que eran los atrios de los templos y los espacios de la religiosidad popular reducidos a asuntos periféricos o marginales de la vida eclesial y eclesiástica. Ahora podemos hablar de tú a tú con quienes habían sido nuestros misioneros y maestros, e incluso cuestionarles los esquemas occidentales con que ellos han construido e implantado los cristianismos particulares que ahora vivimos. Es claro que gana terreno en nosotros el deseo de no seguir siendo imagen y semejanza de ellos, sino creyentes en Jesucristo que no renuncian sino que llevan a su plenitud en la Iglesia, la identidad indígena heredada de nuestras abuelas y abuelos. Lo que nos impulsa a retomar elementos fundamentales de esa raíz ancestral de nuestros pueblos para recrearlos dentro de la Iglesia y en los nuevos contextos civiles que ahora nos toca vivir.

Esta actitud indígena ha sido causa de muchos malentendidos, sospechas y reproches de un sector de hermanas y hermanos en la fe cristiana, sobre todo de quienes son nuestras autoridades eclesiásticas. Pero también ha suscitado solidaridad y comprensión de otros que se han unido a nosotros para impulsar *transformaciones audaces e innovadores* de las estructuras eclesiales a fin de dar cabida a estas voces y exigencias nuestras y de otras/os impulsoras/es de renovaciones radicales. Y son estas señales de esperanza las que nos hacen creer que también la Iglesia se puede mover en sentido favorable a nuestra causa; pues, como decía Galileo respecto a la tierra, cuando la Inquisición lo llevaba a la hoguera: *'e pur si muove'* (y *sin embargo se mueve*) también nosotros lo afirmamos de la Iglesia.

Deseo de descolonización de la mentalidad eclesiástica

Una de las razones principales por las que miembros de nuestras iglesias no pueden dar pasos hacia las transformaciones que vemos necesarias ahora, en relación a los pueblos indígenas y a los pobres en general, es

que persiste en la gran mayoría un modo de pensar y actuar que viene del modelo colonial, impuesto en este continente desde hace más de 500 años. En ese modelo se parte de la idea de que el vencedor europeo —y también sus clones hechos en América— es en todo siempre mejor o superior que el indígena o el pobre vencido. Es lo que ha dado como resultado el complejo persistente de superioridad del *ladino* o latino foráneo frente a la inferioridad inducida del nativo de lugar; el “indio” no puede tener razón en nada, simplemente porque no ganó la guerra.

Esta actitud colonialista que ha prevalecido en casi todos los estamentos, ha hecho imposible en el ámbito eclesial cualquier esfuerzo de diálogo interreligioso, ya que se postula que el Cristianismo Europeo, con sus expresiones e instituciones inculturadas en la matriz occidental, está por encima de las creencias populares puestas en mitos, ritos y símbolos de los pueblos. En consecuencia, el Credo y la práctica teológica y pastoral de la Iglesia romana desdeñan la discusión con el evangelizando autóctono que las debe aceptar tal como el misionero las presenta pues son la concreción de la “*Única Religión Verdadera*”.

Si hoy no superamos ese modo colonial de proceder, la lucha de los pueblos no tiene posibilidad alguna de lograr grandes transformaciones ni en las sociedades nacionales ni en las iglesias. Requerimos todos, como lo plantearon los obispos en Aparecida (DA 96), *descolonizar nuestra mente y corazón* en relación a los indígenas, a los pobres y a los diferentes. Los pastores confiesan en ese documento que la historia de la evangelización en América Latina registra una deuda de la Iglesia en relación a los pueblos originarios, pues en lugar de reconocer sus culturas y religiones como lugar donde debíamos identificar y acoger las “*Semillas del Verbo*”, estas fueron satanizadas y atacadas por los misioneros. Consecuencia de esa práctica colonial es que ni se permitió que surgieran iglesias particulares indígenas ni se acabaron las creencias populares, llamadas por los misioneros “*idolatrías y supersticiones*”. Estas perviven hoy en la llamada “*religiosidad popular*”, que es la expresión mayoritaria de la religión en América Latina. En otras palabras, fruto de ese modo colonialista de proceder es que ni somos los indígenas lo que los misioneros o agentes de pastoral quieren que seamos, ni podemos ser ya lo que antes fueron nuestros antepasados. Quedamos *Nepantla* —como expresó atinadamente, durante la primera evangelización, un indio mexicano a Fr. Diego de Durán en la ‘*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*’ (siglo XVI)—, es decir, quedamos en medio de dos mundos culturales y religiosos que no se han podido reconciliar precisamente porque lo impiden los

esquemas coloniales presentes en nuestros pastores y también en muchas bases eclesiales incluidas algunas/os hermanas/os indígenas.

Camino eclesial abierto para los indígenas en medio de espinas

Evidentemente no podemos negar que el proceso de descolonización ya se ha iniciado en las iglesias cristianas. Prueba de ello es que la Pastoral Indígena se ha implementado en muchas de nuestras iglesias particulares sobre todo para la atención y defensa de los derechos de los pueblos originarios, exigiendo a las autoridades civiles transformaciones profundas y audaces de las estructuras políticas y económicas. Otra muestra es la existencia de diálogos de alto nivel que se llevan a cabo tanto en la Iglesia Católica como en el Consejo Mundial de Iglesias y en muchas otras instancias regionales o locales eclesiales, donde es claro el deseo de mantener activos estos espacios de encuentro y de búsqueda de propuestas teológicas que no atenten contra la integridad de la fe cristiana que hemos heredado de la tradición apostólica y posterior.

Además, los documentos pastorales de muchas iglesias reiteradamente insisten en la necesidad de tomar en serio la palabra y la acción de los indígenas dentro de las iglesias; plantean una y otra vez que hay que pasar de acciones indigenistas, hechas por gente no indígena que actúa a favor de los pueblos originarios como objeto de atención y asistencia, a procesos serios de inculturación del Evangelio, de la Iglesia, de su liturgia, teología y programas pastorales, reconociendo a los indígenas como verdaderos sujetos y protagonistas eclesiales. Frecuentemente se dice que no basta con incorporar a los nativos en la vida eclesial como *‘cuerpos presentes’* sin la vida que proviene de sus culturas y experiencias religiosas propias. Y en esto ciertamente se van dando algunos pasos significativos, como usar las lenguas indígenas en celebraciones litúrgicas y en la lectura de la Biblia; o al implementar iniciativas civiles para la promoción y defensa de los derechos individuales y colectivos indígenas.

Pero qué lejos estamos de dialogar en serio con las propuestas culturales y religiosas de los pueblos, a fin de incorporar con gozo en la Iglesia *lo bueno y lo noble* de ellas como patrimonio de Cristo y de la humanidad. A menudo, las palabras inspiradoras lanzadas por el Concilio como *encuentro, diálogo e inculturación*, se han ido reduciendo en la Iglesia de hoy a eufemismos o formas nuevas de seguir con la misma actitud antidialogante e impositiva de siempre. Y así, no faltan pastores que siguen pensando que mientras más reivindicamos los indígenas nuestro origen ancestral nos va-

mos volviendo menos cristianos o incluso anticristianos. Seguramente es lo que motivó lo expresado por el Papa Benedicto XVI en la apertura de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida (2007):

La utopía de volver a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia universal, no sería un progreso, sino un retroceso. En realidad sería una involución hacia un momento histórico anclado en el pasado (Aparecida, Discurso inaugural).

Reacciones de la Institución eclesiástica ante la teología india de América Latina

Aunque la *Teología de los pueblos indígenas* nunca quedó totalmente borrada en los 500 años de conquista y evangelización, ella entró de nuevo en los escenarios eclesiales a partir de 1990, cuando se llevó a cabo en México el *Primer Encuentro Taller de Teología India*. Siguió a este cinco encuentros más que se han hecho en todo el territorio del continente Americano durante los últimos 20 años, con el propósito de mostrar y dar razón de la terminología usada, de la metodología teológica indígena, de los contenidos comunes y de los particulares o étnicos sobre Dios, la humanidad y el cosmos; de las fuentes inspiradoras de este saber teológico, de nuestros sueños de futuro para la vida, de la problemática de la migración y sus implicaciones teológicas. Tales encuentros mostraron que existen diversas modalidades autóctonas de elaboración teológica donde personas de base participan activamente junto con teólogas y teólogos profesionales y pastores de nuestras iglesias. Las memorias de estos encuentros son una muestra de la riqueza y vitalidad de estos encuentros.

A partir de 1997 comenzamos también un diálogo formal con la Congregación para la Doctrina de la Fe, (CDF) mediando el Consejo Episcopal Latinoamericano, (CELAM); cuatro simposios se han concretado hasta la fecha donde hemos abordado especialmente algunos puntos que en Roma son considerados neurálgicos o problemáticos de la teología india; y que tienen que ver las motivaciones que dan origen a la llamada teología india, con sus métodos y herramientas de elaboración teológica, con sus contenidos cristológicos y sobre la creación.

Muchos papeles han circulado para tratar de clarificar prejuicios, dudas y sospechas de Roma sobre el quehacer teológico de los pueblos originarios. Y se puede afirmar que se ha llegado al consenso de no regatear a la *teología india* su carácter de verdadera teología dentro de la Iglesia. Fue lo que algunos obispos latinoamericanos —especialmente Mons. Felipe

Arizmendi, responsable entonces de la pastoral indígena de México y del CELAM—, llevaron a Aparecida en 2007; pero no obtuvieron la aprobación mayoritaria, porque la Congregación para la Doctrina de la Fe se opuso rotundamente a la inclusión del término “teología india” en el documento final.⁷

El debate ha continuado después de Aparecida y a fines del año 2011 la Congregación para la Doctrina de la Fe me ha pedido —por mediación del Presidente del CELAM— que, dada la repercusión de mi palabra, exprese públicamente que sería mejor que quitáramos el término “teología india” para sustituirlo por “sabiduría indígena”. Cosa que no puedo hacer, pues ni yo como persona ni otros hermanos indígenas fuimos los creadores e introductores del término en la Iglesia, sino connotados misioneros de la primera evangelización y pastores indigenistas de los tiempos recientes que han llegado a reconocer que es el momento de devolver a los indígenas su voz en todo, incluido lo teológico. De ellos hemos tomado la propuesta y la hemos desarrollado con toda la seriedad y responsabilidad que se merece. De modo que no es a mí ni a otras/os hermanos indígenas a quienes hay que pedir retirar el término “teología india”, sino a aquellos que lo metieron originalmente y dieron sus razones.

La “sabiduría indígena”, ciertamente, es fundamental y muy valiosa para nosotros pues contiene el saber que nuestros pueblos han ido recojiendo en procesos milenarios de saborear la vida y a Dios en todas sus manifestaciones. Pensamos que así también funciona o debería funcionar la teología cristiana; pero en el contexto colonial, en que aún nos movemos dentro de la Iglesia, el uso de la expresión “sabiduría indígena” tiene connotaciones peyorativas de conocimiento primitivo sin sustento científico. Es la misma carga que tienen los términos *dialecto*, *religiosidad*, *artesanías* aplicadas a nosotros. Por eso aceptar en ese contexto la propuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe es pedir que asumamos en la Iglesia, sin chistar, la condición de inferioridad que la sociedad colo-

7 17 (de 22) presidentes Episcopales de América Latina y el Caribe presentes en Aparecida firmaron la petición de volver a incluir el término teología india en el segundo borrador de la Conferencia, después de que fue quitado del primer borrador sin explicaciones. Cuando se puso a votación individual su inclusión en el documento final, a pesar de la oposición de la CDF, 59 obispos estuvieron a favor y 64 en contra. El cardenal William Levada, Prefecto de la CDF, intentó entonces aclarar que ni él ni la CDF están en contra de la teología india, pero que, en vistas de que no se ha concluido el proceso de discernimiento de ella, habría que esperar un veredicto final de Roma para que pueda usarse oficialmente el término en la Iglesia, es decir, en documentos del Magisterio. Ese veredicto no se ha dado hasta la fecha, cosa que los contrarios han aprovechado para difundir que la teología india está condenada por la Iglesia.

nial nos impuso. Pienso que debe haber otras maneras más simétricas de abordar este asunto.

Ese contexto colonial, que existe, y que muchos descubrimos en múltiples actitudes institucionales, me da pie a pensar que no se ha avanzado lo suficiente en la Iglesia para resolver con diálogo abierto los *puntos neurálgicos de la teología india*, a pesar de esfuerzos hechos hasta el presente. Parecería que resulta más cómodo para las autoridades eclesíásticas —mayormente acostumbradas a mandar que a dialogar— evadir la discusión, presionando a los voceros visibles de la teología india a desistir de nuestras propuestas, antes que argumentar a fondo y con razonamientos bíblicos, teológicos y científicos por qué estas son incompatibles con la fe cristiana.

Para quienes llevamos largo tiempo en esta búsqueda intraeclesial, dejar de hablar de *teología india o teología de los pueblos indígenas*, sólo por mandato de la autoridad, significaría renunciar a nuestros planteamientos de instaurar una relación justa de la Iglesia con nuestros pueblos que quieren estar en ella con los cimientos de sus culturas ancestrales; y sería hacer a un lado la tarea de descolonizarnos todos, como lo piden los obispos en Aparecida (DA 96), dejando que se mantenga y se consolide en la Iglesia el esquema imperial o colonial que es el que la ha llevado a negar en la práctica los derechos humanos, económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos no sólo de los indígenas, sino de otros sectores de la humanidad e incluso de iglesias particulares del Tercer Mundo.⁸

Los indígenas cristianos creemos que en la Iglesia se encuentra el proyecto de vida y de salvación querido por Dios, pero ese proyecto ha sido metido en recipientes manchados por pecados personales y estructurales, que deben ser reconocidos y quitados con una verdadera conversión de las personas y un cambio de estructuras. Es por amor al sueño de Jesús —que coincide maravillosamente con los sueños de nuestros antepasados indígenas—, que nosotros ahora queremos barrer la casa hasta encontrar la moneda perdida⁹ o la perla preciosa que siempre hemos buscado¹⁰, por la que vale la pena invertir todos nuestros bienes a fin de tenerla y disfrutarla para siempre. Los indígenas conversos a la fe cristiana recogemos hoy con responsabilidad la petición del Crucificado hecha a san Francisco de Asís: “restaura mi Iglesia”. Por eso actuamos críticamente dentro de ella; no por revanchismo o por deseo de cobrarle hoy los crímenes del pasado.

8 Los casos arriba citados son muestra clara de esta incomprensión y ataque a las iglesias particulares que peregrinan entre los indígenas.

9 Cf. Lucas 15,8-9.

10 Cf. Mateo 13,45-46.

Cuestiones a tomar en cuenta hacia el futuro

Sumándome a muchos otros miembros críticos de nuestras iglesias, que actúan responsablemente y con amor dentro de ellas, yo pienso que es momento de hacer planteamientos radicales que partan del reconocimiento valiente de la realidad eclesial tal cual es, y señalen caminos de reconstrucción de su ser en el mundo como pueblo de Dios, sacramento del Reino y *luz para las naciones*.

La verdad nos hará libres también en la Iglesia. Nuestras lacras y miserias humanas, así como las incongruencias y contradicciones que vivimos respecto al proyecto original de Jesús y de las primeras comunidades, han sido la causa principal de la pérdida de credibilidad y de abandono de la Iglesia. En Concilios, Sínodos, Conferencias, Capítulos y Asambleas eclesiales, logramos consensuar grandes intuiciones proféticas para la renovación profunda de la vida eclesial —es el Espíritu fuerte que nos sacude y anima— pero las estructuras eclesiales no cambian o lo hacen muy lentamente o sólo de manera cosmética —son la carne frágil de nuestra realidad humana— que luego se desarrollan como las piedras de la parábola del sembrador (Mateo 13,4 y ss), y terminan ahogando cualquier brote pequeño que nace de esa semilla profética. Y así, siguiendo el razonamiento de San Pablo (cf. Romanos 7,15-21), aunque amamos y nos adherimos al bien, terminamos haciendo el mal que no queremos (como también lo expresó el poeta latino Ovidio: *“video meliora proboque; deteriora sequor”* (‘veo y apruebo lo mejor, pero sigo lo peor’)¹¹. Eso nos está sucediendo en la Iglesia después del Concilio Vaticano II: hemos querido echar de nosotros los malos espíritus, pero estos retornan unidos a otros espíritus peores que ellos y se están aposentando en nuestra casa (cf. Mt 12,43-45), obligándonos ahora a buscar formas más eficaces de lidiar con sus maquinaciones.

Esta contradicción e incongruencia atraviesa toda la Iglesia. Desde luego se nota más dolorosamente en los dirigentes mayores por las implicaciones de su cargo para el conjunto de la Iglesia, pero también se da, por debilidad, imposición o ideologización, en los cuadros intermedios y hasta en las bases eclesiales. Por ejemplo, la Vida Religiosa institucionalizada de América Latina está en crisis, porque no puede retener en ella a la vocaciones indígenas y le resulta cada vez más difícil mantener los compromisos misioneros y pastorales que asumió entre los pobres y los indígenas; y eso porque no hallan las autoridades a quienes mandar en relevo de los equipos anteriores pues está desapareciendo en las nuevas

¹¹ Ovidio, *Metamorfosis*, VII,17-21.

generaciones el ímpetu y la entrega misionera de hace unos diez o quince años atrás. Esto muestra que estamos fracasando en transmitir y consolidar las actitudes de renovación generadas por el Concilio y por nuestros documentos proféticos. Tendríamos que investigar por qué dichos documentos funcionaron prácticamente como vacunas contra el cambio; pues ahora vuelven a meterse aquellas actitudes contra las que habíamos luchado. Como que la modernidad y posmodernidad del mundo actual estuvieran haciendo trizas la herencia de nuestras mayores convicciones proféticas.

A nivel general, en la misión y la pastoral, deberíamos propiciar lo que ya es antiguo en la Iglesia: que los pobres nos evangelicen y dejar que ellos se evangelicen a sí mismos desde sus culturas y experiencias religiosas particulares. Para eso, los pastores y las/os teólogas/as tendríamos que hablar menos y dejar que los pobres expresen mejor su palabra, nos interpelen y nos enriquezcan. Hace falta esa perspectiva especial, captada por Jesús y que viene de los que no son sabios y entendidos del mundo, para que ellos nos muestren, con novedad y renovado entusiasmo, la fuerza vivificante del Evangelio que se ha ido ofuscando en lo que queda de la cristiandad del viejo mundo. No tengamos miedo a sus cuestionamientos y exigencias. La Iglesia —y con mayor razón el servicio pastoral y teológico dentro de ella— tiene capacidad para responder adecuadamente con el Evangelio de Jesús y la fuerza del Espíritu a esta voz cuestionadora y profética de los pobres que son los predilectos de Dios.

En la teología latinoamericana se habla mucho de opción preferencial por el pobre y de la necesidad de impulsar el rol protagónico de este en todos los ámbitos, pero seguimos haciendo textos y discursos teológicos que no toman en serio este protagonismo; seguimos produciendo teología para, y no desde —ni mucho menos con— los mismos pobres. Tal vez, sin querer, las/os teólogas/os estamos reproduciendo la misma relación asimétrica del sistema dominante en relación a las comunidades o pueblos en los que estamos insertos o a los que servimos. Y así, aunque tomemos en la elaboración teológica temáticas y preocupaciones importantes del mundo de los pobres y de los indígenas, podemos estarlo haciendo prácticamente como un despojo de su palabra para reforzar nuestro rol determinante de teólogas y de teólogos.

No basta con querer *ser voz de los que no tienen voz*, tenemos que reconocer, potenciar y sumarnos a la voz del pobre y del indígena dejando que ellos nos asuman como *tlahcuilas/os*, es decir, escribanas/os o intelectuales orgánicos de los procesos populares. No el que habla primero y quiere marcar la pauta, sino el que habla al final recogiendo y articulando en consenso la voz de todas y de todos. Esa voz del pobre, que ya existe

—como lo canta la Virgen María— ha probado que tiene más creatividad, más perdurabilidad y más capacidad de “sacar del trono a los poderosos y poner en su lugar a los humildes” (Lucas 1,52), que nuestros hermosos textos que hacen un poco de ruido al producirse pero al fin terminan arrumbados en páginas webs, libros, revistas y bibliotecas especializadas.

Un paso necesario hacia ese nuevo rol de la teología es que podamos abordar colectivamente los temas centrales de la vida del pueblo desde la experiencia teológica de los pobres y con los pobres. Porque no bastan aportes individuales geniales pero surgidos de trincheras aisladas y desarticuladas. Hacen falta visiones que conjunten la riqueza en la pluralidad de ópticas y enfoques diversos, y que lleven a compromisos conjuntos y solidarios más allá de las academias y espacios reducidos de nuestros templos.

Algunas conclusiones

Mi convicción y mi sueño es que la reducción actual de posibilidades de acción dentro de las instituciones eclesíásticas no acabará con la esperanza de los pobres ni de los indígenas. Todo lo contrario, la está incentivando y desafiando para que siga caminando y luchando a contracorriente, pero con más astucia, como las serpientes, al mismo tiempo que con mayor prudencia, como las palomas; la terquedad indígena hará también que la Iglesia supere sus contradicciones. La luz que se cuela a través de las rendijas de las puertas y ventanas de la Iglesia, que algunos quieren cerrar, es prueba de que el sol sigue activo allá fuera y que nuevamente la primavera llegará a nuestras vidas e iglesias, a pesar del invierno que ahora impera queriendo matar flores y esperanzas.

Tal vez no sea posible descolonizar por completo la mente y corazón de las altas autoridades eclesíásticas para que den el reconocimiento oficial a nuestra *teología india*, pero no por eso, claudicaremos en la tarea de mantener activa esta teología —como milenariamente la han hecho nuestros pueblos— para que con ella sigamos nutriendo nuestra lucha actual en orden a lograr los cambios que vemos necesarios en la Iglesia y en la sociedad. Tal vez no podamos tampoco convencer a Roma de la validez de nuestro proceso inculturador del Diaconado Permanente; pero no por eso dejaremos de insistir en ello y de ejercer nuestro ministerio eclesial con la lógica y el espíritu de los sistemas de cargos y servicios que hay en nuestros pueblos. Asimismo, tal vez no podamos impedir que nos quiten a los pocos pastores, misioneros/os y servidores eclesiales que se identifican con nuestras comunidades; pero no por eso acabarán con nuestra lucha

encauzada a ganar, en la sociedad y en la Iglesia, el lugar digno que Dios nos tiene prometido.

Por algo hemos sobrevivido a los quinientos años de conquista, colonización y cristianización forzada. Estamos preparados para sobrevivir también al colapso civilizador hacia el que parece encaminarse irremediamente la sociedad occidental con su sistema, colonial al principio, capitalista después, y ahora neoliberal de muerte. Y, en orden a la construcción de “otro mundo posible” y de ser y vivir la Iglesia que soñó Jesús, los indígenas —cristianos o no— seguimos empeñados en compartir con quienes quieran abrir sus corazones, las semillas de vida que el gran Dios sembró y cosechó en nosotros, recolectadas en la sabiduría que nos heredaron amorosamente nuestros ancestros. ¡Ciertamente la Vida prevalecerá!

Hemeneutica bíblica e movimento social

O caminho por onde caminhamos

Painelistas: Carlos Mesters¹
Francisco Orofino²

Moderador: Francisco Soto

Lugar: Auditorio central

Data: 9 de outubro

Introdução

Ao tentar animar os exilados, o profeta Jeremias dá um bom conselho para pessoas que se sentem perdidas, vivendo a dura crise do exílio com as perdas de suas referências: "... levanta marcos para ti, coloca indicadores de caminho, presta atenção ao percurso, ao caminho por onde já caminhaste!" (Jr 31,21).

O presente artigo quer tentar exatamente isto. Nos foi pedido para contar, em poucas palavras, de que maneira a Bíblia colaborou na transformação social em nosso país nestes últimos tempos. Nossa proposta é dar uma rápida olhada ao caminho por onde estamos caminhando desde os anos 70 até hoje para que, na medida em que olhando para trás, sobre a caminhada já feita, consigamos perceber o rumo feito pela Palavra de Deus através dos trabalhos feitos por um grande número de pessoas,

- 1 Frade Carmelita, doutor em Teologia Bíblica. É natural da Holanda e ligado à caminhada das Comunidades Eclesiais de Base, ajudou a criar o CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). Assessorou de um dos bispos brasileiros na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que ocorreu de 5 a 26 de outubro de 2008, no Vaticano.
- 2 Biblista e educador popular. Assessora grupos populares e comunidades de base nos municípios da Baixada Fluminense. É autor de vários livros e leciona em Institutos de Teologia voltados para a formação de leigos. Fez doutorado em Teologia Bíblica na PUC-Rio (2000). É professor de Teologia Bíblica no Instituto Paulo VI, na diocese de Nova Iguaçu, RJ.

grupos, círculos, comunidades, encontros, escolas tentando explicitar, articular, dinamizar e sistematizar uma leitura que já estava sendo feita pelo povo nas comunidades de fé. É a fé do povo que faz acolher a Bíblia como aquilo que ela realmente é: a Palavra de Deus para nós.

Evidentemente esta Palavra de Deus insere-se na nossa história recente, nos momentos que vivemos, trabalhamos, construímos, amamos, estudamos, sofremos, partilhamos, convivemos, etc. Foram muitos momentos. Alguns muito intensos, como a transição entre a ditadura militar e a nova Constituição. Outros de profunda frustração quando os governos eleitos enveredaram pelas políticas neoliberais desarticulando o movimento popular. Aos poucos fomos percebendo que este processo de inserção da Palavra, de contextualização, está sempre em mudança. Tais mudanças pedem uma contínua revisão em nossa maneira de trabalhar com a Palavra. Mas o que descobrimos mesmo em todo este processo é que só pode trabalhar com a Palavra quem se deixa trabalhar pela Palavra. Por isso temos que constatar que nós também mudamos muito! Graças a Deus!

Este artigo, como não podia deixar de ser, traduz nossa caminhada dentro do CEBI (Centro de Estudos Bíblicos). O CEBI foi criado e existe para estar a serviço da Leitura Popular da Bíblia. Nos anos 70, nas conversas com grupos de agentes de pastoral que levaram à criação do CEBI, alguns diziam que “a Bíblia é a gasolina escondida no movimento popular!” O CEBI nasceu para explicitar, articular, dinamizar e sistematizar a leitura que o povo já fazia da Bíblia em pequenos grupos populares, alguns em zona rural, outros nas periferias das cidades que começavam a inchar pelo processo galopante de urbanização na chama época do “milagre brasileiro” da ditadura militar (1964-1985).

Quando falamos em Leitura Popular, entendíamos a leitura libertadora que se pratica nas comunidades eclesiais de base (CEBs). Este serviço prestado à Leitura Popular é o fator determinante para os métodos que foram sendo sucessivamente adotados. Estes métodos são frutos do confronto constante tanto da leitura Popular com a evolução do movimento popular e da educação popular nestes últimos 30 anos.

Algumas observações a respeito do Movimento Popular

É evidente que nestes 35 anos de caminhada bíblica muita coisa mudou nos movimentos sociais e nas organizações populares. Do sei jeito, a população pobre foi encontrando novas formas de se organizar e de expressar suas buscas, sonhos e desejos. Nos anos 70, a ênfase maior estava nas denúncias e nas manifestações contra a ditadura militar e o custo de vida.

Hoje, na luta contra o império neoliberal existe a tendência em atuar por meio das redes solidárias e as redes sociais via internet. Encontramos hoje uma infinidade de propostas que podem ser locais (cooperativas de catadores de lixo), regionais (movimento em defesa do semi-árido), nacionais (lei da ficha limpa) e internacionais (ONGs ecológicas). Nesta articulação exercem papel importante os novos meios de comunicação e de informação através da internet. Esta ação comunicativa gera e desenvolve novas técnicas e novos saberes no movimento popular. Seu maior objetivo é o “empoderamento” das pessoas e dos grupos. Isso significa que seu maior objetivo é fortalecer a participação efetiva das pessoas dentro da sociedade civil para quebrar o domínio que o sistema financeiro neoliberal, dominando os grandes meios de comunicação (TV, jornais e revistas semanais), consegue impor sua tríade: individualismo, consumismo e privatização dos bens e serviços. Os sucessivos Fóruns Sociais Mundiais tornaram visível este imenso número de pequenos e localizados projetos e lutas, mostrando que os motivos e a mobilização das pessoas dependem muito de sua afinidade e de sua visão localizada dos problemas.

Por isso mesmo, ao contrário dos anos 70 e 80, existem agora novas formas de atuação e de associação dentro do Movimento Popular. Não existe tanto a busca por uma grande associação reunindo massas enormes como nas Diretas Já. Existe hoje uma mobilização pontual, local, a partir de um problema bem concreto que mobiliza tanto as pessoas atingidas como alguns grupos simpatizantes. Geralmente a mobilização é uma resposta a um apelo feito por uma ONG, internacional ou nacional, convidando as pessoas no que se chama de “participação cidadã”.

Tudo isso exige uma revisão de nossos trabalhos bíblicos. Quando o CEBI começou, no final dos anos 70, havia um grande número de movimentos sociais populares articulados na oposição ao regime militar. Nossa leitura bíblica atingia principalmente os movimentos de base articulados pelas igrejas cristãs e inspirados pela Teologia da Libertação. Com a queda do regime militar e a posterior organização da democracia brasileira com a Constituição de 1988, esse quadro, evidentemente, mudou muito. As manifestações de massas pedindo participação política e liberdades democráticas desapareceram. Afinal, estávamos agora num regime democrático e representativo. Não havia mais necessidade de os grupos políticos se refugiarem nas igrejas. O Partido dos Trabalhadores, organizado a partir dos movimentos sociais das igrejas, sindicatos e intelectuais, passou a ser o canal político das reivindicações populares. Desta forma, os movimentos viram muitas de suas plataformas atingirem o texto constitucional. É certo que muita coisa ficou apenas na letra. No entanto, a desmobilização

tinha começado. E ela continua até hoje, apesar das ruas serem tomadas de vez em quando, como pelo *impeachment* de Collor ou na luta contra as privatizações tucanas.

Hoje temos que destacar alguns eixos que estão mobilizando as pessoas e recuperando um pouco a visibilidades dos movimentos sociais e populares:

- A questão da Terra é a que melhor se destaca no cenário nacional. Dos cerca de 20 movimentos sociais rurais do Brasil, o MST é o mais conhecido porque melhor organizado na sua estratégia de comunicação. Mas não podemos esquecer a luta dos índios e dos grupos quilombolas pela regulamentação da suas reservas.
- O Movimento pela Ética na Política e os grupos de Fé & Política. Esta articulação teve grandes vitórias como a destituição de Collor; os plebiscitos populares, como o contrário à privatização da Vale do Rio Doce e o da auditoria da Dívida Externa; a Lei da Ficha Limpa e a legislação anticorrupção. Mas também teve a derrota no plebiscito pelo desarmamento.
- O crescimento dos movimentos indígenas, despertado pelas celebrações envolvendo os 500 anos da chegada dos brancos (1992-2000). Este movimento teve a grande vitória na demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol e na recuperação das terras dos pataxós, no sul da Bahia.
- A luta dos afro-descendentes em tornar seu rosto mais visível na sociedade brasileira, principalmente no campo educacional com a questão vitoriosa das cotas nas universidades e na luta pelas terras quilombolas.
- A luta das mulheres pela igualdade nos salários e nas oportunidades. Importante vitória deste segmento foi a Lei Maria da Penha, contra a violência doméstica.
- As grandes mobilizações dos homossexuais, mobilizando milhões de pessoas nas Paradas de Orgulho Gay permitindo sua vitória no reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo.
- As várias frentes ecológicas. Hoje, cada vez mais, a luta popular se firma no campo ecológico, desde a ECO-92. A resistência aos megaprojetos, às grandes barragens, ao agronegócio mobilizam e articulam muitos grupos de resistência tendo em vista a Rio+20 em junho de 2012.
- Os novos avanços da ciência que modificam a visão e a atitude das pessoas, especialmente a juventude: a informática, a biotecnologia, a física quântica, a nanotecnologia, etc.
- Mas apesar de todos os avanços tecnológicos, políticos, sociais e econômicos, que nos colocam entre as 8 economias mais poderosas do planeta,

ainda somos um país tremendamente desigual. Muitos grupos ainda continuam com a pauta de lutas dos anos 70/80: trabalho, saúde, transporte, educação, moradia e alimentação.

Estes são os novos desafios que nos levam a perguntar qual o papel dos novos sujeitos históricos, aquele conjunto que se esconde na palavra “povo”, eixo estruturante do movimento popular. A pergunta que fica é esta: Qual a nossa proposta para uma leitura bíblica que possa atender a estes novos desafios?

Na realidade, a leitura bíblica teve e está tendo a sua influência discreta na evolução destes novos aspectos e desafios do movimento popular através das pessoas dos CEBs que nele participam. Ao mesmo tempo, a própria leitura bíblica popular está sendo influenciada por estes mesmos aspectos do movimento popular. É uma influência mútua e um enriquecimento mútuo.

Seguem aqui algumas observações a respeito das características da Leitura Popular da Bíblia que ajudam a perceber como aconteceram e continuam acontecendo a influência mútua e o enriquecimento mútuo entre leitura da Bíblia e movimento popular.

Algumas observações sobre a leitura Popular da Bíblia

Ao longo destes últimos anos, recolhendo as experiências de muitos grupos de vivência aqui no Brasil, podemos destacar 10 pontos a respeito da Leitura Popular da Bíblia.

1. Três premissas que modelaram o jeito de o povo ler a Bíblia

- A Bíblia é acolhida pelo povo como Palavra de Deus. Esta fé já existia antes de nós chegarmos até ele com nossos métodos. É nela que penduramos todo o nosso trabalho com a Bíblia. Sem esta fé tanto o método quanto os resultados seriam diferentes. Este é o ponto fundamental que faz com que nossa leitura bíblica aqui no Brasil impede qualquer tentativa de transpor esta metodologia para países da Europa. Lá a Bíblia é um livro oficial e eclesiástico.
- As primeiras experiências de círculos bíblicos já encontraram uma pastoral construída a partir do método Ver-Julgar-Agir, usado pela Juventude Operária Católica (JOC) e pela Juventude Universitária Católica (JUC). Este método mudou a visão que tínhamos da revelação de Deus. Procura-se, primeiro, ver a situação do povo. Em seguida, com a ajuda do texto

bíblico, procura-se julgar ou iluminar a situação, anunciando a presença de Deus ou denunciando a ausência de Deus nas situações humanas do grupo que faz sua interpretação. Assim, a fala ou a revelação de Deus não vem da Bíblia, mas dos fatos iluminados pela leitura bíblica. E são estes que levam o grupo a agir de maneira nova.

- O povo faz a descoberta de que a Palavra de Deus não está só na Bíblia, mas também na vida. Com a ajuda da Bíblia, descobre onde e como Deus nos fala hoje, através dos fatos. Para muitos, a Bíblia chega a ser o primeiro instrumento para uma análise mais crítica da realidade que vivemos hoje. Esta visão mais ampla da Palavra de Deus contribui para evitar a visão mágica da Bíblia que favorece a leitura fundamentalista.

2. Fiel à Tradição

Ao ler a Bíblia, o povo das Comunidades traz consigo a sua própria história e tem nos olhos os problemas que vem da realidade dura da sua vida. A Bíblia aparece como um espelho, *sím-bolo* (Hb 9,9; 11,19), daquilo que ele mesmo vive hoje. Estabelece-se, assim, uma ligação profunda entre Bíblia e vida que, às vezes, pode dar a impressão aparente de um concordismo superficial. Na realidade, é uma leitura de fé muito semelhante à leitura que faziam as comunidades dos primeiros cristãos (At 1,16-20; 2,29-35; 4,24-31) e os Santos Padres nos primeiros séculos das igrejas.

3. Emanuel, Deus Conosco

A partir desta nova ligação entre Bíblia e vida, os pobres fazem a descoberta, *a maior de todas*: “Se Deus esteve com aquele povo no passado, então Ele está também conosco nesta luta que fazemos para nos libertar. Ele escuta também o nosso clamor!” (cf. Ex 2,24; 3,7). Assim vai nascendo, imperceptivelmente uma nova experiência de Deus e da vida que se torna o critério mais determinante da leitura popular e que menos aparece nas suas explicitações e interpretações. Pois o olhar não se enxerga a si mesmo.

4. Livro da Vida de cada dia

Antes de o povo ter esse contato mais vivido com a Palavra de Deus, para muitos, sobretudo na igreja católica, a Bíblia ficava longe. Era o livro dos “padres”, do clero. Mas agora ela chegou perto! O que era misterioso e inacessível, começou a fazer parte da vida quotidiana dos pobres. E junto com a sua Palavra, o próprio Deus chegou perto! “Vocês que antes estavam longe foram trazidos para perto!” (Ef 2,13) Difícil para um de nós

avaliarmos a experiência de novidade e de gratuidade que tudo isto representa para os pobres.

5. Escrita para nós

Assim, aos poucos, foi surgindo uma nova maneira de se olhar a Bíblia e a sua interpretação. A Bíblia já não é vista como um livro estranho que pertence ao clero, mas como *nosso* livro, “escrito para nós que tocamos o fim dos tempos” (1Co 10,11). Às vezes, para alguns, ela chega a ser o primeiro instrumento para uma análise mais crítica da realidade que hoje vivemos. A respeito de uma empresa opressora do povo, o pessoal da comunidade dizia: “É o Golias que temos que enfrentar!”.

6. Revela Deus na vida

Está em andamento uma descoberta progressiva de que a Palavra de Deus não está só na Bíblia, mas também na vida, e de que o objetivo principal da leitura da Bíblia não é interpretar a Bíblia, mas sim interpretar a vida com a ajuda da Bíblia. Descobre-se que Deus fala hoje, através dos fatos. Isto gera um entusiasmo muito grande. Não é tanto por causa das coisas novas que eles descobrem na Bíblia, mas muito mais por causa da confirmação que recebem de que a caminhada que estão fazendo é uma caminhada bíblica e, assim, neles se renova a esperança. A Bíblia ajuda a descobrir que a Palavra de Deus, antes de ser lida na Bíblia, já existia na vida. “Na verdade, o Senhor está neste lugar, e eu não o sabia” (Gn 28,16)!

7. Boa Notícia para os pobres

A Bíblia entra por uma outra porta na vida do povo: não pela porta da imposição autoritária, mas sim pela porta da experiência pessoal e comunitária. Ela se faz presente não como um livro que impõe uma doutrina de cima para baixo, mas como uma Boa Nova que revela a presença libertadora de Deus na vida e na luta do povo. Os que participam dos grupos bíblicos, eles mesmos se encarregam de divulgar esta *Boa Notícia* e atraem outras pessoas para participar. “Venham ver um homem que me contou toda a minha vida!” (Jo 4,29). Por isso, ninguém sabe quantos grupos bíblicos existem. Só Deus mesmo!

8. Orienta para o estudo da Bíblia

Lendo assim a Bíblia, produz-se uma iluminação mútua entre Bíblia e vida. O sentido e o alcance da Bíblia aparecem e se enriquecem à luz do que se vive e sofre na vida, e vice-versa. Para que se produza esta ligação profunda entre Bíblia e vida, é importante: a) Ter nos olhos as perguntas reais que

vêm da vida e da realidade sofrida de hoje. Aqui aparece a importância de o estudioso da Bíblia ter convivência e experiência pastoral inserida no meio do povo. b) Descobrir que se pisa o mesmo chão, ontem e hoje. Aqui aparece a importância do uso da ciência e do bom senso tanto na análise crítica da realidade de hoje como no estudo do texto e seu contexto social. c) Ter uma visão global da Bíblia que envolva os próprios leitores e leitoras e que esteja ligada com a situação concreta das suas vidas.

9. Leitura envolvente

A interpretação que o povo faz da Bíblia é uma atividade envolvente que compreende não só a contribuição intelectual do exegeta, mas também e sobretudo todo o processo de participação da Comunidade: trabalho e estudo de grupo, leitura pessoal e comunitária, teatro, celebrações, orações, recreios, “enfim, tudo que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso ou que de qualquer maneira merece louvor” (Fl 4,8). Aqui aparecem a riqueza da criatividade popular e a amplidão das intuições que vão nascendo.

10. Ambiente comunitário de fé

Para uma boa interpretação, é muito importante o ambiente de fé e de fraternidade, através de cantos, orações e celebrações. Sem este *contexto* do Espírito, não se chega a descobrir o sentido que o *texto* tem para nós hoje. Pois o *sentido* da Bíblia não é só uma idéia ou uma mensagem que se capta com a razão e se objetiva através de raciocínios; é também um *sentir*, uma consolação, um conforto que é *sentido* com o coração, “para que, pela perseverança e pela consolação que nos proporcionam as Escrituras, tenhamos esperança” (Rm 15,4).

Conclusão

Os tempos mudaram. Talvez tenham mudado de uma maneira que não gostaríamos ou mesmo de uma maneira em que ficamos profundamente decepcionados. Nossa constatação é que devemos aprender algo com as reflexões presentes no Apocalipse de João

O livro do Apocalipse narra (Ap 13, 1-18) que o dragão ataca duas bestas para destruir a comunidade dos santos. A primeira besta sai do mar. É violenta e assassina. É perfeitamente identificável, já que domina sobre tudo e sobre todos, tendo em suas mãos a vida das pessoas. Esta besta é o imperador de Roma. Nos anos 70 e 80 nós enfrentamos uma besta deste tipo e sabíamos muito bem o seu nome: era o Estado de Segurança Na-

cional. Muitos tombaram neste enfrentamento e são muitos os mártires da caminhada, gente “destinados à prisão e que morreram pela espada” (Ap 13,10). Nossos métodos de leitura bíblica foram forjados nesta luta contra esta besta.

Mas depois a coisa mudou muito e veio a segunda besta. Diferente da primeira, ela não vem do mar, símbolo do abismo, mas surge da terra, de dentro dos grupos e comunidades. Ela se parece um cordeiro mas quando fala é o próprio dragão. Opera grandes milagres que deixa todos maravilhados e enfeitiçados. Seduz a humanidade com imagens e prodígios, trazendo uma marca que permite a todos, grandes e pequenos, escravos e livres, ricos e pobres, a comprar e vender para seu consumo (Ap 13,16). Esta segunda besta se chama hoje Neoliberalismo, com sua presença nas comunidades, com suas marcas consumistas, fazendo com que todos mergulhem maravilhados nas técnicas eletrônicas e nas mais deslavadas corrupções. Esta segunda besta é mais difícil de combater do que a primeira, porque se confunde com uma ideologia e não tem um rosto perceptível. E muita gente boa embarca em suas propostas.

Nossa leitura bíblica soube encontrar métodos para enfrentar a primeira besta. Será que estamos sabendo enfrentar a segunda besta?

Teología y ecología

Coordinador: Afonso Murad¹

**Moderador
y relator:** Alirio Cáceres²

Lugar: Salón 1F 103

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Dentro de los 21 talleres que se impulsaron en el marco del Congreso Continental de Teología, se propusieron temas convergentes a la crisis ecológica y ambiental y su relación con la teología de la liberación, entre ellos este taller denominado “Teología y Ecología”. Sin embargo, vale la pena anotar que se organizaron otros espacios, en los que tanto los contenidos como los aportes de personas e instituciones, que demostraron que hay gran inquietud por la cuestión ecoteológica. Una certeza que Leonardo Boff expuso durante su conferencia central.

En este sentido, recomendamos consultar las conclusiones de los talleres coordinados por Guillermo Kerber, del Consejo Mundial de Iglesias (Justicia, Derechos Humanos y Migración), Dietmar Müßig, del Instituto Su-

1 Pedagogo, ambientalista y escritor, dedicado a las causas sociales y ambientales. Articula su pensamiento a partir de varias ciencias y saberes, como educación, gestión, comunicación y ecología. Hermano marista, doctor en Teología Sistemática (Universidad Gregoriana), MBA en Gestión y Tecnología Ambiental (USP - Escuela Politécnica), especialista en Gestión con énfasis en Marketing (Fundación Dom Cabral). Actualmente es profesor de la FAJE: Facultad Jesuita de Filosofía y Teología en Belo Horizonte (Brasil). Edita los programas diarios de educación ambiental “Amigo da Terra”. Participa del Grupo de investigación en torno al tema “ecoteología” Blogs: <http://afonsomurad.blogspot.com/> y <http://ecologiaefe.blogspot.com/> Correo-e: amurad@marista.edu.br; murad4@hotmail.com

2 Diácono Permanente (Arquidiócesis de Bogotá). Ingeniero químico ecoambientalista, especialista en Educación, magíster en Teología. Auditor ISO 14001 & OHSAS 18001. Docente e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). Consultor de proyectos pedagógicos, ambientales y pastorales. Director del Equipo de Investigación Ecoteología Blog: www.ecoteologiapuj.blogspot.com. Correo-e: ecoteologia@gmail.com; acaceres@javeriana.edu.co

perior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) - Bolivia (Movimientos Sociales y Teología), Sofía Chipana, del Servicio Bíblico permanente de Paz, SEBIP (Teología y Buen Vivir), Luiz Carlos Susin, de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS (Salvación: del sacrificio a la fraternidad). Todos ellos han hecho aportes al diálogo eco teológico y son numerosas sus obras para tener en cuenta en un estado del arte, sobre el lugar que ocupa la cuestión ecológica en el avance de la teología de la liberación.

Lo interesante del presente taller es la especificidad e interés de los participantes por establecer unas características del diálogo entre teología y ecología en América Latina y el Caribe, e identificar unas directrices que posibiliten una transformación de la realidad ambiental de acuerdo al querer de Dios.

Participantes

Nos reunimos representantes de ocho países durante los tres días para abordar el diálogo de la teología con la ecología. Una breve reseña del perfil de las y los participantes aparece a continuación:

Brasil

- Adilina Benetti (Brasil). Voluntaria del Movimiento de los Sin Tierra
- Hna. Ivoneide Viana de Queiroz (Belén - Pará). Pastoral en medio del extractivismo en el Amazonas
- William Kaizer de Oliveira (Minas Gerais). Evangélico Luterano. Interesado en la agroecología. Presentó un trabajo científico en el congreso referido a una reflexión teológica sobre los alimentos.

Colombia

- Carlos Hernando Díaz. (Bogotá). Profesor de la U. Javeriana. Integrante del Equipo Ecoteología. Interesado en el diálogo intercultural en torno a la ecología.

Chile

- Luis Infanti de La Mora. Obispo de Aysén (Patagonia). Líder del movimiento Patagonia sin represas y autor de la Carta Pastoral sobre el Agua.

Ecuador

- Salvador Rodríguez Sánchez (Cuenca). Sacerdote preocupado por la expansión de la minería y la práctica de las quemadas.

Bolivia

- Roberto Tomichá. Franciscano conventual. Interesado en la ecología como tema de frontera.

Panamá

- Clara Eugenia Guerra (Panamá): Laica que anima la pastoral bíblica en comunidades indígenas.

Argentina

- José Alwin Nagy (alemán - residente en Argentina). Preocupado por la relación entre agricultura y transgénicos.

Perú

- Yvonne Belaunde (Peruana - residente de Francia). Integrante de CCFD Tierra Solidaria, una ONG que promueve cooperación internacional.
- Además, en algún momento del taller contamos con aportes de Aloisio Ruscheinsfg (Unisinos, Brasil), Armando Lisboa (Brasil), interesado en el diálogo Economía - Ecología y Germán Mahecha (Colombia) investigador del tema Educación Ambiental y Teología.

Propuesta

Afonso Murad propuso el siguiente itinerario para desarrollar durante los tres momentos previstos para el taller:

- A partir de una experiencia significativa, reflexionar sobre logros y dificultades.
- Identificar convicciones sobre la fe cristiana y ecología.
- Precisar la espiritualidad que brota de la praxis (entendiendo por espiritualidad la forma de vivir el seguimiento de Jesús que surge de las convicción).
- Tareas y prospectivas a desarrollar.

Percepciones de la problemática ambiental

El grupo mostró interés en afrontar los problemas que el extractivismo está generando. En especial, se recogió la experiencia de monseñor Luis Infanti

De la Mora, obispo de Aysen (Chile) ante la privatización del agua en la Patagonia.³

Se narraron casos de conflictos por minería y desalojo de tierras para implementar proyectos extractivistas en Ecuador, Brasil, Argentina, Chile y Colombia. Los casos de cultivo de soja y biocombustibles en el Amazonas y Santiago del Estero en Argentina. La explotación de Bauxita en las selvas brasileñas, oro en los páramos de Colombia y valles andinos de Ecuador, el monopolio de las camaroneras en las aguas del Pacífico, son algunas de las imágenes narradas en la que la destrucción del paisaje, el desplazamiento de comunidades y los asesinatos de algunos líderes, revelan el aterrador panorama de muerte en el continente.

Se entiende que el extractivismo es un modelo que se expresa en la minería pero que también incluye la agricultura, la ganadería y la industria maderera. Es una manera de pensar, comprender y valorar la vida que está haciendo mucho daño y está a la raíz de la crisis.

En los relatos de las situaciones vividas hay grandes coincidencias en los actores sociales y las reacciones de las iglesias. En el núcleo del conflicto aparecen corporaciones multinacionales, gobiernos, sociedad civil en disputa por la propiedad y uso del territorio. Dichos territorios gozaban de una valoración diferente de acuerdo al imaginario de naturaleza que cada actor social tenga. El caso más extremo se presenta entre los que ven a la naturaleza como “recurso” para acrecentar el capital y los que la asumen como “Madre Tierra” dándole un valor ontológico e intrínseco.

Esto condujo a resaltar otro aspecto que tiene que ver con la educación en valores y los diálogos entre el cristianismo y las culturas ancestrales. La problemática ecológica y ambiental no es sólo un asunto de corte científico y tecnológico, sino que obedece a enfoques económicos, políticos y sociales que, a su vez, se fundamentan en perspectivas filosóficas, éticas, religiosas que la teología considera a fondo cuando se pretende hacer una auténtica ecoteología. Por eso, la importancia del diálogo del cristianismo con la sabiduría indígena es uno de los terrenos de mayor potencialidad para resignificar la comprensión de la vida y establecer un nuevo paradigma de civilización.

Entre las experiencias que constituyen signos de esperanza, se destacaron la ya mencionada lucha por los derechos colectivos sobre el agua, liderada por el obispo de Aysen en Chile; los 10 años de existencia del Equipo de investigación “ecoteología” en Colombia y sus intentos de fundamentar

3 La Carta Pastoral del Agua se puede consultar en <<http://www.patagoniasinrepresas.cl/final/dinamicos/danoshoyelaguadecadadia.pdf>>.

epistemológicamente la ecoteología, su animación de la Mesa Ecoteológica Interreligiosa en Bogotá, el diálogo entre educación ambiental y teología, religiones y ecología; las catequesis ecológicas en el sector campesino e indígena que tanto en Panamá, Brasil, Ecuador se están adelantando; la visión profética respecto a los modelos agropecuarios que se expanden en Argentina y Brasil y, en general, el interés por integrar la preocupación ecológica a los procesos formativos de las comunidades cristianas.

Consideraciones epistemológicas

Afonso Murad encuadró la discusión en el horizonte del modelo lineal de relación con la naturaleza y los intentos (parciales y globales) que se están adelantando. De acuerdo al planteamiento de Annie Leonard en “La Historia de las cosas”,⁴ el modelo contiene fases de extracción, transformación, distribución, consumo y descarte. El conflicto se debe a que el ritmo de los ecosistemas es cíclico y el ritmo de los procesos económicos es lineal. Es un modelo que se hace crítico dentro de los sistemas urbanos (casi 80% de la población está concentrada en ciudades).

Por tanto, una reflexión ecoteológica tendría que encuadrarse en una comprensión global de la gestión, reconociendo que nos interesa generar una profunda transformación en los estilos de vida y modelos de desarrollo más que adelantar acciones puntuales y fragmentarias que no incidan en las causas de la crisis.

Esto implica aprender a pensar desde la complejidad, siguiendo los aportes de autores como Fritjof Capra y Edgar Morin, aplicando una visión sistémica a los procesos, es decir, los flujos de energía, materia, información, personas, que participan en la historia de las cosas y asumiendo que la mirada ecoteológica está muy cercana a la de las preocupaciones de los movimientos socioambientales.

Además de los aspectos mencionados, durante el taller se destacaron otros matices de la problemática ambiental que reflejan presupuestos epistemológicos que determinan la percepción teológica de la cuestión ecológica:

- Las diferentes comprensiones de ecología, tienen su punto extremo en una visión tecnicista y utilitaria que reduce el estudio a la relación con la naturaleza, mientras que se está intentando promover una visión de ecología como paradigma que replantea todas las relaciones de la cultura

4 Ver en <<http://www.youtube.com/watch?v=lrz8FH4PQPU>>.

y abarca la espiritualidad humana. Está claro que, de acuerdo a la noción de ecología que se maneje, así mismo se comprenderá la eco-teología.

Al respecto Alirio se remitió a los estudios del profesor Roy H. May en un libro sobre *Ética y medio ambiente* publicado por el DEI en Costa Rica. En este texto, el autor menciona cuatro imaginarios sobre naturaleza (indígena, bíblico, romántico y economicista) y seis modelos de ética ambiental que se basan en maneras de comprender la ecología (convencional, mayordómico, ecología social, ecología profunda, ecofeminismo, ecoteología de la liberación).

- La crítica al antropocentrismo radical, conduce a buscar otras visiones como el cosmocentrismo (biocentrismo) y el ecocentrismo. Lo que parece importante es recuperar una comprensión de las dinámicas de la vida en la que la complejidad, las interrelaciones, interdependencias conecten Dios, ser humano y naturaleza. Esta nueva antropología eco teológica está a la base de cualquier planteamiento ético de la acción humana y conlleva a una modificación de los imaginarios sobre Dios.
- Para la conexión entre teología y ecología, se hizo evidente que en la mentalidad occidental cuesta mucho la integración, mientras que en las culturas indígenas es algo que corresponde a la unidad de vida en su cosmovisión cultural.
- En la construcción de conocimiento ecoteológico, se percibe una tendencia a valorar “lo relacional” como clave para establecer el diálogo entre ecología y teología. Esto implica una renovación en la forma de percibir la vida y por supuesto, de comprender a Dios y valorar la responsabilidad humana frente al resto de la Creación.
- El grupo de participantes en el taller valora tanto los aportes de experiencias más prácticas como las consideraciones teóricas más académicas, concluyendo en que hay necesidad de fortalecer el diálogo de saberes en el plano intercultural, interreligioso e interdisciplinar.

Convicciones de fe cristiana

Sobre las convicciones cristianas que fundamentan una ecoteología, se coincidió en varios de los aspectos planteados por Leonardo Boff, pero lo principal es comprender que lo ecológico no es algo marginal o accesorio, sino que constituye una dinámica esencial y orgánica de la nueva manera de hacer teología.

En ese sentido, hay una pertinencia histórica para responder a un sistema de muerte que está crucificando a la Madre Tierra y a sus hijos desde

una renovada comprensión de Dios como Trinidad, una valoración del ser humano en el cuidado de lo creado y un reconocimiento de la Creación como un sistema vivo.

Esto lleva a integrar en un mismo circuito teológico las categorías: creación, encarnación, salvación, consumación, entendiendo que Dios es trasparente y condescendiente como su Creación y se revela como el enamorado de la vida que nos salva, creando continuamente, y recreándonos en la gratuidad de su amor.

Esta claridad conceptual y vivencia ecoespiritual de la comunión de todo lo que existe, implica un esfuerzo por superar las fragmentaciones eclesiales, disciplinarias y culturales, para dar paso a un paradigma que integra lo antropo-bio-teo cósmico y adquiere sentido en la búsqueda de colaborar al querer de Dios: un mundo feliz, más justo, pacífico y en paz y armonía.

Hay temas que ameritan seguir estudiando, como por ejemplo, la antropología ecoteológica, el discernimiento moral, la dimensión femenina de Dios y sus valores (cuidado, sustentabilidad, solidaridad, etc), la pneumatología de la “ruah” y su conexión con la Madre Tierra, Jubileo de la Tierra y Creación de Dios.

Hay polémica sobre los argumentos desde lo que se plantea la mirada de fe sobre la realidad ambiental del planeta Tierra (llamado así aunque es un globo de agua). Está aún por aclarar cómo se entiende la Creación de Dios, cómo se comprende al Dios Creador y su acción creadora, puesto que hay razones que podrían ser poco sostenibles en el diálogo con los no creyentes y merecerían ser estudiadas más a fondo para fundamentarlas epistemológicamente.

Espiritualidad; tareas y prospectiva

De acuerdo a los aportes planteados en el taller, se planteó una autocrítica a la organización del Congreso y a la actitud de los participantes, pues si la teología es acto segundo, hay que tratar de ser coherentes con la praxis primera. Esto se debe a que se notó en el congreso algún afán consumista, descuido con la dieta alimenticia, falta de criterio al beber bebidas gaseosas, uso de botellas plásticas. Pese a que Unisinos es una universidad con certificación ISO 14001, hizo falta una voluntad decidida para calcular la huella ecológica del evento e invitar a los participantes a tomar conciencia de sus comportamientos e imaginarios subyacentes para contribuir a una cultura ambiental.

En esta perspectiva, en cada comunidad es posible impulsar acciones concretas para minimizar la extracción o mitigar sus impactos, promover una tecnología más apropiada con uso eficiente de agua y energía, materias primas e insumos biodegradables; redes comerciales más cortas, territoriales y regionales para minimizar uso de combustibles, reducción del consumismo, implementación de programas de reuso y reciclaje de materiales, pero todo esto orientado a lograr otro paradigma de calidad de vida, más cercano al Buen Vivir que plantean los hermanos indígenas.

Esto ratifica la necesidad de hacer un esfuerzo por recuperar la mirada sacramental sobre la vida pues cada ser de la Creación, es un signo del amor divino, una pista para estrechar la relación con el Creador. Tal como lo expresan los hermanos indígenas de Bolivia: “Al principio, está el silencio, conciencia del sentido profundo de la existencia y vivencia de la totalidad”

Por eso, debemos aprender a leer e interpretar los signos de los tiempos y señales del territorio. Comprender que el Creador se comunica en su Creación. Ese es su primer texto y por consiguiente, la ecoteología es un acto segundo que parte de una mística y espiritualidad ecológicas y de una praxis de liberación basada en la justicia social y ambiental.

En este sentido, quedaron planteadas algunas cuestiones programáticas como tareas para seguir profundizando:

- Articular el lenguaje profético y la sabiduría desde la Sagrada Escritura.
- Avanzar en una teología de las religiones a partir de la ecología
- Ahondar en los fundamentos y aportes del ecofeminismo
- Repensar la sustentabilidad desde los pobres
- Estudiar la relación Revelación, Fe, Tradición y dogmas con los signos de los tiempos, en una lógica de circuito y una comprensión compleja de la vida.
- Explorar argumentos y estrategias de evangelización entre escenario de debate entre una fe encarnada y la metafísica del pentecostalismo y la religión de *marketing*.
- Articulación del pensamiento científico racional con los lenguajes de narración y metáfora de corte más sapiencial para interpretar la realidad de la Creación.

Finalmente, los participantes en el taller nos comprometimos a seguir comunicándonos por correo-e para compartir materiales y enlaces. Además, crearemos un grupo en la red social llamado Ecoteología Latinoamericana y Caribeña con el fin de darle continuidad a la reflexión.

Economía y Teología

Coordinador: Pablo Richard¹

Moderadora

y relatora: Ana Claudia De los Heros²

Lugar: Salón 1D 103

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

En el taller de teología y economía, la presentación de Pablo Richard nos animó a intercambiar opiniones y, sobre todo, a plantearnos algunos desafíos para seguir adelante con la reflexión de esta temática. Los que participamos en este taller entendíamos que el congreso debería servirnos sobre todo como disparador de otros momentos de reflexión y elaboración científica. En este sentido, el poder encontrar algunas preguntas, cuestionamientos y caminos para seguir profundizando, entre otros desafíos, fue lo que nos guió en el intercambio de los tres días.

Este relato comenzará con algunos elementos que presentó el expositor sobre el tema, que dispararon nuestra reflexión. Luego se presentarán algunos desafíos que surgieron del compartir en el taller, para seguir profundizando.

Motivación

La presentación de Pablo Richard motivada por la lectura del Libro del Profeta Daniel, capítulo 7, constaba de cuatro partes: Economía y teología;

- 1 Chileno, presbítero diocesano, doctor en Sociología de la Religión, Licenciado en Teología y Sagradas Escrituras. Doctor honoris causa, París 1977, de la Facultad Libre de Teología Protestante. Formador de Agentes de Pastoral Bíblica, dedicado a la Lectura Popular de la Biblia en América Latina y el Caribe.
- 2 Uruguaya. Licenciada en economía de la Universidad de la República. Integrante del Movimiento de Profesionales Católicos de Uruguay y miembro del Consejo Internacional de MIC-Pax Romana, como vicepresidente para América Latina y el Caribe. Integrante de Amerindia-Uruguay.

Neoliberalismo y teología, Economía de mercado y teología y, a modo de conclusión, Amenazas globales y esperanza.

Economía y teología

La idea fuerza es la de que economía y teología forman parte de un mismo proceso de liberación, partiendo algunas definiciones de la teología de la liberación:

- La teología de la liberación es acto segundo, donde el acto primero es la práctica de liberación.
- La teología de la liberación es la búsqueda de Dios al interior de una práctica de liberación.

En esta definición es fundamental la “práctica de liberación”, lo que implica una teoría, y en este taller se tomará como teoría fundamental la ciencia económica. En la teología de la liberación ha sido fundamental el diálogo entre teología y ciencias sociales. Sin “una teoría de la praxis”, no puede haber teología de la liberación y ciencia económica.

En este sentido la teología de la liberación se diferencia de la teología dogmática, pues en la primera los dogmas están vacíos de toda referencia histórica. Algo semejante sucede con la economía.

La ciencia económica, es también una teoría de la liberación, que no trata solamente con instituciones, sino también con el espíritu de las instituciones. No nos referimos a una economía empírica (que sólo trabaja con datos y números), sino a una economía parte de una globalidad humana y cósmica.

Lo que ha hecho convergente a la teología con la economía, ha sido la teología de la liberación. Economía y teología llegan a ser parte de una misma práctica de liberación.

En este sentido hay dos realidades específicas donde economía y teología trabajan juntas: en la crítica a la economía política neoliberal y en la crítica a la ley del mercado. La economía habla del “fetichismo” y la teología de la liberación habla de “idolatría”

Neoliberalismo y teología

El neoliberalismo es la ideología de la globalización del mercado total, que domina hoy el mundo occidental bajo la hegemonía de algunos estados y las multinacionales.

Es una teoría o corriente político-económica, que propugna la reducción de la intervención del Estado al mínimo, tanto en materia económica como social, defendiendo el libre mercado capitalista como mejor garante del equilibrio institucional y el crecimiento económico de un país. Cree en la autorregulación del mercado.

El neoliberalismo propone que se deje en manos de los particulares o empresas privadas el mayor número de actividades posible. En general propone una limitación del papel del Estado en la economía y una privatización de las empresas públicas.

Ya no gobierna el Estado, cuya función clásica en la sociedad es la protección de la vida humana y del medio ambiente (especialmente cuando ambos son amenazados), sino los empresarios en el mercado global.

La sociedad neoliberal desintegra, destruye cualquier comunidad. Ella no tiene un proyecto para la sociedad. El capitalismo puro es un mecanismo que funciona por sí y para sí mismo.

Una parábola: “Una bruja o brujo envenenó la fuente de agua del pueblo, de la cual todos tomaron el agua. Todos se enloquecieron. Excepto el jefe, que no había bebido, porque estaba de viaje cuando eso ocurrió. Cuando volvió, el pueblo sospechaba de él, y lo buscaba, para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón”.

Hoy en día el neoliberalismo presenta su ideología como lo más razonable. Todo el mundo está loco, por eso lo más razonable es volverse también loco.

En América Latina, bajo los gobiernos militares y las nuevas democracias neoliberales se organizó un silencio sobre los problemas sociales, y así era fácil caer en un espiritualismo irresponsable. La Iglesia, bajo las dictaduras militares, tuvo muchas motivaciones para resistir. Bajo las democracias neoliberales se organiza un silencio sobre los problemas sociales. La resistencia ahora no es contra las dictaduras, sino contra el silencio dominante organizado por el neoliberalismo y su correspondiente espiritualismo religiosos. Ahora, en las nuevas generaciones, empiezan a aparecer y manifestarse nuevas tendencias, nuevas fuerzas, y se hace más difícil mantener una ignorancia colectiva de lo que está pasando en el mundo.

En la Iglesia hay tres generaciones sucesivas: una que enfrentó la ideología de la Seguridad Nacional y la violencia militar. Otra Iglesia subyugada por la ideología neoliberal, el silencio social y el espiritualismo. Ahora aparece una generación nueva, que asume el dinamismo de los movimientos sociales: de estudiantes, de indígenas, de excluidos, de mu-

jeros y niños. En este enfrentamiento entre neoliberalismo y movimientos sociales, surgen nuevas teologías de la liberación.

Economía de mercado y teología

La economía de mercado que hoy domina nuestras sociedades, nos plantea algunas alternativas trágicas que nos mantienen en tensión

■ **Solidaridad o suicidio colectivo**

Enfrenta la racionalidad del mercado: “si no hay para todos, que por lo menos haya para mí” y por lo tanto, yo soy en la medida que puedo destruir al otro; con la de la solidaridad: “si hay para todos, entonces hay para mí”, yo existo si aseguro la vida del otro y de la naturaleza.

■ **Convivencia o autodestrucción**

“La búsqueda de seguridad destruye la casa”, para estar seguro ponto rejas, candados y suprimo las ventanas, cuanto más seguridad tiene mi casa, se transforma en jaula. La búsqueda de seguridad frente al enemigo lleva a la autodestrucción. La seguridad sólo puede alcanzarse en la convivencia local y mundial. Sin convivencia no hay nada seguro.

■ **Dios o el dinero: no se puede servir a dos señores**

Un ejemplo de esto es este tiempo de Navidad, donde hay dos visiones contrapuestas: Navidad como comercio, ganancia, mercado y dinero o Navidad como ocasión para vivir el amor, la fraternidad en familia y en comunidad. Las mercancías se han convertido en sujetos, que dominan a los que compran que son objeto de consumo. El peligro es la “idolatría”.

■ **Valor de uso y valor de cambio**

La racionalidad del mercado está en el valor de cambio y no en la bondad de los bienes y su utilidad. Todo puede ser objeto de lucro, la educación, la salud, hasta la tierra, los árboles y el agua.

En esta economía de mercado, los Derechos Humanos, la protección del medio ambiente y las políticas sociales en función de la vida de la población, aparecen como distorsiones que deben ser superadas. El derecho a la tierra, al trabajo, a la educación, a la salud para todos, así como el derecho de las culturas y las etnias interfieren en el éxito del mercado.

Amenazas globales y esperanza

Frente a la posible destrucción de poblaciones y destrucción ambiental, la convivencia humana y la armonía con la naturaleza es la única alternativa posible.

La esperanza nace cuando se opta por ese “otro mundo que es posible” y se toman decisiones que cambian la historia:

- Solidaridad ante el suicidio colectivo
- Convivencia frente a la auto-destrucción
- Valor de uso y no valor de cambio
- Amor compartido contra la avaricia del mercado
- El Dios de la vida y no los ídolos de la muerte

Estar en el mundo, sin ser del mundo: “Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Yo les he dado tu Palabra, y el mundo los ha odiado, porque no son del mundo, como yo no soy del mundo. No te pido que los retires del mundo, sino que los guardes del mal. Ellos no son del mundo, como yo no soy del mundo”. (Jn. 17)

Estamos metidos en una “economía de mercado global”. Estamos ahí, pero no tenemos su espíritu consumista y materialista. Estamos en las instituciones opresoras, pero no tenemos el espíritu de esas instituciones. Esta es nuestra resistencia espiritual.

Reflexión grupal

Luego de la motivación del expositor, intercambiamos nuestras perspectivas y opiniones tratando de hacer emerger desafíos que enfrentamos con relación a la reflexión sobre economía y teología. En este sentido, detallaremos algunas inquietudes que surgieron, muy diversas, que, entendemos, nos sirven para seguir profundizando.

- La reconstrucción del tejido social luego de las dictaduras militares ha sido muy lenta, y hoy existe un entramado social complejo donde encontramos a los diferentes actores económicos, sociedad civil organizada, Estado y mercado, entrelazados y con lógicas internas perversas y autocontenidas. A modo de ejemplo: los agentes políticos necesitan votos y convocan a los movimientos sociales que a su vez, en muchos casos, necesitan partidos que los aglutinen. Está presente la tensión de tener que asumir la lógica del otro para poder sobrevivir. El desafío que enfrentamos es poder entender cómo funciona esta realidad tan compleja para así realizar el análisis económico y por lo tanto, la búsqueda de respuestas

liberadoras. También nos preguntamos: ¿Dónde está la Iglesia en esta complejidad?

- Es muy importante el desafío de poder hacer dialogar a la economía y la teología de manera que se alimenten mutuamente desde una práctica concreta y de forma liberadora. ¿De qué teología y de qué economía hablamos? Entendemos que la teología de la liberación, que opta por los pobres, es la que ha provocado esta interacción. En este sentido, se propone una “economía para la vida”, que priorice la humanización y el cuidado del medio ambiente, por lo que se vuelve un desafío la espiritualidad de la economía en la que la teología tiene mucho para aportar ya que la revelación de la Palabra de Dios es el medio para discernir por el Dios de la Vida.
- Este diálogo tiene además que ser con el resto de las ciencias sociales, ya que son necesarias las miradas interdisciplinarias para entender el mundo en el que vivimos. El aporte enriquecedor de las diferentes disciplinas permite realizar propuestas sostenibles. Es importante, además, el diálogo con la política que es una de las formas de viabilizar las acciones concretas que emergen de una economía que opta por la vida.
- Se explicitó en el grupo, como desafío, la necesidad de profundizar en la formalización de los conceptos económicos, ya que muchas veces se utilizan sin conocerse realmente o sin entender cómo operan.
- Creemos que hay que rescatar algunos valores, que en sí mismos entendemos lo son, pero que a la luz, por ejemplo, de la economía de mercado cobran otro significado, como son la igualdad de derechos, la igualdad de oportunidades, la justicia, etc. La base social de esos valores es importante, así como la base económica y teológica, si no quedan en un discurso dogmático como muchas veces la iglesia nos plantea. La doctrina social de la iglesia no significa nada si no es con la práctica de la gente. La teología debe decir a los valores que tenemos que nos hacen actuar como hombres económicos.
- Surge la necesidad de formación y de información sobre los aspectos económicos como un desafío, ya que la falta de conceptos económicos básicos nos hace más vulnerables ante los intereses ajenos. El ejemplo es el endeudamiento y el consumo excesivo. Un camino puede ser acercar conceptos de administración económica básica que empoderen a las personas para hacer frente los vaivenes de las economías, que siempre perjudican a los más desprotegidos.
- Se habla muchas veces de falta de modelo económico alternativo al capitalismo, pero sin embargo existen diferentes teorías económicas que

se están desarrollando y que entendemos deben ser promovidas y difundidas, entre otras, la vertiente de desarrollo humano versus desarrollo económico, la que vincula economía y ética, etc. En América Latina hay muchos trabajando en estas corrientes y muchos de ellos son parte de nuestras comunidades; el diálogo con la teología puede ser además un aporte muy interesante para el desarrollo de las mismas.

- Existen algunos desafíos que debemos vivir como cristianos que optamos por los pobres desde una vivencia liberadora. Entre ellos, apostar a la solidaridad, apostar a la convivencia, rescatar la importancia del valor de uso y no del valor de cambio. Un ejemplo que se resaltó fue la vivencia del tiempo de Navidad, ¿se vive una Navidad de mercado o una Navidad de amor? “Ser ateo de determinados dioses”, no del Dios de la vida sino de los ídolos de la muerte, evitando el fetichismo de la mercancía, cuando la misma se transforma en sujeto. Vivir el “estar en el mundo sin ser del mundo”.

Finalmente, esperamos que la reflexión que realizamos, como ya se dijo, pueda servir para instalar algunos temas que entendemos tienen que seguir profundizándose, y en ese sentido creemos que sería oportuno generar una red que viabilice el intercambio, la discusión, la generación de conocimiento y la elaboración de propuestas, y que permita fortalecer los vínculos entre teología y economía.

Teología, cultura e interculturalidad

Coordinador: Juan Carlos Scannone¹

Moderadora: Isabel Iñiguez

Lugar: Salón 1H 104

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Introducción

En la primera sesión del taller expongo brevemente la relación entre teología y cultura(s); en la segunda sesión, la problemática de la inculturación de la teología liberadora, y en la tercera, la de la interculturalidad y la teología intercultural de liberación.

PRIMERA SESIÓN

Teología y cultura(s)

Dios Creador y Redentor y la cultura, y las culturas del hombre

¿Por qué la teología —discurso acerca de Dios— se ocupa de la cultura y las culturas del hombre, y de su liberación? Porque el Dios de la Biblia es su Creador, Salvador y Liberador y porque el hombre —quien es su gloria— es intrínsecamente y por naturaleza, cultural. La imagen y semejanza de su Creador lo constituye como animal con palabra, razón y libertad, como ser creativo tanto por su trabajo, que transforma la naturaleza y a sí mismo, como su ser social, hecho para vivir y convivir en sociedad. Por

¹ Jesuita argentino; doctor en Filosofía, licenciado en Teología, profesor en USAL (San Miguel, Argentina); profesor invitado en diversas universidades: Frankfurt, Salzburgo, PUG (Roma), Iberoamericana (México). Asesor del CELAM. Autor de 8 libros, editor/coautor de 19, y de más de 150 artículos.

un aspecto y por el otro, es decir, por ser trabajador y por su condición de miembro de un pueblo, el hombre es un animal cultural. Pues no sólo construye el mundo circundante, a sí mismo y a los otros por su hacer y su actuar, sino que, además, descubre y crea el mundo del significado y del valor, es decir, forja cultura. Y lo hace personalmente, y también comunitariamente, como pueblo. Dios, al crear, constató que todo era bueno, y el hombre le reconoció sentido al ponerle nombre a cada cosa.

Por eso el Concilio Vaticano II distingue la cultura y las culturas, a saber, el cultivo que hace el hombre de la naturaleza y de sí mismo, para humanizarla y humanizarse por un lado (cf. GS 53 a y b), y, por el otro, el que realiza socialmente como pueblo, adoptando y constituyendo como tal un característico estilo de vida y convivencia (GS 53 c), configurando y estructurando así en una forma singular y determinada, el ámbito del sentido y del valor.

Pero, el hecho del pecado, simbolizado tanto por la desobediencia y pretensión de autosuficiencia originales de Adán y Eva como por el fratricidio de Caín, no sólo infectó el corazón del hombre, sino también sus instituciones (la ciudad) y sus culturas, de modo que Dios se revela no sólo como su Creador, sino también como su Salvador y Liberador. Es redentor del pecado mismo y de sus consecuencias en todos los órdenes humanos: personal, interpersonal, estructural y cultural. De ahí que el Señor redima y libere la cultura y las culturas del hombre mediante su evangelización.

Pues bien, si la liberación es un constitutivo no sólo integral, sino esencial de la evangelización, esta no se da sin la liberación humana integral, incluida la de las culturas.

Evangelización de la cultura y las culturas

La evangelización en general, y de cada hombre y mujer en particular, y la de los pueblos en cuanto tales, implican, respectivamente, la evangelización de la cultura y las culturas (EN 20). “Se trata —por consiguiente— de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres” (EN 18), las cuales se implican mutuamente. Pues los pueblos están constituidos por personas con una historia común, un estilo de vida común y un proyecto básico de bien común, a pesar de sus eventuales conflictos internos, de modo que “poseen alma y corazón”. Sin embargo, por causa del pecado, no sólo se hace necesaria una evangelización de la cultura, sino que esta implica liberación también de toda opresión cultural.

Pues bien, dicha evangelización —según la describe Pablo VI— consiste en “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de

juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación” (EN 19). Por ello, en el párrafo siguiente de la misma Exhortación, el Papa sintetiza lo anterior, diciendo: “lo que importa es evangelizar...la cultura y las culturas del hombre” (EN 20).

La corriente argentina de la teología de la liberación (TL)

Gustavo Gutiérrez habla de esta como de “una corriente con rasgos propios dentro de la TL” (*La fuerza histórica de los pobres*, p. 377) y Juan Luis Segundo la denomina “teología del pueblo”, aunque otros —aun reconociéndola como verdadera TL— la llaman algo peyorativamente: “populista”. Comparte las principales características y el método de dicho movimiento teológico, pero se diferencia de sus otras vertientes porque piensa al pueblo no tanto como clase, sino como nación, entendida como la comunidad que comparte una historia, una cultura o estilo de vida y un proyecto histórico comunes, aunque también afirme que, en América Latina, son los pobres, oprimidos y excluidos quienes preservan mejor —“de un modo más vivo y articulador de la existencia” (DP 414)— la cultura propia. De ahí que no use, como mediación socioanalítica, el análisis marxista de clase, ni tome como principio hermenéutico la lucha de clases, sino que —sin desdeñar el análisis social—, prefiera el histórico-cultural y los articule a ambos. Con todo, da lugar importante al momento conflictivo con su concepto de antipueblo (es decir, quienes lo traicionan mediante la injusticia personal y/o estructural, y la alienación de su cultura). Esta corriente pone lo nuclear de la cultura en los valores religiosos o antirreligiosos (DP 389), de ahí que le dé mucha importancia en América Latina al catolicismo popular y a la piedad popular, que entre nosotros llega a constituirse en verdadera espiritualidad y mística populares, como lo reconoce Aparecida (DA 258-265).

Históricamente, esa teología nació a partir de las reflexiones sobre el Concilio Vaticano II y su aplicación a América Latina por Medellín, en el intento de llevarlos a la práctica en la Argentina, después de Medellín, emprendido en mi país por la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), bajo el liderazgo teológico, sobre todo, de Lucio Gera, recientemente fallecido. Fue clave la lectura de GS 53, interpretando los párrafos a y b sobre la cultura del hombre, a la luz del párrafo c, que la concibe socialmente como “estilo de vida de un pueblo”. Ello quedó luego evidenciado en Puebla, en cuyo documento sobre Evangelización de la cultura —redactado, entre

otros, por Gera—, se introduce la frase “en un pueblo” cuando se cita el párrafo a de dicho número de GS, confiriéndole así al mismo y al siguiente una nueva óptica, no meramente humanista, sino, sobre todo, histórico-social. De ahí la relevancia dada por esa teología a la evangelización de los pueblos, a través de sus culturas, la cual incluye esencialmente la liberación —aun de estructuras injustas— y el desarrollo humano integrales.

Hacia fines del siglo XX se dieron dos encuentros que marcan la relevancia de dicha teología del pueblo. Pues el Center for Theology of Liberation de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, sección de lengua neerlandesa, se preguntó si había habido un desplazamiento de paradigma en la TL, de lo económico y político a lo sociocultural. En esa ocasión (Lovaina, 1996) la respuesta latinoamericana fue, que no lo hubo, pero sí un desplazamiento de acento, al haberse redescubierto la importancia de lo segundo aun para lo primero. Pienso que una de las razones de ese nuevo énfasis fue el influjo de la teología argentina en la corriente más conocida de la TL, además del diálogo con las teologías asiáticas y africanas, que dan mucho peso a las cuestiones de la cultura y la religión, y de los documentos del magisterio críticos del uso del análisis marxista en la interpretación teológica de la situación histórica y social.

El segundo encuentro fue más importante, a saber, uno programado por el CELAM en Schoenstatt (Vallendar, Alemania), con la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre el futuro de la teología latinoamericana en el Tercer Milenio. Entre los cuatro temas considerados más relevantes para el porvenir inmediato de la teología en nuestro subcontinente fueron escogidos tanto la teología de la liberación como la teología latinoamericana de la cultura, habiéndose confiado el primero a Gustavo Gutiérrez, cuyo diálogo con el entonces Cardenal Ratzinger marcó un hito en la historia de dicha teología; y el segundo tema —dada la enfermedad de Lucio Gera—, fue encomendado a su discípulo Carlos Galli quien, sobre todo, expuso el enfoque teológico de su maestro. Según mi opinión, ambas vertientes de la teología de la liberación latinoamericana se enriquecen mutuamente y se preservan críticamente de eventuales riesgos.

Producción temática colectiva

- La cultura occidental no es monolítica. Se va dando un proceso intercultural con desafíos a seguir descolonizándose.
- En la colonia se negó el ser al otro y se les debía poner un nuevo ser a través de la evangelización y la educación. Pero además, ha sido un proceso de civilización (acoger los valores, el conocimiento y los sistemas de los otros).

- La teología de la liberación hizo un gran intento de iniciar el proceso de descolonización. Gustavo Gutiérrez nos habló de aprender a “Beber de nuestro propio pozo”, ver desde el nosotros cómo enfrentamos los desafíos de la realidad, hoy.
- En la práctica de las iglesias, nos urge trabajar más la dimensión de la interculturalidad y la valoración de las creencias de las religiones de los pueblos originarios. Favorecer espacios para que los pueblos indígenas generen su propia teología.
- El tema de la diversidad en lo intercultural es decisivo para incluir a las culturas afro, considerando que ellas son diversas. Y que las mismas poseen características propias, como la oralidad y la importancia del matriarcado.
- Hay diversidad de culturas y desafíos actuales con los movimientos migratorios. El reto actual es cómo tener una actitud de apertura con los movimientos que están en cambio. En Costa Rica en los últimos cinco años hubo una emigración de lo urbano a lo rural, y eso desafía los códigos actuales, tanto los urbanos como los rurales, en todas las realidades: económicas, culturales, educativas, morales, etc. Las iglesias deben tener en cuenta esto y liberarse de sus no aperturas.
- El diálogo en torno a la interculturalidad se va dando en proceso y se encuentra en distintos momentos en cada país. Se rescata la valoración de los aportes de los pueblos originarios en los valores de la comunitariedad, donde todos se reúnen, discuten y realizan lo convenido, así como el amor a la tierra y el cuidado a la naturaleza, de quienes debemos aprender.
- Pedro Trigo dice que ahora hay un segundo mestizaje cultural o nuevo mestizaje cultural, que se está dando en los suburbios, no obstante la sabiduría popular se da en todos los pueblos. No hay un Logos. Hay muchos. Cada pueblo tiene el suyo. Todos somos un instrumento de una sinfonía. Cada partitura es para un instrumento y no se puede prescindir de él. Igual se debe decir de la cultura.
- En algunos países, el diálogo es serio en torno a la interculturalidad. Y cualquier esfuerzo en torno a ella será más real y esperanzador si el respeto a la diversidad cultural se vuelve ley y se cumple.
- No obstante, nos preguntamos: ¿Qué pedagogía debemos usar para la convivencia intercultural? Necesitamos convivir en paz. La práctica cotidiana nos lleva a convivir o a pelearnos.
- La teología de la liberación propuso un cambio, pero faltó realizar esta propuesta masiva desde las iglesias. Desde la práctica, debemos ir hacia

una nueva construcción del discurso a partir de la vida y para la vida, que nos provoque un nuevo impulso y una nueva realidad de cambio.

- La interculturalidad demanda retomar la experiencia y el significado del Espíritu Santo como renovador, dador de fuerza y sabiduría para la creación fraterna de las relaciones entre los pueblos.
- Hemos pasado de la multiculturalidad a la interculturalidad, considerando el respeto a la diversidad. La cultura se da en todo, pero, no de igual manera. EL UNIVERSAL JUSTO será fruto del diálogo intercultural, en un diálogo donde no hay asimetría sino diversidad. Debe haber justicia y ajustamiento. Ajustarse a cada dinamismo geocultural. La justicia: “dar a cada uno lo suyo”, más un ajustarse, según cada pueblo.

SEGUNDA SESIÓN

Hacia una teología inculturada

Inculturación de la fe, sabiduría popular, teología de la liberación

En abril de 1979 Juan Pablo II habló a la Comisión Bíblica Pontificia (AAS 1979, pp. 607) sobre la encarnación de la Palabra de Dios en las culturas bíblicas, haciéndola extensiva también a las culturas actuales. Para ello empleó el “hermoso neologismo” inculturación, que luego retomó ese mismo año en su Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* (CT 53). Sin usar ese término ya Pablo VI y, luego, el mismo Juan Pablo trataron de la necesidad de que la fe se haga cultura sin dejar de trascenderla, refiriéndose a todos los momentos de la vida de la Iglesia: liturgia, predicación, catequesis, derecho canónico, modos de orar, vida espiritual, etc., incluida la teología como inteligencia de la fe, a saber, inteligencia de una fe inculturada.

Aun antes, el Concilio Vaticano II había prescrito, en su decreto *Ad gentes*: “que en cada gran territorio sociocultural —como es América Latina y el Caribe— se promueva aquella consideración teológica que somete a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación” (AG 22). Así es

como el Concilio preveía que, en ámbitos donde no se había desarrollado una filosofía como ciencia en el sentido helénico y occidental del término, se ha de tener en cuenta la sabiduría propia de cada pueblo como mediación intelectual humana para la comprensión de la Palabra de Dios y la reflexión de fe. Pues, aunque no todas las culturas desarrollaron una ciencia filosófica o teológica u otras ciencias, todas ellas sin embargo comprenden sapiencialmente el sentido último de la vida y de la muerte, el mundo, el hombre, la sociedad y el Misterio Santo, a los cuales —empleando el lenguaje tomista— no los conocen siempre teóricamente sino al menos por connaturalidad, articulándolo no argumentativamente, sino mediante relatos simbólicos, símbolos, costumbres y normas practicadas de vida y convivencia. Recuerdo que Santo Tomás afirma que podemos conocer, por ejemplo, que tal acto humano es o no virtuoso, ya sea mediante una fundamentación teórica, ya sea *per connaturalitatem*, porque, al poseer la virtud, por ejemplo, de la justicia (como una especie de segunda naturaleza), “sentimos” —con una inteligencia sintiente y una afectividad inteligente—, que tal acción es congruente con ella o le es contraria. Así conocen el sentido último las culturas del hombre, aunque no siempre lo elaboren en forma metódica y sistemática, como la ciencia.

Pues bien, tal saber (*sapere* como sabor de Dios, diría San Bernardo) es superior a la mera ciencia, porque implica a todo el hombre, incluido lo más personal suyo: el corazón. Con todo, como lo afirma Paul Ricoeur, ya involucra concepto, aunque no abstracto sino adherido al imaginar, sentir y ser-afectado, y asimismo supone un juicio crítico fundado de discernimiento, aunque no sea reflexivo sino de alguna manera “instintivo” (DP 448). Por consiguiente, es posible luego tanto abstraer y objetivar teóricamente ese concepto como también dar razón argumentativa de ese juicio, explicitando temáticamente la sabiduría en inteligencia teórica y en ciencia. De ese modo la sabiduría popular opera como mediación entre la piedad, espiritualidad y mística populares, por un lado, y una teología inculturada, por el otro.

En América Latina son los pobres quienes preservan mejor el núcleo sapiencial de la cultura de su pueblo, sobre todo, si se trata de los que Ignacio Ellacuría llamaba “pobres con espíritu”, quienes, porque son pobres y cristianos, son también pobres en el Espíritu (escrito tanto con minúscula como con mayúscula). Así es como son sujeto de sabiduría popular, de la interpretación popular de la Biblia y de la teología popular de la liberación, que da que pensar y qué pensar al teólogo profesional. Su teología popular es una teología situada, contextualizada e inculturada en América Latina.

Semillas y frutos del Verbo de Dios en América Latina y teología

La función de servicio del teólogo profesional consiste no pocas veces en operar dicha mediación entre sabiduría popular y teología como “intelectual orgánico” del pueblo, como sucede, por ejemplo, —según Clodovis Boff— en el mutuo intercambio de saberes recíprocamente irreductibles entre las teologías de la liberación popular y la académica. Esta última es teología como ciencia, siguiendo la tradición occidental, aunque en forma inculturada. Hoy se plantea si hay otros modos de hacer teología, aun como ciencia, distintos del proveniente de la herencia griega.

En las culturas de todos los pueblos —incluidos nuestros pueblos originarios y las de los africanos traídos a América como esclavos—, se reconocieron, desde los Padres de la Iglesia, “semillas del Verbo” de Dios. Pero en la sabiduría de la vida de los pueblos latinoamericanos ya evangelizados —tanto los mencionados como los resultantes del “mestizaje racial y/o cultural”—, muchas veces ya no se trata de una mera sabiduría popular humana, sino de una sabiduría teologal, fruto —no sólo semilla— del Verbo. Lo supone Puebla acerca de la piedad popular latinoamericana, cuando dice que “no solamente es objeto de evangelización sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (DP 450) y, por lo tanto —agrego—, también puede servir como germen de una teología inculturada, por ejemplo, una teología de la liberación inculturada, no sólo ocupando el lugar mediador de una filosofía, sino llevando reflexiva y metódicamente a concepto y argumento teológicos un *sapere* ya teologal, vivido “en el Espíritu”. Por ello, Gutiérrez pudo decir que las comunidades eclesiales de base son el sujeto (principal) de la teología de la liberación, con su lectura de la Escritura desde su praxis histórica, cultural y aun religiosa, y la de su vida, convivencia y praxis, inclusive social y política, a la luz de la misma Palabra de Dios.

En cada caso, un discernimiento teológico-pastoral, mediado por uno antropológico-cultural, calibrará hasta dónde tal sabiduría popular es semilla o es verdadero fruto del Verbo o, por lo contrario, no es sino ilusoria. Pues no pocas veces, desde la cultura occidental se ha acusado como sincretismo a una auténtica inculturación del Evangelio, que por ello floreció o podría florecer en teología inculturada. Así es como Manuel Marzal, antropólogo y pastoralista de Perú, reconoció en los quechuas del sur de ese país una verdadera inculturación de la fe en categorías y símbolos andinos, encontró mayores ambigüedades en los mayas de Chiapas y, en cambio, la negó en los cultos afrobrasileños de Bahía. A pesar de esto,

para el teólogo brasileño Mario de França Miranda, un sincretismo bien orientado puede acabar en una auténtica inculturación del Evangelio.

Universalidad situada y analógica

Una objeción contra la inculturación y contextualización latinoamericanas de la teología puede venir de su carácter universal, tanto porque se trata de la Revelación de Dios en Cristo, destinada a todos los hombres y todos los pueblos, cuyas culturas hay que evangelizar, como porque se trata de una ciencia, por lo tanto, de vigencia universal. La respuesta a dicha objeción distingue entre: 1) la universalidad abstracta y unívoca —según la cual habría sólo una única teología—, 2) la universalidad concreta hegeliana que sobreassume (*aufhebung*) todas las particularidades históricamente anteriores en un solo universal dialéctico, y 3) la universalidad situada y contextualizada, de la que estoy tratando. Esta, desde una perspectiva hermenéutica histórica y geocultural, es analógica con respecto a otras universalidades también situadas. Mientras que en Babel hubo confusión de lenguas y culturas —debido a la soberbia de los hombres—, en Pentecostés —gracias al espíritu de amor que une en la distinción—, se comprendía una misma fe, según la distinción de lenguas y culturas, sin dejar de ser única y la misma. Pues, cuando se incultura la inteligencia de la fe es analógicamente universal e idéntica, en la distinción y comunión de las diversas lenguas y culturas. Ello se aplica también a las teologías de la liberación, que florecen asimismo en Asia, en África y entre los latinos y gente de color en Norte América.

Así como la relación entre la Revelación y las culturas nos llevó a preguntarnos por una teología inculturada, estas últimas reflexiones nos plantean una nueva problemática, hoy actual, a saber: la de la interculturalidad y de una eventual teología intercultural.

Producción temática colectiva

- Para lograr el diálogo hay que tener en cuenta un presupuesto: que haya algo común. Mario Casalla acuñó la expresión “universal situado”: no puede abstraerse totalmente de la situación histórica y geocultural. Sin embargo es universal: ej. La búsqueda del Misterio Santo o la relación con la tierra, con la naturaleza, la ayuda, la estructura económica, la solidaridad. Respetando la diversidad hay algo que es análogo. Se puede objetivar y abstraer algo de la cultura que permite contactar universalmente.

- Si hay una imposición de una cultura no hay inculturación. Inculturación es cuando una cultura digiere el Evangelio y lo hace suyo y lo expresa desde lo suyo.
- En torno a la relación intercultural, se hace referencia a lo intergeneracional, que también es cultura. En Alemania, hoy se hacen las siguientes preguntas: ¿Cómo dialogar con los jóvenes hoy? ¿Cómo inculturar el Evangelio en sus realidades? La temática de la inculturación es un desafío nuevo y puede aportar luces a esa realidad puesto que hasta hoy no se ha tomado en cuenta el significado de la inculturación en la teología sistemática.
- Otra pregunta desde la realidad es: ¿Cómo hablar hoy de teología y cultura en un ámbito de tecnologías de comunicación? Estamos invadidos por una sola visión, la de los grandes medios de comunicación.
- No necesariamente, en dos tiempos sucesivos hay inculturación e interculturalidad. En América Latina, la inculturación se hizo asimétrica. A pesar de los misioneros la gente inculturó el Evangelio. En el sur del Perú hubo verdadera inculturación y no por los misioneros sino por las madres, dice Marzal.
- También, en parroquias multiculturales hay universalidad con diversas culturas, desde la vivencia de una participante, en una parroquia de La Haya, Holanda. Pero surge un interrogante: hay diferentes culturas y quieren conservar sus propias formas de expresarse, respecto al universal situado: ¿Cómo definirlo? Parecería no ser lo común, pero lo primero sería el diálogo porque son personas humanas y tienen fe. Y en el intercambio específico todos irán cambiando. Recibiendo y dando. Hay que abogar por un diálogo simétrico e ir autocriticándose.
- Vamos de lo multicultural a lo intercultural, y en Ecuador se volvió parte de un proyecto político como un proceso que quiere modificar los comportamientos de relación entre los pueblos que habitan el país. Nos preguntamos: ¿Cómo se construye un nuevo tipo de relaciones?; ¿Es posible el diálogo entre los indígenas y mestizos? Las condiciones que intervienen son decisivas. La interculturalidad pasa por comprender al otro. Ponerse en los zapatos del otro, vivir la experiencia del otro, (R. Panikkar), de lo contrario, hay monólogos.
- Para que haya diálogo, yo también, “debo querer” tener diálogo. Pero el diálogo invita a conocer la realidad del otro. Entonces, surge la pregunta; cuando hablamos del pobre: ¿hemos dialogado con él?; ¿sabemos realmente qué es ser pobre si no hemos vivido la experiencia de ellos? Hay que vivir la realidad para hablar de algo. Más que hablar debe haber una

experiencia personal. Hay que cumplir un postulado filosófico: “Conóce-te a ti mismo”, en esa circunstancia, agregó.

- Desde los nuevos desafíos se debe propugnar por el comunitarismo como propuesta de vida. Volver a la casa común. Volver a la hermandad. Ya no vamos a ser mestizos, indígenas, migrantes, sino hermanos. Los bienes son comunes, sociales, colectivos, nos corresponde a todos. Debe haber un hombre y una mujer nuevos que nos ofrezcan nuevas relaciones.
- El nuevo mestizaje cultural supone la intervención de culturas distintas. Con híbrido no hay mestizaje y si es híbrido no es fecundo. Hay distintos imaginarios que compartimos en los suburbios o a las afueras de la ciudad, (P. Saibold). Al menos hay tres imaginarios culturales que están mestizando, aunque quizá no hayan logrado una síntesis vital. Pero están en proceso de síntesis: a) El imaginario tradicional: traído del interior o de los inmigrantes, a nivel de lo religioso y cultural; b) El imaginario moderno: la escuela, el Estado, los agentes pastorales. Nosotros, somos más modernos que tradicionales, y c) El posmoderno: tiene que ver sobre todo con la tecnología de los medios de comunicación. Allí también hay una interculturalidad.
- En el caso de la Biblia, Pablo Sues habla de la “reinterpretación de la fe”, desde cada generación, quienes tienen que decir, qué es creer en Jesús de Nazaret e ir respondiendo a su pregunta: ¿Quién dicen los hombres que yo soy? Otra cultura no puede responder por nosotros. Es a nosotros, a quienes se nos hace la pregunta. Allí entra la analogía. La fe es transcultural y transhistórica, pero se encarna en las culturas. La reinterpretación se da en todas las épocas y en todas las culturas, por eso celebramos hoy una nueva conciencia de la pluralidad de las culturas.

TERCERA SESIÓN

Interculturalidad y teología

Globalización, multiculturalidad e interculturalidad simétrica

Uno de los signos actuales de los tiempos es la globalización, fenómeno no sólo económico, comercial y financiero, sino también cultural, que nos hace tomar más conciencia de la diversidad de culturas y de su interrelación, en la unidad de la misma humanidad. En América Latina, ella nos ayudó a caer en la cuenta no solamente de la multiculturalidad del globo terráqueo, sino también de la interna a nuestra América. Pues, además de

la cultura occidental dominante —venida de Europa, primeramente desde los países ibéricos—, siguen vigentes en América Latina no pocas culturas de los pueblos originarios —que resistieron, subsistieron y se hacen hoy cada día más autoconscientes—, las mestizas, muchas veces mayoritarias —fruto del encuentro conflictivo, pero fecundo, entre las dos anteriores— y, finalmente —en varios de nuestros países— las afroamericanas y/o las traídas por los inmigrantes —sobre todo, pero no sólo, europeos—, después del período de las organizaciones nacionales. La teología latinoamericana de la liberación no puede dejar de tener en cuenta ni la liberación de las culturas latinoamericanas de la hegemonía más o menos opresiva de otras, ni su fecundización mutua intercultural.

Una mayor conciencia de la pluralidad cultural interna al continente y de sus asimetrías, se dio también en la Iglesia latinoamericana, que pasó de hablar, en Puebla, de la cultura latinoamericana y sus desafíos ante la cultura moderna adveniente, a referirse, en Santo Domingo y Aparecida, a las culturas de América Latina y el Caribe, sin negar por ello ni su unidad plural ni su conflictividad. De ese modo se revalorizaron teológicamente las culturas populares oprimidas (mestizas, indígenas, afro) y se reconocieron en ellas —como ya lo dije— explícitos frutos del Evangelio.

Pues bien, tanto la multiculturalidad *ad extra* como la *ad intra* de América Latina, especialmente esta última, están hoy ante el desafío de transformarse en una verdadera interculturalidad, gracias a un auténtico diálogo intercultural simétrico que supere tanto el conflicto como la hegemonía de unas sobre otras, en un nuevo mestizaje cultural sin hegemonías y asimetrías, en el cual cada cultura latinoamericana aporte a las otras su sabiduría y la reciba de ellas, configurando así un fruto cultural inédito, de impredecible novedad histórica, con una sabiduría de la vida enriquecida recíprocamente. Pues, tanto la humana como la teologal, se interfecundan con el intercambio y la comunión.

Según creo, un factor clave para lograrlo será continuar la tradición eclesial latinoamericana iniciada en el Concilio y Medellín, mediante la nueva lectura de la Palabra de Dios en las comunidades eclesiales populares, la puesta en práctica de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano con sus exigencias de conversión pastoral y superación de estructuras caducas, y la actualización de la teología de la liberación ante los nuevos signos de los tiempos y las nuevas características que está tomando hoy la sabiduría popular, en especial, la de los “pobres con espíritu”, quienes operan como focos de conciencia para los que se reconocen en ellos.

En particular, se está dando en la cultura popular suburbana a su interacción con aportes de la ciencia y técnicas modernas, frecuentemente,

gracias a la mediación de intelectuales cristianos y agentes pastorales. En el Segundo Encuentro-taller de Amerindia Argentina (2010), el teólogo venezolano Pedro Trigo se refirió a ello hablando de todo nuestro subcontinente. Pues bien, en la misma ocasión constatamos su coincidencia con la práctica de cartoneros de Quilmes, en el Gran Buenos Aires, quienes, gracias a la contribución científico-tecnológica de investigadores de la Universidad Tecnológica Nacional, pudieron prescindir de intermediarios en el reciclaje de la basura. Se operó así un intercambio de saberes, que obró como puente los agentes pastorales.

Las tres dialécticas paulinas en nuestra América

Según el pensador uruguayo Alberto Methol Ferré, dos de las dialécticas que, según San Pablo, fueron reconciliadas en y por Cristo, y teorizadas por Gaston Fessard, a saber: varón-mujer y amo-esclavo, se entrelazaron y fecundaron en los orígenes de América Latina, donde primó el mestizaje racial y cultural varón-mujer sobre la aniquilación —que se dio prevalentemente en América del Norte—, aunque dicho mestizaje fuera signado por la dominación y la opresión amo-varón/mujer-esclava.

Más tarde, en la reivindicación del mestizaje latinoamericano predominó a veces la ideología del “blanqueo” cultural como en la novela del venezolano Rómulo Gallegos, *Doña Bárbara*, personaje que, como su nombre lo indica, representa poéticamente a la barbarie, en su sentido sarmientino, como opuesta a la civilización occidental. Por el contrario, últimamente se rescata, en cambio, la cultura de la madre —en especial indígena—, como en la figura del indio Rendón Willka —culturalmente mestizado—, en la novela de José María Arguedas *Todas las sangres*, quien de alguna manera reúne en sí una síntesis equilibrada de todas las sangres y culturas del Perú. Lo que ese y otros personajes de Arguedas simbolizan poéticamente se está dando hoy socioculturalmente en la cultura popular suburbana de las grandes ciudades de nuestra América. Pues allí acontece un nuevo mestizaje de imaginarios culturales, que parece preanunciar el camino hacia una genuina interculturalidad liberadora. Se trata de una nueva síntesis vital, semejante a las descritas en Puebla (DP 448), ya no sólo entre las culturas de las diferentes etnias, sino también entre los valores y símbolos de las culturas tradicionales y los de la moderna y posmoderna. Así es como ha surgido un verdadero reto a la política y a la pastoral de la cultura y las culturas, que también desafía hoy a la teología de la liberación latinoamericana.

San Pablo, además de ambas dialécticas humanas varón-mujer y amo-esclavo, tiene en cuenta también otra teológica: judío-pagano, que asimismo fue reflexionada por Fessard. Si aplicamos las tres a la primera evangelización americana, encontramos que la mujer india oprimida, madre del primer mestizaje racial y cultural, se convirtió de hecho de pagana en cristiana. Y, además, que, de parte del amo ibérico varón, se dio la ambigüedad contradictoria que muchos pastores fustigaron desde Bartolomé de las Casas en adelante, a saber: que mediante la evangelización y el bautismo se reconocía la dignidad de los paganos convertidos e implícitamente, la de sus culturas y, por otro lado, no se las reconocía fácticamente en su valor de humanidad, como si esos pueblos no fueran cultural y políticamente adultos. Y, de ese modo, se justificaban ideológicamente la conquista y la encomienda.

Nueva Evangelización y teología intercultural de liberación

Hoy, gracias a la apertura universal del Concilio Vaticano II a todas las culturas y a su reconocimiento de la autonomía de lo temporal, así como debido a la opción preferencial por los pobres, puesta en práctica por Medellín y explicitada en Puebla, la situación en la Iglesia de América Latina cambió radicalmente. Es así como el llamado a una nueva evangelización converge actualmente tanto con el nuevo mestizaje cultural más simétrico que de hecho se está operando, sobre todo en los suburbios de las grandes ciudades latinoamericanas, como también con el camino ya iniciado hacia una auténtica interculturalidad. Esta se corresponde con una globalización alternativa a la promovida por el neoliberalismo, más humana, más equitativa y más justa.

En ese proceso ya comenzado, se le ofrece a la Iglesia, a la teología, a los intelectuales cristianos y a los agentes pastorales, un papel de mediación de las culturas entre sí, de las culturas populares con lo válido de la modernidad (no en último lugar los aportes de la ciencia y de la técnica), y de todos ellos con la Nueva Evangelización. De eso, algo sugerí más arriba, citando a Trigo y a los cartoneros de Quilmes.

De ahí la importancia actual de una teología intercultural de la liberación, fruto del diálogo entre culturas evangelizadas y distintas teologías inculturadas. No se trata de olvidar la historia fáctica, pero providencial, de la teología con sus orígenes bíblicos y patrísticos, habiéndose inculturado primero, tanto en Jerusalén como en Atenas y Roma, con su herencia del pensamiento helénico. Por lo contrario, se trata —sin olvidar esa tradición— del aprovechamiento, para la inteligencia reflexiva de la fe de

los distintos *logoi* —sapienciales y científicos— de las distintas culturas humanas en el plano global y, en nuestro caso, especialmente de las latinoamericanas y caribeñas.

Pues el Evangelio trasciende todas las culturas —aun aquellas en las que ya se encarnó—, pero está llamado a encarnarse en todas ellas, crucificando sus eventuales antivalores y resucitándolas a lo humano integral, liberado del pecado personal y estructural, e informado, transformado y elevado por la sabiduría teologal. Aunque una teología intercultural plenamente acabada no se logrará en este mundo, ella puede operar como una utopía parcial y provisoriamente realizable, en el ya sí pero todavía no escatológico, que puede y debe ir realizándose en la historia de la liberación integral humana en Cristo.

Producción temática colectiva

El fenómeno de la globalización también es cultural. En esta realidad tomamos mayor conciencia de la diversidad de culturas y de su interrelación, en la unidad de la misma humanidad. En Latinoamérica percibimos la multiculturalidad global pero potenciamos más la multiculturalidad interna.

La conciencia de la pluralidad cultural y sus asimetrías también irrumpió en la Iglesia: de Puebla que habla de cultura, se llega a Santo Domingo y Aparecida que hablan de culturas en América Latina y el Caribe, sin negar su unidad plural y conflictividad. Así se revalorizaron teológicamente las culturas populares oprimidas (indígenas, mestizas, afro, etc.) y se reconocieron en ellas, frutos del Evangelio. Hoy estamos frente a un proceso-desafío de una verdadera interculturalidad que debe tener el diálogo intercultural simétrico como su base: esto es un nuevo mestizaje cultural del que esperamos un fruto cultural inédito de impredecible novedad histórica.

Este proceso-desafío contará, desde los creyentes, con un factor clave: continuar la tradición eclesial latinoamericana iniciada en el Concilio y Medellín, especialmente a través de la actualización de la teología de la liberación. La cultura popular suburbana y su interacción con aportes de la ciencia y técnica moderna están siendo de gran influencia en la actual interculturalidad como proceso y como cambio. La nueva evangelización tan proclamada converge con el nuevo mestizaje cultural que es hoy, más simétrico, sobre todo en los grandes suburbios. Por eso, nuestras comunidades eclesiales tienen la oportunidad de ser mediadores de las culturas, y de allí, la gran importancia de crear una teología intercultural de la liberación con la participación de culturas evangelizadas, teologías inculturadas, culturas de otras religiones, espiritualidades originarias y militantes agnósticos.

- ¿Hay diálogo intercultural real? Por ejemplo, hay regiones donde no hay diálogo, especialmente con el Estado. Tal vez sí, hay cierta relación con la Universidad y con las Iglesias. A pesar de que se cree que hay diálogo intercultural, en el sur, con algunos mapuches, todavía se niega su existencia, en el no reconocimiento de sus tierras y por ende en no escuchar sus reclamos.
- Que la gente originaria se desplace a la ciudad no significa que pierda todas sus referencias culturales. No es asistir a la desaparición de su cultura, a menos que su etnia de referencia sea muy, muy pequeña y tienda a ello.
- El mestizaje latinoamericano fue muy rápido, a partir de la llegada de los españoles. Como mecanismo político tomaron a las hijas de los jefes de los pueblos. La interculturalidad es una relación más holística, es Pacha Kamak, es Dios en tiempo y espacio, “Pacha” y cuidador, cotidianidad, continuidad, “Kamak”. Entonces hablar de teología, desde la interculturalidad, es hablar de reciprocidad y muchas otras actitudes. Los pueblos originarios reclaman un espacio sin censura para dialogar.
- En Brasil, la población originaria, hoy, es aproximadamente de 830.000 personas y 30 años antes eran 250.000. Son el 0,4% de la población brasileña. En un plazo de 10 años hubo aproximadamente 300 suicidios entre la población de 15 a 25 años de edad. Les han sacado las tierras, se ha sobrepuesto la economía verde para sembrar plantas que produzcan etanol invadiendo su propio hábitat personal y cultural.
- Hay mestizaje, con encuentros y desencuentros, (asimetrías culturales). Hay que tomar en cuenta también lo chocante, lo violento, lo doloroso del proceso intercultural. Ahora, en las novelas literarias y de televisión cada vez más toman lo cultural, pero con un cambio de los valores, que no son precisamente los que debemos rescatar. Y en lo teológico, hablamos nuevamente de una propuesta encarnada. Como tampoco podemos reducir lo cultural a lo social, es decir todos somos argentinos o chilenos o brasileños o alemanes o guatemaltecos o nicaragüenses o uruguayos o brasileños o ecuatorianos.

El aporte de la teología de la cultura a la teología de la liberación nos puede ayudar a producir una reflexión cultural colectiva liberadora para la transformación de otra sociedad posible. Nuestra propuesta a la realidad latinoamericana desde el Evangelio es el encarnarse, crucificando nuestros eventuales antivalores y resucitando a lo humano integral, liberados del pecado personal y estructural, desde la esperanza y la fuerza del “ya, pero todavía no”: una utopía que puede y debe ir realizándose en la historia de la liberación integral humana en Cristo.

El aporte de la teología afro latinoamericana a la teología latinoamericana de liberación

Panelistas: Silvia Regina de Lima Silva
Marcos Rodrigues da Silva

Lugar: Salón 11 101

Fecha: 9 de octubre

El despertar de la consciencia y de la Teología negra Latinoamericana

*Silvia Regina de Lima Silva*¹

Introducción

En el marco del Congreso Continental de Teología, en ocasión de la celebración de los 50 años del Concilio Vaticano II fuimos invitadas a mirar los caminos de la reflexión teológica en ese periodo, en nuestro continente. Es una mirada retrospectiva que va acompañada del deseo de encontrar en los pasos dados en el pasado, luces e inspiración que, unidas a los desafíos actuales, animen respuestas creativas y comprometidas con nuestro tiempo. El gran aprendizaje que nos dejó el Concilio Vaticano II fue “el abrirse a las señales del tiempo”, eso no sólo en aquel tiempo, hace 50 años, sino como un movimiento permanente en la reflexión teológica y en el quehacer eclesial.

Asumimos ese desafío y queremos compartir cómo la teología afro latinoamericana y caribeña ha aportado en la construcción del pensamiento teológico en América Latina.

1 Brasileña, reside actualmente en Costa Rica. Es directora del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Obtuvo maestría en Ciencias Bíblicas y doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura.

Un poco de historia: una teología afro latinoamericana y caribeña

La presencia y herencia africana es una de las grandes riquezas de nuestro continente. Los negros africanos que llegaron al continente en el siglo XVI trajeron consigo una profunda experiencia religiosa. Esta experiencia fue negada, violentamente agredida, y algunas veces destruida por la teología colonial esclavista que, además de fundamentar el proyecto colonial, justificaba la esclavitud negra. La experiencia religiosa africana fue y sigue siendo parte de la resistencia negra. Esta es una primera experiencia de hablar de Dios desde y en la negritud que queremos reconocer. Recuperar el aporte de esta herencia para la reflexión teológica requiere entrar en la palabra “teología”, forzar sus estrechos límites para concebirla como “experiencias de fe vivenciadas por las comunidades, las historias de liberación vivenciadas por los pueblos y alimentadas por la fe”.

Si realizamos ese ejercicio, podemos decir que las primeras teologías afro en América Latina fueron traídas por los negros africanos, en el siglo XVI. Estas tradiciones no se encuentran en un libro sagrado, sino que su teología está guardada en la memoria de su pueblo, en la tradición oral, en los cantos, historias de los orígenes, símbolos, costumbres alimenticias, rituales relacionados con los momentos importantes de la vida, en los velorios, los chigualos, los alabados, en la vivencia cotidiana de sus miembros, en las ceremonias y cultos celebrados por las comunidades negras. En el espacio de esta reflexión, no será posible profundizar sobre la riqueza de ese universo. Nos limitaremos a compartir brevemente los elementos que han marcado la reflexión teológica construida a partir de la relación de diálogo pero también de des-encuentro entre teologías cristianas y las culturas negras. Sin duda, la construcción teológica desde los afrodescendientes es una expresión del pensamiento teológico liberador de América Latina y al mismo tiempo presenta aportes y desafíos a la teología latinoamericana de liberación.

Aportes y desafíos de la teología afro latinoamericana (TALA) a la teología de la liberación

■ Presencia de un nuevo sujeto teológico

Un primer aporte de TALA a la teología de la liberación es la presencia de un nuevo sujeto teológico. Junto con otras expresiones teológicas, como la teología feminista, teología india, teología campesina, teologías *queer*, este nuevo sujeto surge desde los márgenes, en la sociedad, pero también en el discurso teológico. La presencia negra en la teología tiene tres signi-

ficados importantes que queremos destacar. Por un lado, es consecuente con la propuesta metodológica de la teología latinoamericana de liberación, pues significa hacer teología desde la praxis liberadora, en este caso desde diferentes praxis liberadoras que emergen de los grupos/sujetos negros/as. Por otro lado, es importante reconocer que la TALA irrumpe dentro de la teología de la liberación haciéndola reconocer dimensiones de exclusión y opresión omitidas en la reflexión inicial de liberación, como son las temáticas étnico-raciales, culturales y de género.

Para el pueblo negro, la reflexión teológica significa el pensar a Dios a partir de sus luchas de liberación en contra de la discriminación y del racismo, una vez que la teología cristiana ignoró África y a los afro descendientes como contextos y sujetos teológicos. A los dos elementos mencionados, el padre Toninho añade un tercer elemento, que es la ruptura con:

... encuadre del método teológico asumido por la teología de la escuela, o sea, la escolástica, que predominó en la historia de la Teología cristiana. Para esta concepción teológica no eran importantes los contextos o pequeños relatos. Por esa razón Teología afro y afro americana pertenecen a otro momento teológico, mismo dentro del discurso de la Teología de la Liberación².

La emergencia de la reflexión teológica afro está relacionada con la nueva conciencia negra en el continente, dentro de los movimientos populares. Estos movimientos surgen como respuesta al régimen militar implantado en las décadas del cincuenta, el sesenta y el setenta, en América Latina y el Caribe³. La conciencia negra llevará a los movimientos a pensar la opresión y la exclusión más allá de una comprensión socio política, asumiendo la discriminación étnico racial como clave de lectura que visibiliza la presencia negra dentro de los sectores más pobres de la sociedad. Esa conciencia llega a la reflexión teológica a través de los grupos de negros formados en espacios de diálogo con las iglesias, en el caso de Brasil, especialmente los grupos de Unión y Conciencia Negra y los Agentes de Pastoral Negros⁴.

2 Antonio Aparecido DA SILVA, "Caminhos e contextos da Teologia afro-americana". En Luiz Carlos SUSIN (org.), *O mar se abriu - Trinta anos de Teologia na América Latina*, San Pablo: Loyola, 2000, p. 12.

3 *Ibíd.*, p. 27.

4 Para ese tema ver: José Geraldo DA ROCHA, *Amadurece uma esperança*. Cadernos de Teologia Negra, Duque de Caxias: Gráfica SB, 1993.

■ Una epistemología de reconocimiento del otro

La conquista de las tierras por la invasión colonial significó la conquista de los cuerpos por la fuerza del trabajo, la conquista de las almas por la misión y la conquista de la conciencia por la imposición de la moral del catolicismo ibérico⁵. Los pueblos originarios y afrodescendientes fueron despojados de su historia, cultura y memoria. Se les asignó una nueva identidad racial, colonial, negativa, que implicó el despojo de su lugar en la producción cultural y en la producción del conocimiento dentro de la historia de la humanidad. La teología ha sido uno de los instrumentos de naturalización de las diferencias y donde se refuerzan los imaginarios discriminatorios de los afrodescendientes. Por esta razón, la TALA asume como punto de partida una epistemología descolonial que problematiza la asignación de identidades y apunta a la construcción de nuevas identidades descolonizadas y nuevos sujetos. La epistemología descolonial deconstruye los imaginarios de dominación y sumisión presentes en las relaciones cotidianas, en los medios de comunicación y en el mismo discurso teológico.

■ Descolonización del concepto de Dios . de la verdad absoluta del Dios cristiano al respeto y diálogo con el Dios presente en la sabiduría y experiencia religiosa de los pueblos

A partir de ese proceso de invasiones y conquistas que caracterizaron el inicio del mundo moderno y la llegada del cristianismo a las tierras latinoamericanas, se puede hablar de dos polos diferenciados de desarrollo: el metropolitano identificado con las metrópolis, con los países que colonizaban, y el polo colonial. Una de las consecuencias de esta forma de organización del mundo moderno fue el convertir la multiplicidad de culturas, cronologías e historias locales en una historia universal única, con etapas relativamente fijas en las cuales los grupos humanos son ubicados según su grado de desarrollo. A partir de esa concepción, la humanidad parecería caminar de un menos —característico de las colonias—, hacia un más representado por las metrópolis⁶. El mensaje cristiano fue comprendido dentro de esta lógica de verdad única, de este caminar de un menos hacia un más. La misión ha sido tradicionalmente la forma de llevar los pueblos originarios y afrodescendientes de un menos, identificado con las prácticas religiosas ancestrales, hacia un más identificado con la

5 Fernando MIREN, *La colonización de las almas*, San José de Costa Rica: DEI, 1987.

6 Bernal HERRERA, "Las dos caras de la modernidad: modernidad colonial y metropolitana". En *Pasos* 131, mayo-junio 2007, San José de Costa Rica: DEI.

religión cristiana. Esta visión, parte de una concepción monocultural, que conforma la identidad única y unitaria, que busca aglutinar semejanzas e igualdades, homogeneizar lo social eliminando las diferencias⁷. Dentro de este raciocinio, no hay lugar para un diálogo de saberes y menos para un diálogo con las experiencias religiosas negras.

La teología negra parte de una nueva visión de misión, si se quiere seguir llamándola así. Se trata de una “misión” comprometida con la descolonización. Esta asume el desafío de fortalecer en los pueblos la búsqueda de las palabras sagradas reveladas por Dios en sus propias historias y culturas al mismo tiempo que fomenta, en el espacio de las iglesias, el aprecio y el diálogo con la rica diversidad religiosa expresada, y a veces guardada, en lo más profundo de la vida de nuestros pueblos. Para eso es necesario pasar de la visión de una-única-verdad-absoluta, donde dependemos de alguien que nos lo transmita, a una visión compartida de la verdad, a la cohabitación de las diferencias donde estas son potenciadas, donde se reconoce que cada pueblo trae sus conocimientos, verdades y que juntos, nos enriquecemos con nuestras diversas sabidurías y experiencias del Sagrado. La comunidad sería uno de los lugares privilegiados para compartir estas sabidurías y experiencias de la Divinidad que habita en nuestro medio.

■ **Diálogo teología, culturas y religiones ancestrales**

Uno de los aportes de la TALA a la teología latinoamericana ha sido el tema del diálogo interreligioso. Para muchos miembros de las comunidades negras, se trata de un diálogo primeramente intrarreligioso, al interior de uno/a misma. Ese diálogo parte de la constatación de nuestra doble herencia religiosa. Traemos la herencia de las religiones ancestrales africanas y la herencia cristiana.

Esta apertura de la teología cristiana hacia las diferentes culturas, nos confirma que la “buena noticia” para los pueblos latinoamericanos y afrolatinoamericanos es anterior a la evangelización. Es la experiencia del Espíritu que antecedió y antecede la llegada del anuncio cristiano. Eso implica un cambio de perspectiva teológica y un proceso de conversión para la iglesia. Las diferentes experiencias de misión del continente no fueron capaces de escuchar al Dios que nos habitaba, que hablaba en las culturas y religiones de los pueblos originarios y afrodescendientes. Todavía muy pocas experiencias misioneras se plantean tener esta acti-

7 Daniel GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, “El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje”. En *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*, México: Siglo XXI, 2006, p. 10.

tud tan fundamental en la vida cristiana como es la escucha y la contemplación del Dios que se manifiesta de forma tan diversa en la pluralidad de experiencias de los grupos humanos. En esta perspectiva, el punto de partida y de llegada de la misión pasa a ser la mística y la contemplación. Y entre la partida y la llegada está el compromiso con la práctica liberadora. Sí, porque estas realidades, escuchadas, contempladas están marcadas por ambigüedades, por fuerzas de vida y de muerte... Es un ejercicio de constante discernimiento y compromiso. Es liberación que se construye en el camino. Es en la convivencia cotidiana, en esa mirada nueva, que vamos fortaleciendo las señales y los deseos de vida que nos habitan. Todo eso es "buena noticia", es "reinado de Dios" y "está cerca, está en medio de nosotras/os", es cuestión de cambiar la vida y creer en estas "buenas noticias" (Mc 1,14-15). Esa certeza de que el Reinado de Dios está cerca, de que es Buena Noticia para los pobres, la aprendemos de Jesús y la renovamos cada vez que nos reunimos en comunidad y compartimos la vida con otros/as. Jesús es la inspiración que nos compromete en esa escucha del Dios que habita nuestro mundo, nuestra historia, nuestras culturas y la fuerza que nos impulsa en la construcción de un mundo justo y solidario.

■ **Afirmación del cuerpo**

En la teología afrolatinoamericana y caribeña, encontramos la afirmación del cuerpo como lugar teológico. El cuerpo reaparece como el cuerpo negro. La experiencia de la discriminación racial es la negación del cuerpo negro. La asociación de lo negro con lo malo, lo sucio, con las dimensiones negativas de la vida, provoca que muchas negras y negros nieguen su negritud deseando emblanquecerse. Desear emblanquecerse es en el fondo desear la propia extinción como persona y como pueblo. No querer asumir su negritud es aspirar a no ser, a no haber sido⁸. La mujer negra, el hombre negro son desafiados a redescubrir la propia corporeidad, reconciliarse con su cuerpo, reencontrarlo como obra bella que salió de las manos del Creador/a. La belleza viene acompañada del sentimiento de dignidad y conciencia de los derechos de ciudadanía, como hijas e hijos de Dios. La teología negra recupera la importancia del cuerpo, lo reconoce, lo celebra. Rescata el cuerpo en sus relaciones cotidianas. Las preguntas teológicas surgen de la vida, de las experiencias que hacemos en nuestro cuerpo. Las búsquedas, los sueños, las necesidades diarias... también el hambre, la salud, el placer, el deseo, la reproducción, el amor, son parte del quehacer teológico.

8 Neusa SANTOS AMARAL, *Tornar-se negro*, Río de Janeiro: Graal, 1983, p. 4.

Conclusión: No se puede hablar de Dios como antes

La TALA desde su inicio ha sido un espacio de diálogo y construcción conjunta entre mujeres y hombres negros y/o comprometidos con la negritud. Como teólogas nos hemos encontrado con la rigidez del discurso teológico patriarcal y etnocéntrico, aun en espacios comprometidos con la teología de la liberación. Para las mujeres negras, hacer teología significó entrar en un edificio ajeno, muy bien estructurado, con bases firmes, no movibles, pero a la vez un edificio inhabitable y poco transitado. Los pasillos angostos, las salas apretadas donde muchas veces no caben nuestros cuerpos y si entramos se nos hace difícil movernos. Reconocemos la importancia de pasar por ahí, conocer esta teología y hacer teología desde un lugar distinto. Eso implica asumir un doble desafío, o sea, la deconstrucción de la teología hegemónica patriarcal y el anuncio de nuevas comprensiones acerca de Dios, una teología alternativa que nos posibilite recuperar el ser persona negra, en la diversidad y con dignidad. Y en la experiencia de este nuevo quehacer teológico nos sentimos amadas y abrazadas también por “El Dios de nuestros abuelos”, por “la Diosa de nuestras abuelas”, por nuestros ancestros.

“Por un Dios que no es una sola puerta, ni un solo camino sino que hace posible los muchos caminos”⁹, un Dios con diferentes rostros pero con un corazón inmenso que nos ama y nos acoge en nuestras diferencias.

9 Heitor FRISOTTI, *Beber no poço alheio*, Salvador (Brasil): Centro de evangelização da periferia de Salvador, 1988.

Considerações pontuais para refletir e propor uma teologia afro

Marcos Rodrigues da Silva¹⁰

No seguimento das reflexões propostas pela teóloga Silvia Regina, queremos pontuar uma agenda de temas que podemos caminhar para uma elaboração objetiva da Teologia Afroamericana. Eis a nossa tarefa:

1. Ponto de observação do teólogo negro. Seguimos a reflexão de Boff¹¹ quando afirma: “Todo ponto de vista é a vista de um ponto. Qual é o ponto hoje mais imperativo a partir do qual temos a vista mais certa da realidade? Para a América Latina esse ponto é constituído atualmente pelo lugar dos pobres¹². Por lugar dos pobres entendemos a causa dos pobres, sua existência sacrificada, sua luta, seus interesses por vida, trabalho, dignidade e prazer. Os pobres compõem as grandes maiorias; as questões que eles suscitam afetam a todos os homens; ninguém pode ficar indiferente, face ao grito do oprimido por pão e libertação. Assumir o lugar do pobre representa o primeiro gesto de solidariedade. Assumir o lugar dele implica um esforço de ver a realidade a partir de sua ótica. Então fica claro como a realidade deve ser transformada, pois ela é demasiadamente iníqua para a maioria dos homens; ela os empobrece e marginaliza. (...) Assumir o lugar do pobre nos faz descobrir a força, a resistência e a dignidade das lutas dos pobres. Eles não são apenas carentes, são agentes de sua própria vida e subsistência, produtores de sua dignidade e libertação.”

2. Quando ao teólogo e a teóloga afro é colocado o desafio de elaborar conteúdos epistemológicos, teológicos e pastorais rumo a uma Teologia Afro, pressupõem a superação consciente e de método de alguns pontos. Entre eles destacam-se:

- a negação material e simbólica do negro;
- a inculturação ideológica do “*habitus*” moral dominante;

10 Coordenador de Grupo Temático Teologia Afroamericana em ASETT/Brasil, Florianópolis/SC.

11 Leonardo BOFF, *Do lugar do pobre*, Petrópolis: Vozes, ²1984, pp. 9-1.

12 “Pobres” – na América Latina e, em particular, no Brasil, entre os mais pobres estão os negros conforme os dados indicadores de renda, saúde e educação (IBGE, PNAD, PNUD e outros correlatos).

- o preconceito de superioridade branca versus inferioridade negra;
- e, a negação da história negra.

3. O teólogo e a teóloga afro devem propor um instrumental teológico capaz de:

- partir do reconhecimento histórico do povo negro;
- desmascarar as ideologias racistas;
- romper com o preconceito de inferioridade;
- fortalecer a nova consciência de povo, e de povo de Deus;
- apresentar fundamentos da passagem da indignação ética à ação transformadora e libertadora evangélica.

4. Ao anúncio profético e sacerdotal que o Pe. Toninho, brilhante teólogo negro anuncia, acreditamos que deva ser o marco de como podemos iniciar um estudo, debate e sistematização de considerações pontuais para refletir e propor uma Teologia Afro.

Jamais encontramos um babalorixá ou uma yalorixá – sacerdote e sacerdotisa, respectivamente, dos cultos nagô, afirmando que “fora das suas religiões não há salvação”, como fizeram setores cristãos pela disputa religiosa. (Pe. Antonio Aparecido, 1998: 49)

Nosso olhar teológico e teologal deve romper as fronteiras da eclesialidade do catolicismo ou do protestantismo institucional.

5. A questão inicial para uma chave teológica vai exigir o enegrecimento da teologia, ou seja, que ela se constitua a partir das situações concretas vividas na comunidade negra – urbana e rural.

- As atitudes de discriminação, preconceito e racismo ,devem ser divorciadas da ótica branco-opressiva e observar uma nova cosmovisão com o olhar da gente negra.

6. Só quem é negro e negra sabe o que é ser e viver na realidade afro-brasileira e latino-americana.

- Esta questão vai exigir a superação das “representatividades”. São atitudes bastante freqüentes onde as instâncias se colocam como legítimas representantes do povo.
- O enegrecimento da teologia dependerá também do enegrecimento do teólogo.

7. Contribuir na elaboração de:

- Uma hermenêutica cristológica que tem na comunidade negra o ambiente cultural e religioso que ressalta a dimensão histórica de Jesus e a importância do reino de Deus.
- A hermenêutica bíblica latino-americana, ressalta a teologia do Reino de Deus e a um só tempo o Cristo da fé e o Jesus da história.
- Elaborar a Teologia Afroamericana é dar o significado para o povo negro da figura quenótica de Jesus, até as suas últimas conseqüências. Assim como, ressaltar o Cristo da fé que é Aquele que Deus/Pai ressuscitou e colocou no posto mais elevado que possa existir, constituindo o Senhor do universo e da história (Fl 2,9-11)¹³

8. A questão da identidade negra e teologia colocam à reflexão teológica algumas tarefas tais como:

- valorizar e afirmar a memória histórica como “sementes do Verbo”, seja ao nível da produção hermenêutica, como instrumento de incentivo as lutas atuais de libertação;
- colocar em relevo a dimensão étnico-moral através de um referencial ético que permita um novo quadro de valores;
- instaurar um novo diálogo religioso e ecumênico, a questão negra exigirá a superação da concepção e prática ecumênica eurocêntrica, caracterizada pela sua formalidade e tolerância.

As palavras do Pe. Toninho é uma proposta de agenda à reflexão e sistematização teológica afro:

... a partir da fé e da releitura histórica dos Agentes de Pastoral Negros, abre novas perspectivas ao afirmar que a Boa Nova foi sendo vivida, na luta e no holocausto, pelos negros nas senzalas e nos seus cultos malditos. [...] A população negra captou o centro da evangelização e fez dela a sua única posse: caminhar junto ao Quilombo-Páscoa, o reino da fraternidade.¹⁴

13 Ver Pe. Antonio Aparecido DA SILVA, “Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano”. In Pe. Antonio Aparecido DA SILVA (org.), *Existe um pensar teológico negro?*, São Paulo: Paulinas, pp. 37-74.

14 Ver Heitor FRISOTTI, “Afro-américa o terreiro nos evangeliza”. In Pe. Antonio Aparecido DA SILVA (org.), *Existe um pensar teológico negro?*, op. cit., pp. 93-126.

9. Experimentar e legitimizar:

- Uma eclesiologia que assuma repensar a missão de ser Igreja a partir da ótica do negro. Este jeito de ser e viver como e na Igreja são as mais expressivas igrejas dos pobres.
- Pobres nas suas arquiteturas e arqueologia (terreiros, roças, barracões), lugares modestos, possuem uma hierarquia de serviços e não uma hierarquia marcada pelo poder; no respeito e diálogo inter-religioso deve acontecer como referencial indispensável para reconhecer esta nova percepção eclesial.
- Correlato, também deverá acontecer uma maior abertura do espaço litúrgico, onde a convivência ecumênica e, sobretudo uma maior percepção da religiosidade popular enquanto fonte genuína de inculturação.

10. A espiritualidade afro é um espaço/ambiente privilegiado à sua revisão dos textos e da forma que foi apresentado os modelos de santidade e testemunho. Urge repensar e relatar os valores místicos e testemunhos evangélicos a partir dos exemplos de vividos por mulheres e homens, no cotidiano de suas comunidades.

11. A Teologia afro com o pé no Social e nas Ações Afirmativas - deve ser um tema prioritário para dialogar com as ciências sociais, econômicas e de planejamento.

- Mas, que deve ser presença nas reflexões e enunciados da fé. É oportuno e necessário falar das bases bíblicas e teológicas das Ações Afirmativas (p.ex. Dt 15,12; Mt 5; Lc 6 .
- E o ensinamento do magistério da Igreja, no campo social aponta para a prática evangélica e eclesial fundado no “bem comum” e no reconhecimento da “dignidade humana”.

Temos um caminho muito rico de temas e desafios para a elaboração da teologia afroamericana. São muitos olhares e experiências valiosas. Nosso compromisso será de aprimorar o método e o referencial da Teologia da Libertação como um instrumento capaz de estar alimentando a caminhada de fé e testemunho do povo de Deus, nas diversas comunidades afro-americanas e caribenhas.

Teología y opción por los pobres

Coordinador: Pedro Trigo, SJ¹

Moderadora: Socorro Martínez

Lugar: 1H 100

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Exposición introductoria

Esta es una mesa redonda. Esto implica que todos los inscritos en ella somos sujetos, que no hay meros oyentes, que todos somos responsables de lo que nos planteemos y de lo que construyamos y concluyamos. Por eso tenemos que comenzar presentándonos y exponiendo lo que nos ha movido a inscribirnos en ella.

Entiendo que mi función en la mesa es presentar la propuesta del menú y los conceptos básicos, como hipótesis inicial. Si fuera un seminario de un semestre, les habría pedido también que cada uno de ustedes hiciera lo mismo que les voy a presentar; pero como sólo disponemos de tres sesiones, hay que ponerla en marcha cuanto antes para poder elaborar algo medianamente significativo.

Les propongo cuatro tipos de elementos:

Ante todo, la inscripción del tema en esta época y en esta situación. La razón de este encuadre vital es que para nosotros la opción por los pobres

1 Jesuita venezolano de origen español. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Mons. Proaño en Ecuador sintiéndose comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela). Es profesor en la Facultad de Teología de la UCAB de Caracas. Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas populares.

no es un tema meramente académico sino una opción personal, que, por serlo, no puede no estar situada, es decir, vitalmente afectada, por la dirección dominante de esta figura histórica y por sus intentos de superarla.

En segundo lugar, les presento una tópica, que tiene que ser tomada en cuenta como telón de fondo, más aún, como horizonte real, entiendo que poseído por cada uno de nosotros y por nosotros como colectivo; pero que, a mi entender, no puede ser tematizada porque exigiría un tiempo del que no disponemos ni siquiera mínimamente.

Sin embargo, como tercer elemento, sí me parece pertinente, antes de entrar a temas más específicos, ponernos de acuerdo sobre lo que entendemos por pobres, o, si no es posible, explicitar las nociones con las que operamos y justificarlas. No podemos enredarnos en este punto, pero sí es conveniente, como insistían los escolásticos, exponer las nociones antes de comenzar a hacer juicios. Aunque las nociones ya implican inevitablemente, una visión inicial y unas opciones básicas.

El cuarto tipo de materiales es, precisamente, la tematización de esas opciones específicas que implica, hoy y aquí, la opción por los pobres para que no se reduzca a una inocua declaración de principios sino que sea una opción real y evangélica, movida por el Espíritu de Jesús de Nazaret.

Mi propuesta concreta es que nos hagamos cargo, en primer lugar, de lo que implica tratar este tema aquí y ahora; pero que no centremos en ello la discusión. Que, seguidamente, repasemos la noción de pobre; pero que sólo le demos tiempo para aclararla y hacernos cargo de ella. Y que dediquemos el resto del tiempo, que debería ser casi todo, a enfrentarnos con la problemática que entrañan las opciones concretas que tenemos que hacer en nuestra situación concreta para hacer verdad la opción por los pobres.

Inscripción del tema en esta época y en esta situación

Lo primero que se me ofrece considerar, porque me parece que es lo que da el tono a esta época, es que la opción por los pobres no sólo no está de moda sino que está fuera del horizonte epocal. La dirección dominante de esta figura histórica es fetichista y los pobres son las víctimas por excelencia, aunque, por desgracia, no las únicas.

Lo característico del modo más ordinario de vivir esta figura histórica es resignarse a esta situación, dándola por inevitable; la minoría lo celebra, la mayoría lo lamenta; pero unos y otros dan por seguro que así son las cosas y que no tiene sentido “dar coces contra el aguijón” porque nada

va a cambiar y el único perjudicado es uno. Por eso, ambientalmente, da cierta alergia leer los textos clásicos de la opción por los pobres de la teología de la liberación. También, porque algunos revelan la inminencia de un cambio revolucionario que se ha revelado ilusorio, no sólo porque no se ha dado sino porque en sí no era una verdadera alternativa, sobre todo, por la infravaloración del capitalismo y la sobrevaloración del pueblo y, más todavía, de lo político y, más en concreto, del peso del poder ejecutivo, tenido como el poder por excelencia.

Muchos de los que se quedan inconformes con su resignación se dedican a algún tipo de voluntariado. Hay algunos modos de ejercerlo que son en sí alternativos, no sólo por las capacidades que transfieren al medio popular sino, sobre todo, por el tipo de relación que se entabla (horizontal, mutua, gratuita y humanizadora para ambas partes), que es radicalmente heterogénea respecto de la establecida e incompatible con ella. Pero, la mayoría de los voluntariados son meramente compensatorios, ya que no rebasan el horizonte establecido y, al paliar los efectos más perversos de su dinámica, la refuerzan. Eso no entraña su desaprobación; por el contrario, para nosotros son positivos, tanto para los voluntarios como para aquellos a los que atienden y, además, esa experiencia puede provocar un proceso que con el tiempo entrañe una verdadera exterioridad respecto del *establishment*.

Pero de todos modos, para nosotros, aceptar al menos resignada y tácitamente el sistema y moverse en sus parámetros y, por otra parte, ejercer el voluntariado no es lo que nosotros entendemos por opción por los pobres aunque, como hemos insistido, puede convertirse en camino hacia ella.

Para nosotros la opción por los pobres que propone el evangelio, participación de la de Dios y la de Jesús, es a nivel de horizonte, un compromiso vital, una verdadera alianza incondicional, que por su dinámica tiende a ser totalizadora. Este horizonte mueve a caminar en él y, por tanto, a ir dando el tono a la vida. Claro está que no es el único elemento de nuestra vida ni el determinante: ya dijimos que la hacemos como participación de la de Dios y Jesús, es decir, por fidelidad a ellos, a quienes nos consagramos de modo en principio absoluto, aunque esa consagración tiene que ir aconteciendo, porque el modo humano de ser es ser siendo.

Lo que llevamos dicho implica que optar por los pobres es incompatible con la pertenencia al *establishment*, pero igualmente incompatible con su contrario: la propuesta de la época pasada representada por el socialismo marxista, de hecho estatista, en cualquiera de sus versiones incluida la que en América Latina simbolizó cristianos por el socialismo. Así

pues, sólo puede concebirse y vivirse como alternativa de lo dado, es decir como lo contradictorio que incluye, en otro horizonte, sus potencialidades e incluso a sus fautores, al menos en nuestra intención y deseo, pero que tiene a las mayorías populares, a los pobres como núcleo alrededor del que se reúnen los demás sectores.

Si la concebimos como una verdadera alternativa no la podemos perfeccionar en todos sus detalles, ya que será una novedad histórica, aunque edificada a partir de lo dado: de cómo somos nosotros, de cómo son los pobres y de cómo está configurada esta situación. También como transformación de lo dado, incluidos nosotros, que también somos variables en el proceso y no sujetos fundamentalmente constituidos, aunque, tampoco, seres en blanco, ya que somos capaces de hacer y mantener esta opción en congruencia con las relaciones trascendentes que nos fundan.

Desde esta óptica tenemos que releer los textos clásicos de la opción por los pobres. Ella nos capacitará para discernir lo que se quedó en la época que los produjo, porque era mera expresión de ella y lo que siguen teniendo de válido porque la trascendían desde adentro.

Tópicos para una consideración sistemática

Los aspectos que se me ofrecen para considerar, desde la perspectiva del Vaticano II y en ella, de la teología de la liberación, son los siguientes:

1. De un modo preliminar qué entendemos por pobres en el contexto de esta opción
2. La opción del Dios de Jesús por los pobres (el Dios judeocristiano revelado escatológicamente por su Hijo)
3. La opción de Jesús por los pobres (se hizo pobre, vivió en su hábitat, les dio derecho sobre su persona, los respetó, se entregó a ellos)
4. Los pobres y el Reino de Dios (Dios les otorga el Reino y se lo revela)
5. Respuesta de los pobres: los pobres con espíritu (obediencia primordial al Espíritu y ayuda para ello de la fe en Dios y la religión popular)
6. Los pobres y la salvación del mundo (el empeño por la salvación de los pobres trae la salvación al mundo)

7. La opción por los pobres de los seguidores de Jesús: los pobres evangélicos (en manos de Dios, renuncia a los bienes, servidores de los pobres desde el horizonte del Reino)
8. La Iglesia de los pobres: los pobres, el corazón de la Iglesia (signo fehaciente de ser la Iglesia de Jesús)

Aclaración del término pobres como categoría básica

- De un modo preliminar qué entendemos por pobres en el contexto de esta opción:

Noción absoluta: el antónimo de pobre es rico y pertenece a la órbita económica. Designa la carencia continuada y estable, no meramente coyuntural, de elementos básicos o mínimos para vivir. Esta última es la pobreza extrema. De una cultura a otra y de un momento histórico a otro de una misma cultura, hay variantes apreciables sobre qué se considera mínimo y, más aún, básico. Hay un límite mínimo que viene marcado por la inanición y por las enfermedades de pobres; aunque estas tienen que ver también con las condiciones de morbilidad del hábitat, que varían bastante de unas pobrezas a otras. Esta es una noción meramente descriptiva.

Noción dialéctica: Se da cuando las relaciones de producción y las relaciones sociales son profundamente asimétricas, de tal modo que una parte de la población que, de suyo, por sus cualidades, empeño y capacitación, podría tener acceso estable a bienes básicos, de hecho, no lo tiene porque quienes controlan la propiedad y las relaciones de producción y sociales se apropian de la mayor parte del producto social y más básicamente de los bienes de la tierra, en principio destinados a todos. En este sentido preciso hay pobres porque hay ricos.

Si nos preguntamos por qué esa carencia estable, tendríamos que responder que pobre no es simplemente el que no tiene sino el que no tiene cómo tener. Esto puede suceder por dos causas. Bien por falta de desarrollo humano, por escaso desarrollo de sus capacidades, bien por la causa estructural que está a la base de la noción dialéctica de pobreza: la estructura de la propiedad, productiva y sociopolítica impide que los pobres como conjunto social salgan de la pobreza.

Hoy, con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, que hace posible producir recursos para todos y distribuirlos, y la conciencia de los derechos humanos y, más específicamente, de los derechos ciudadanos

en una sociedad realmente democrática, la existencia de un número apreciable de pobres, en el sentido antropológico de personas que no tienen cómo tener por falta de capacitación básica, es indicio cierto de violencia estructural, para emplear la formulación de Medellín. Este indicio llega a la certeza moral, si ese número supera la cuarta parte o incluso es la mayoría de la población. Es así, porque todos tienen derecho a ser capacitados y a un empleo digno y congruamente remunerado.

Así pues, la carencia estable de medios para vivir y la falta de capacitación básica para adquirirlos, que caracteriza a los pobres, hoy siempre tiene un componente de privación injusta de esos medios, del acceso a esas capacidades y de su ejercicio congruente remunerado.

Por eso la pobreza hoy entraña opresión y, más radicalmente, exclusión; no sólo estructural sino antropológica: los pobres no son mirados, no se les pregunta nada, ni siquiera se les dirige la palabra, no se los toma en cuenta, no existen para la mayoría, es decir, son positivamente borrados de su mundo de vida.

Esta es la noción de pobreza en sentido propio. Habría también una noción metafórica y una noción analógica.

Desde el sentido metafórico hablamos, por ejemplo, de pobres ricos por las preocupaciones que tienen para conservar e incrementar su riqueza y, más radicalmente, por la deshumanización que engendra poner el corazón en las riquezas. Por esta última razón, también hablamos de pobres pecadores, o, también metafóricamente nos referimos a pobres enfermos, por lo disminuidos que están, o, por esta misma causa decimos pobre a alguien que sufrió un contratiempo y, más aún, una desgracia. No vamos a tratar aquí de nada de eso, porque ese concepto tan poroso nos llevaría más bien a tratar de la labilidad de la vida humana que tiende a desmoronarse, tanto física como moralmente.

En la noción analógica de pobreza incluimos a realidades que, aunque de suyo no expresan el concepto propio de pobreza, de hecho, en la realidad histórica concreta, participan de él. La etnia es la realidad que más claramente expresa lo que queremos decir. A diferencia de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, cuando se sostenía con pretensiones científicas la superioridad de la raza blanca, hoy nadie se atreverá a sostenerlo, aunque vitalmente se deje llevar por este prejuicio. Sin embargo, aunque de suyo no haya etnias superiores ni inferiores, se constata que en nuestra región, la mayoría de los pobres son de etnias no occidentales. Está patente que la causa histórica de esta realidad es que la sociedad latinoamericana nace como sociedad señorial, discriminando

y subyugando a las personas de esas etnias. Lo terriblemente perverso es que para hacerlo con buena conciencia sostuvieron que su estatus subordinado provenía de su condición de bárbaros o siervos por naturaleza. La contraposición civilización-barbarie cobró nueva vigencia en los siglos XIX y XX; dos presidentes, tenidos como progresistas, escribieron sendas novelas desde esta perspectiva: En la primera mitad del siglo XIX Sarmiento tituló su famosa e influyente novela *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* y en la primera mitad del siglo pasado Rómulo Gallegos, que fue el primer presidente democrático de Venezuela, tituló su novela, realmente paradigmática, *Doña Bárbara*. En la práctica, esta contraposición dista mucho de estar superada. En este componente étnico de la pobreza de nuestra región tenemos un caso paradigmático del concepto dialéctico de pobreza.

Otro caso muy característico es el de la mujer, considerada en la sociedad patriarcal como un ser débil, física y moralmente, y por eso dependiente del varón y confinada al hogar. Esta discriminación le impedía desarrollar todas sus capacidades y cuando se manifestaban no las podía ejercer fuera de su ámbito privado. Hoy, asistimos a un desarrollo tan veloz de las capacidades de las mujeres y de su ejercicio en todos los ámbitos que, fuera del sector más pobre en el que rige todavía el concepto literal de proletaria, en no pocos lugares la mujer popular tiene problemas para encontrar pareja porque el varón no está a su altura. Por eso el machismo actual, al contrario del de antaño, deriva muy claramente del resentimiento de esos varones por no estar a su altura. La lucha de las mujeres por reivindicarse en todos los aspectos y lugares desborda con mucho el tratamiento de la pobreza, pero en algunas de sus manifestaciones lo incluye.

Un concepto analógico de pobreza, especialmente relevante para nosotros, es el de pobres con espíritu. Estos pobres carecen de bienes indispensables y son injustamente privados de ellos. En este sentido son simplemente pobres. ¿Por qué hablamos entonces de sentido analógico? Porque al saberse queridos por Dios como hijos predilectos, aunque carecen de muchos bienes, tienen el bien de los bienes: Dios en Jesús se les ha entregado, les ha prometido su Reino y les ha comunicado el Espíritu del Resucitado. Por eso, antropológicamente, no pueden decir que no tienen valor: el impulso del Espíritu que tratan de obedecer habitualmente hace posible que vivan cuando no hay condiciones para vivir, que vivan con dignidad y que den de su pobreza, ante todo reconocimiento, pero también que den de lo poco que tienen y que cada vez tengan más capacidades para tener establemente, de manera que si no logran salir de la pobreza es únicamente por las reglas de juego inequitativas e infecundas.

Otro concepto analógico de pobreza es el de los pobres evangélicos, que son los que se hacen de algún modo pobres como un componente de su opción por los pobres. Decimos de algún modo porque, aunque ingresen a su mundo, dicho simbólicamente, aunque entren en la casa del pobre, en su hábitat, hasta pertenecer a él y en él compartan estrecheces vitales y la exposición a las enfermedades de pobres y la violencia, lo hacen voluntariamente, que es una diferencia esencial con los simplemente pobres que no pueden salir de ese mundo.

Otro concepto analógico de pobreza es el de pobre de espíritu, que aparece en las bienaventuranzas en la versión de Mateo, que sería una versión secundaria en relación a la de Lucas, que habla simplemente de pobres, en el sentido propio aludido. El evangelio eclesiástico de Mateo se fija en actitudes personales y no simplemente en categorías de personas, como lo hace Lucas. Que sea una recensión secundaria no significa que no tenga pleno sentido y ni siquiera que no sea jesuánica. Significa, tan sólo, que la versión de Lucas es más primordial, porque se refiere a la opción libre del Dios de Jesús y del propio Jesús, una opción gratuita y por tanto incondicionada, independiente de las condiciones morales de los pobres, anterior a su actitud y a su respuesta. La recensión de Mateo, al referirse a actitudes, viene en segundo lugar, pero tiene pleno sentido porque es la respuesta adecuada a la propuesta de Dios en Jesús. Y por eso tiene como sujeto a todos, pobres y no pobres.

El pobre, como no tiene cómo tener, está vuelto con confianza y sabiéndose sin ningún derecho, a quien puede darle. Así, nuestros ojos están fijos en el Señor esperando su misericordia (Sal 123,2). Esa persona que se sabe sin ningún derecho ante Dios, pero que espera confiadamente en su misericordia, puede ser llamada analógicamente pobre porque su espíritu está ante Dios como un pobre ante quien puede darle cómo vivir. Claro está que, si en lo más hondo de su ser está así ante Dios, no puede estar de otro modo ante sí mismo ni ante los demás. No puede estar gloriándose de nada ni exigiendo nada.

Nudos problemáticos y opciones indispensables

¿Cuáles son, a nuestro entender los temas más álgidos de los que más depende hoy que se dé efectivamente esta opción como la entendemos evangélicamente?

1. El punto de partida para tratar cristianamente sobre la opción por los pobres es la opción de Dios por ellos y su respuesta². Este tema capital pertenece también a los núcleos problemáticos, porque está lejos de ser asumido por nuestra Iglesia. Se podría plantear de modo sencillo diciendo que Dios opta por todos y que los pobres son el único lugar de universalidad real y que de esto es sacramento la Iglesia. Así pues, para el Dios de Jesús los pobres son antes que los cristianos: son los primeros porque sólo cuando les vaya bien a los pobres les irá bien a todos. Este es el mensaje que se nos ha revelado a los cristianos y a cuyo servicio ponemos nuestra existencia. En términos evangélicos, el Reino es para los pobres y el Espíritu ha ungido a Jesús para que les dé esa buena noticia. Por eso los pobres que reciben este evangelio son ya felices. La consecuencia que saca Jesús es que el servicio fraterno a los pobres o la ausencia de ese servicio es lo que determina la suerte eterna, es decir, nuestra condición de hijos de Dios en el Hijo Jesucristo.

La pregunta es si esto es para nosotros una buena noticia, la mejor buena noticia, y si, en efecto, compartimos esa opción del Dios de Jesús y de su Hijo. Y en qué se nota³.

Pero la segunda parte, escondida realmente a los sabios y entendidos, es la respuesta de muchos pobres a esta opción de Jesús. Cuando los que no tienen elementos para vivir, viven y lo hacen de tal modo que, en medio de su estrechez, tratan de hacer justicia a las diversas dimensiones de la realidad; cuando, siendo excluidos, no excluyen; y despreciados, acogen a otros más pobres que ellos; cuando sienten que ya no tienen fuerzas y sin embargo siguen; cuando se rehacen una y otra vez, es que lo hacen en obediencia al impulso del Espíritu que los mueve desde más adentro que lo íntimo suyo.

El lugar histórico en donde aparece más clara la presencia victoriosa del Espíritu del Crucificado-resucitado es en estos pobres. En ellos está la esperanza de la humanidad y el corazón de la Iglesia. Esto último, porque

2 Pedro TRIGO, *Opción de Dios por los pobres*, RLT; Antonio GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación*, San Salvador: UCA, 1994, pp. 227-235; Ignacio ELLACURÍA, "El pueblo con Espíritu". En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander: Sal Terrae, 1984, pp. 70-79.

3 José COMBLIN asienta taxativamente: "Desde que el cristianismo entró en el mundo, los movimientos y fenómenos históricos que surgieron en el suelo donde aquél se implantó, asumieron todos como objetivo la liberación de los pobres" (*Tiempo de acción* Lima: CEP, 1986, p. 107)

no pocos de ellos aseguran que viven de fe⁴ y muchos de entre ellos, en seguimiento de Jesús⁵, a través de la lectura orante de los santos evangelios.

La pregunta es si tenemos ojos para ver esta acción victoriosa del Espíritu y si la secundamos⁶.

2. Poner al descubierto ante nosotros mismos y ante los demás el totalitarismo de mercado, sembrar la opinión de que vivimos en una sociedad fetichista que exige víctimas⁷: los pobres que, además de explotados y privados injustamente, son excluidos de toda participación real, del poder

4 Elsa Tamez, *Justificación por la fe y vida amenazada de los pobres. Revista Latinoamericana de Teología (RLT)* 22, 1991, pp. 71-89

5 "Día a día, los pobres se hacen sujetos de la evangelización y de la promoción humana integral: educan a sus hijos en la fe, viven una constante solidaridad entre parientes y vecinos, buscan constantemente a Dios y dan vida al peregrinar de la Iglesia. A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como ellos y excluido entre ellos. Desde esta experiencia creyente, compartiremos con ellos la defensa de sus derechos" (*Aparecida* 398).

6 Por eso de lo que se trata, según Gustavo GUTIÉRREZ, es de "incorporarse a la experiencia espiritual de un pueblo" (*Beber en su propio pozo*, Salamanca: Sígueme, 1984, pp. 44-47). Sobre *Dios en nuestra marcha creyente*, ver Ronaldo MUÑOZ, en *Dios de los cristianos*, pp. 27-60; Ídem, "La experiencia popular de Dios y de la Iglesia". En *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 161-179. Es obvio que todo esto se da en la cotidianidad, que por eso debe constituirse en el lugar de la reflexión teológica: Ada M. ISASI-DÍAZ, "Lo cotidiano elemento intrínseco de la realidad". En Raúl FORNET-BETANCOURT (ed.), *Resistencia y solidaridad*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 365-383; Enrique DUSSEL, "El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como lugar privilegiado de la experiencia religiosa". En *Resistencia...*, ob. cit., pp. 163-169; George PIXLEY y Clodovis BOFF, "Los pobres y sus prácticas de liberación". En *Opción por los pobres*, Madrid: Paulinas, 1986, pp. 233-251; Pedro TRIGO, "La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana". En *ITER* 51, 2010, pp. 119-153, especialmente pp. 133-140 (con bibliografía); Ídem, "Cristianos que viven en los cauces del catolicismo popular". En *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander: Sal Terrae, 2003, pp. 164-199; Ídem, "El sujeto popular". En *Dar y ganar la vida*, Bilbao: Mensajero, 2005, pp. 153-161; Ídem, "Opción preferencial, solidaridad con los pobres". En *Pastoral suburbana*, *ITER* 44, 2007, pp. 71-99; Ídem, *Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina*. En *RLT* 16, 1989, pp. 89-113, especialmente pp. 106-108; Ídem, "El futuro de la Teología de la Liberación". En *Cambio...*, ob. cit., pp. 298-315.

7 Franz HINKELAMMERT, *Teología del mercado total*, La Paz: Hisbol, 1989; Ídem, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José: DEI, 1991; Jung MO SUNG, "Utopía sacrificial de la sociedad moderna". En *Economía, tema ausente en la Teología de la Liberación*, San José: DEI, 1994, pp. 119-166; Pablo RICHARD, "Raíces idolátricas de la opresión". En *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, San José: DEI, 1987, pp. 124-133; Jon SOBRINO, "Extra pauperes nulla salus". En *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 61-75; Pedro TRIGO, "Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia". En *ITER* 39, 2006, pp. 152-162; Ídem, "Papel de la teología en el mundo actual". En *RLT* 73, 2008, pp. 55-58; Ídem, "La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana". *ITER* 51, 2010, pp. 120-128.

de deliberación y decisión. La opción por los pobres exige hacerse cargo vitalmente (no sólo estar enterado) y repudiar desde el corazón y públicamente este totalitarismo y fetichismo, liberarse vitalmente de él, viviendo ya alternativamente, y luchar para que sea superado.

Hoy este aspecto tiende a ser dejado de lado, dictaminando que no es operativo, que no tiene sentido denunciar ya que no va a tener ningún efecto práctico; ni, menos aún, tiene sentido oponerse porque esta oposición no pasa de ser retórica porque aquellos a los que adversa son inalcanzables. Además se alega que las consecuencias son el aislamiento y ser privado de recursos e influencia para poder ayudar efectivamente a los pobres en lo que se pueda.

La consecuencia de esa autocensura y de ese silenciamiento de la condena es muy grave: la naturalización del actual estado de cosas e, incluso, la autoculpabilización de los pobres. Aceptar el horizonte establecido, aun en el caso de que sólo sea por resignación a un mal tenido hoy por hoy por inevitable, es considerar la acción a favor de los pobres como un paliativo a su situación y por eso contribuir a la estabilidad del sistema que fabrica pobres.

Ahora bien, insistiendo en la pertinencia e inevitabilidad de la condena hay que insistir complementariamente en que el repudio no puede hacerse anacrónicamente, es decir, desde la época pasada; debe hacerse, por el contrario, desde lo más positivo de esta época, e incluso desde nuestra pertenencia a ella. Si no hacemos un deslinde entre, por un lado, los bienes civilizadores de esta revolución tecnológica, que tenemos que adquirir insoslayablemente y los bienes culturales, que tenemos que invertir como sujetos (la cultura de los derechos humanos, de la democracia y de la vida), y, por otro, la dirección dominante hasta hoy de esta figura histórica en la que no caben realmente esos derechos proclamados con la que nos tenemos que desolidarizar, nuestra oposición será ineficaz y no lograremos una alternativa superadora.

3. Sólo desde una vida alternativa ya, precisamente en esta situación, cabe la opción por lo pobres⁸. Si no se vive alternativamente, ya están todos los recursos y energías ocupados. La fascinación, la adquisición y el disfrute de lo publicitado y el trabajo para allegar los recursos para

8 Ignacio ELLACURÍA, "Utopía y profetismo desde América Latina". En *RLT* 17, 1989, pp. 141-184; 165-173; 180-181 (sobre la civilización de la pobreza); Jon SOBRINO, "El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza". En *Fuera de los pobres...*, ob. cit., pp. 17-38; 33-38 (civilización de la pobreza); Pedro TRIGO, *Cómo relacionarnos humanizadamente*, Caracas: Centro Gumilla, 2012, pp. 10-139.

adquirirlo, se lo come todo. No hay recursos ni imaginación ni deseo ni disponibilidad para los pobres. En el mejor de los casos, será algo residual: la obra buena que nos redime ante nuestra conciencia (no así ante Dios).

Sólo desde una vida radicalmente más sobria, no por mera contención sino por opción deseada y querida y por eso vivida con libertad liberada, como no necesitar realmente de muchas cosas consideradas por el *establishment* como necesarias, será realmente posible un modo de vivir que deje tiempo, libertad, imaginación y energías para mirar más allá del horizonte del consumo y el empleo, y sólo desde ese modo liberado de vivir se puede dar lugar a un encuentro denso y fecundo con el pobre y su mundo. Esto es así porque se puede estar con ellos todo entero, porque ya no se está dividido entre la adhesión al bienestar y la entrega solidaria.

Ese es el costo de la opción por los pobres. Un costo real, que no se puede minimizar porque objetivamente entraña sacrificios apreciables que tornan la vida más estrecha y más dura y, sobre todo, menos segura. Pero un costo que no se puede hacer por pura moral, que sólo se puede llevar a cabo con alegría y agradecimiento. Como un camino que lleva a la vida cualitativa, que la contiene y la va dando. Un camino que va más allá de lo cuantificable, de lo meramente útil, que lo contiene, sin duda, pero desde otro nivel más primordial e integral. Un nivel en el cual se aporta y ayuda a fondo; pero en el que también se es ayudado y resulta uno sustancialmente enriquecido, más de lo que uno da.

4. La opción por los pobres parte del reconocimiento de la condición de sujetos humanos que tienen los pobres⁹. Esto entraña que no cabe opción evangélica por los pobres, si el concepto de pobre totaliza a aquellos por quienes se opta. La opción no es por los pobres en cuanto pobres; es por esos seres humanos concretos, que, entre otras muchas caracterizaciones, se encuentran carenciados e injustamente privados y esa situación los influye muchísimo, aunque nunca los determina.

Esta distinción es crucial, pero no puede darse por sobreentendida porque, por el contrario, no suele hacerse. El asistencialismo considera a aquel que asiste como carenciado y lo asiste para que no carezca. La promoción está basada en el bajísimo desarrollo de capacidades y se aboca a desarrollarlas hasta llevarlos a la normalidad en su sociedad, que es el estatus de promovidos. La concientización y organización considera que

9 Pedro TRIGO, "La base en las comunidades eclesiales de base". En *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*, Miami: Convivium Press, 2008, pp. 185-213; Ídem, "Sujeto y comunidad a contracorriente". En *Psicología Comunitaria Internacional: aproximaciones comunitarias a los problemas sociales contemporáneos*, Puebla: UIP, 2011.

el pueblo por sí solo no puede llegar a la conciencia de su condición de explotado y de sus derechos y capacidades, y menos aún a la superación de su situación. De ahí la propuesta de darles conciencia y llevarlos a la órbita del partido, desde donde será posible esa superación. Por eso, en cualquiera de los tres casos, la relación con ellos es unidireccional y vertical, aunque se practique con toda humildad y discreción. Incluso cuando el entusiasmo lleva a proclamar el carácter mesiánico del pueblo, incluso quienes gritan que “sólo el pueblo salva al pueblo”, en su relación concreta con él sin que se lo digan a ellos mismos, ellos llevan la voz cantante. No cabe la relación mutua, porque se estima que los pobres nada tienen que dar porque son los carenciados e injustamente privados.

Por eso, si no se supera la relación ilustrada, no cabe optar evangélicamente por los pobres. No es fácil superarla. Supone ir más allá de lo establecido, internalizado en el agente que hace la opción. Sólo alguna circunstancia que lleve a verse necesitado y ayudado por los pobres puede llevar a hacerse cargo de su condición de sujetos. O, si no, un proceso largo y exigente en el que el solidario se sitúe perceptivamente, poniendo entre paréntesis su paradigma (como pide la fenomenología) para que la realidad vaya aflorando en sus tiempos y a su ritmo¹⁰. En este sentido preciso hablábamos de entrar en la casa del pueblo, algo, como se ve, mucho más complejo y trascendente que entrar en su casa física¹¹.

Sin embargo, superada la relación ilustrada, en sus contenidos hay que integrarla en el nuevo esquema de relación horizontal y mutua, porque es una dirección insoslayable. En efecto, el pueblo necesita crecer en múltiples aspectos, y para ello es imprescindible que sea ayudado. La dificultad de superar la relación ilustrada está, precisamente, en la pertinencia de lo que ve y propone (la necesidad de que el pueblo incorpore competencias y se capacite y concientice), que es tan sustantivo, que le impide ver la otra cara de la luna: tanto la absolutización de la propia cultura como paradigma, por lo que la relación se concibe como pasar de

10 En esta dirección apunta lo que propone Aparecida: “Se nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación. No podemos olvidar que el mismo Jesús lo propuso con su modo de actuar y con sus palabras: ‘Cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos’ (Lc 14,13). [...] Sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres” (*Aparecida* 397).

11 Gustavo GUTIÉRREZ insiste en la extraordinaria dificultad que entraña entrar en la casa del pueblo, tanta que ronda la imposibilidad; pero insiste, con más vigor aún, que es una tarea irrenunciable y portadora de gracia (*Beber...*, ob. cit., pp. 158-165).

la no cultura a la cultura, que es la del ilustrado, y no como potenciar su propia cultura, como lo que esos pobres concretos pueden dar al que se relaciona con ellos, por su densidad humana, si se abre a su don.

Puede ser útil objetivar algunos elementos de este nuevo tipo de relación con los pobres¹². El primero que queremos explicitar es el de dar la palabra al pueblo. Naturalmente, el pueblo no es mudo. Darle la palabra en la Iglesia y en la sociedad es dársela en instituciones y grupos, en encuentros y acontecimientos que desbordan su cotidianidad y que incluyen a gente no popular (aunque pueda ser de origen popular), entre ellos, los representantes legítimos de esas instituciones y estructuras. No se les da la palabra cuando se les permite hablar pero controlando el agente la estructura del encuentro, y, por eso, en el lenguaje institucional y hablando de tópicos propuestos por el agente. Se les da la palabra cuando ellos se explican en su lenguaje y el encuentro transcurre a su ritmo y la agenda la marcan entre todos, siendo ellos la mayoría. Dar la palabra trasciende el esquema ilustrado, porque en él el pueblo es el que, como magnitud meramente negativa, aunque sin culpa, no tiene nada que decir.

El segundo elemento es escucharlos. No se los escucha cuando el agente oye a ver si dicen lo que se supone que tienen que decir, siendo él la pauta. Sólo se escucha cuando uno se abre a su horizonte de comprensión, a las experiencias vitales que están de fondo y a la intención pragmática del que habla. No se pide que se apruebe todo sino que se suspenda el juicio para recibir lo que habla la gente popular de manera que pueda ser tenido en cuenta en un horizonte más amplio de comprensión del inicial del agente ilustrado. Es obvio que si el pueblo es el que no sabe, no tiene sentido escucharlo; tan sólo, acaso, oírlo para que no se sienta despreciado. Por eso escuchar con intención de aprender y hacerse cargo, es señal de haber trascendido la relación ilustrada.

El tercer elemento es el diálogo. Puesto que los horizontes son distintos, el diálogo auténtico con el pueblo es un diálogo de horizontes, que no puede acontecer, si el ilustrado no ha relativizado el suyo para dar lugar también al del pueblo. El diálogo es para comprender y hacerse cargo, pero también para exponer las dificultades de unos y otros. Este diálogo presupone la relativización de las posturas de ambos y el que cada interlocutor considere que el otro puede enriquecer la comprensión de la realidad y, más aún, enriquecerlo personalmente.

12 Pedro TRIGO, *Cómo relacionarnos humanizadamente*, Caracas: Centro Gumilla, 2012, pp. 29-58.

El cuarto elemento es llegar a una postura común, sea en la percepción de la realidad, la toma de postura ante un acontecimiento o propuestas de trabajo. De esta manera, se llega a configurar un verdadero sujeto colectivo o se lo actúa y por tanto se lo robustece, si ya estaba formado. Formar un verdadero sujeto con gente popular es la prueba más fidedigna de que se los considera como personas valiosas y no meramente como necesitados de ayuda.

El quinto elemento es trabajar codo a codo con ellos. Eso supone que los pobres son compañeros, colegas y no meros colaboradores y, menos aún, destinatarios de su acción. Trabajar codo a codo con ellos supone considerarlos gente preparada y responsable; supone, pues, valorarlos.

El sexto elemento es evaluar con ellos la marcha de lo que se programó. Supone que se considera que tienen no sólo el sentido del conjunto con toda su complejidad sino también el horizonte en el que se inscribe la acción y que perciben el impacto de la acción en el ambiente y en otros actores y, no menos, en ellos mismos y que son por todo ello capaces de calibrar en qué grado se cumplieron los objetivos.

El séptimo elemento es, finalmente, celebrar y descansar con ellos. Hacerlo gustosamente es considerarlos como otros yos, es decir, como gente del mismo rango que uno, en medio de su otredad, que, por eso, me enriquece y da vida¹³.

5. De este modo, la opción por los pobres se decanta en una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo. No es la alianza altruista de un bienhechor. En esta alianza todos están vitalmente interesados porque, al realizarse en relaciones horizontales y mutuas y no entre individuos del mismo conjunto, sino de conjuntos diversos, todos salen ganando. El que más, el no popular, que recibe lo más cualitativo (la densidad de la realidad, el conato agónico por la vida, la fe y el dar de su pobreza), que nadie más que los pobres con espíritu pueden dar; pero también sale ganando el pueblo que recibe, además de los bienes civilizadores y culturales, el don de los que se entregan a él. Sin el pueblo como sujeto personalizado no puede avanzarse en humanidad cualitativa, pero sólo el pueblo no salva al pueblo; son imprescindibles la mediación profética y la política; pero tienen que mantenerse en su condición de mediaciones sin desplazar, de hecho, al pueblo¹⁴.

13 *Ibíd.*

14 José COMBLIN, *ob. cit.*, pp. 511-519; Pedro TRIGO, *Cambio...*, *ob. cit.*, pp. 315-317; Gustavo GUTIÉRREZ, "El potencial evangelizador de los pobres". En *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: CEP, 1980, pp. 281-302.

6. La opción por los pobres debe ser propuesta insoslayablemente a los pobres. Primero, porque la opción por los pobres nada tiene de común, como insistimos desde el comienzo, con la llamada solidaridad mecánica; es, en todo caso, una opción, no un rasgo idiosincrático; y, por tanto, no se la puede suponer en nadie y tampoco nadie está dispensado de hacerla. Pensar que como son pobres no pueden hacerla, porque bastante tienen con cargar con su vida, es negarles la condición de sujetos, que es hacerles una ofensa, la mayor ofensa posible; porque ellos no son únicamente pobres, son antes sujetos humanos que destinatarios de la acción promocional o concientizadora. No hacerlo es, como decimos, ningunearlos. La dignidad del pobre es dar.

Segundo porque a ellos, ante todo, debe ser propuesto el evangelio porque es para ellos, no como mero colectivo apersonal (un grupo de carenciados, mera magnitud negativa) sino como un grupo humano en alguna medida siempre personalizado (porque viven no teniendo elementos para vivir y a contracorriente: pobres con espíritu) y en proceso de personalizarse. Precisamente la opción por sus hermanos pobres es la palanca más poderosa para personalizarse.

Tercero, porque tienen que superar la tentación del orden establecido que les propone dar la espalda a su mundo y subir individualmente, estimulando sus capacidades y dando la espalda a los suyos, dejando la solidaridad para después, si es del caso.

Cuarto, porque “la mediación de los otros es necesaria, pero jamás podrá sustituir la acción de los mismos pobres”¹⁵. Nada se podrá avanzar en la humanidad, en punto a humanidad cualitativa, si los pobres no optan por ellos.

Habría que reconocer, como un hecho, que los pobres son los que más hacen esta opción, a veces de modo heroico, aunque, obviamente, son bastantes los que no la hacen.

7. Hoy es especialmente pertinente tematizar el componente étnico y cultural de la opción por los pobres, al que nos referimos al tratar la noción de pobreza, en el apartado de la noción analógica¹⁶. La trascendencia de tematizarlo se debe a que hoy estamos asistiendo al nacimiento de la tercera época de la región, después de la amerindia y de la occidental,

15 José COMBLIN, ob. cit., p. 508; para el contexto, pp. 507-511.

16 Para este apartado ver Pedro TRIGO, *Cómo relacionarnos*, ob. cit., pp. 195-224.

caracterizada por el reconocimiento de su carácter multiétnico y pluricultural en un estado de justicia e interacción simbiótica.

El punto de partida es que nuestra América es, hasta hoy, en las estructuras y símbolos que la expresan como tal, latina, y los símbolos y organizaciones propios de otras culturas tienen un carácter particular y en no pocos Estados residual. Por eso, el carácter conflictivo, patético, incluso agónico, de esta coyuntura: ello es así porque muchos occidentales prefieren morir antes que darles paso a los de otras etnias y culturas, es decir, antes de que sus símbolos y organizaciones caractericen a la región, tanto como los occidentales, o sea, antes de que nuestra América deje de ser exclusivamente latina en sus símbolos y organizaciones globales.

En esta coyuntura, este aspecto no sólo no es ajeno a un tratamiento evangélico de la pobreza sino que viene exigido por él. De tal manera que podemos afirmar taxativamente que quien no camina en dirección de esta nueva época, resiste al mismo Dios, cuyo Espíritu la impulsa en esta dirección.

Esto para los cristianos viejos es un escándalo, porque desde el comienzo estuvieron ligados América Latina y cristianismo, en el sentido de que los símbolos cristianos y la institución eclesiástica formaron parte de la identidad de la región y aún forman. Eso es indiscutible. Pero eso no equivale a afirmar la calidad evangélica de esta cristiandad. Los que Puebla llama fundadores de la Iglesia latinoamericana, percibieron muy agudamente la contradicción constituyente entre evangelización y colonización, que se expresaba como contradicción entre la hermandad en Cristo de todos los bautizados, de cualquier etnia que fueran, y la oposición señor-siervo entre occidentales y los demás, fueran occidentales peninsulares o americanos. Por eso, esta contradicción no fue resuelta en la independencia, que no pasó de ser la emancipación de los occidentales americanos respecto de los nacidos en Europa. De ahí, que las repúblicas fueran sin excepción señoriales.

Gracias a los fundadores y a una minoría que siguió sus caminos, fue posible la conversión de los indígenas y negros, más allá de la adopción de la religión de los vencedores. Pero como la institución eclesiástica se constituyó como occidental, la religión del pueblo se constituyó como algo propio, aunque en comunión con toda la Iglesia. Sólo cuando esa existencia sea reconocida, cosa que en principio aconteció en Puebla, pero que está muy lejos de ser recibido, es decir, sólo cuando se reconozca y propicie la inculturación del evangelio a las culturas populares y se las dote de ministros de esas culturas, será la Iglesia latinoamericana plenamente católica.

8. La opción evangélica por los pobres pasa por su evangelización en el sentido estricto de entregarles los evangelios, preferentemente en la lectura orante comunitaria, y desde ellos el resto de la Biblia. Es lo que más los hace crecer, lo que más los transforma en sujetos en todos los aspectos de su existencia, lo que más los cualifica, lo que los lleva a nacer a la fraternidad expresamente evangélica, que es motivo de crecimiento, enriquecimiento, paz y alegría.

Esta entrega sólo puede darse desde la condición de condiscípulo del agente pastoral, que también escucha la Palabra, aunque ayude a mediar la distancia. Si se limita a dar lo que sabe en una labor de extensionista, no se da propiamente entrega, es decir, Tradición como acto.

9. La opción por los pobres implica para la institución eclesial latinoamericana estimular la inculturación del evangelio a cada cultura popular (indígenas, afrolatinoamericana, campesina y suburbana), que sólo podrá llevar a cabo gente eximamente cristiana de cada una de esas culturas, y propiciar el establecimiento de presbíteros y obispos de cada una de ellas. El apoyo a la inculturación del evangelio se dará ayudando a que gente popular se vaya configurando como eximamente cristiana. El establecimiento de líderes religiosos reconocidos en cada cultura debe darse sin salir de su medio; por tanto, están excluidos los seminarios.

Nada de esto será posible sin la relativización por parte de la institución eclesial de su propio cristianismo, reconocido por fin, no como cristianismo sin más, sino como la versión cristiana de los occidentales americanos, una de las inculturaciones que, para no desnaturalizarse, demanda la inculturación a las demás culturas.

10. Que el Dios de Jesús opta por los pobres forma parte del núcleo duro de la fe. Esto no es sólo un hecho sino un acontecimiento histórico, fuente en sí mismo de revelación y buena o mala noticia. La intención de Dios es únicamente salvadora, pero como esa salvación acontece como superación de una situación de pecado, quienes la causan y no aceptan la conversión, la perciben como mala noticia, lo mismo que los que creen tener acceso a ella sin ponerse personalmente a su servicio. En ese sentido decía el Bautista que el mero hecho de ser hijos de Abraham no entraña salvación ni, por consiguiente, tampoco ser especialista en la ley, sin captar su dinamismo profético que apunta al acontecimiento de Jesús.

Por eso dice Jesús de Nazaret que el Padre ha ocultado los misterios del Reino a los entendidos y los ha revelado a la gente sencilla. Lo dice en el

mismo momento en que los entendidos juzgaban que los sencillos aceptaban a Jesús por su incapacidad de discernimiento por no conocer la ley, se entiende que toda la Torá, la escrita y la no escrita, y no sólo el núcleo duro del decálogo. Fue cierto que los tenidos como la plebe vieron en las obras de Jesús y en su presencia el paso salvador de Dios y por eso glorificaban al Padre por sus obras y palabras, y en definitiva por su persona¹⁷.

Si tomáramos en serio esta oración de Jesús, no habría teólogos cristianos de dedicación exclusiva, ya que tendrían que dedicar un tiempo sustantivo a recibir la revelación de aquellos a los que se revela. La fuente de la revelación es ciertamente la Biblia y, sobre todo, los evangelios que son su corazón, leídos desde la Tradición; pero la Biblia sólo se abre a la comunidad de discípulos estructuralmente abierta a los pobres y que tiene como su núcleo duro a pobres con espíritu.

Hay que decir que esto no ha sido tomado en serio en la Iglesia, aunque sí ha acontecido en figuras señeras. Este es un punto imprescindible de conversión para toda teología que pretenda ser jesuánica. Esa conversión no puede consistir en ayudar esforzadamente a los pobres. Esto está bien; pero, sin más, esto no contiene la recepción por parte de los teólogos de la revelación a los pobres, y ni siquiera incluye el convencimiento de que ellos son los portadores de esa revelación.

Si se toma en serio esta realidad, es preciso ponerse en el discipulado de los pobres con espíritu, que son los pobres que se han abierto a esta revelación y viven desde ella. Si esto no se reduce a una frase hecha, entraña unas relaciones constantes y un modo de vida que no se compadece con el habitual de la academia.

17 Para ver la expresión y su sentido: Enrique DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1974, pp. 181-197; Sobre la repercusión de lo popular en la teología ver Diego IRARRÁZAVAL en *Cambio...*, ob. cit., pp. 181-197; sobre la teología desde los pobres, Gustavo GUTIÉRREZ, "Derecho a existir y derecho a pensar". En *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: CEP, 1980, pp. 156-181; José M. CASTILLO, *¿Qué queda de la Teología de la Liberación?*, Bilbao: DDB, 1997; Pedro TRIGO, *Dios revela el Reino a los pobres*. En *RLT* 83, 2011, pp. 145-183; José I. GONZÁLEZ FAUS, *Veinticinco años de la teología de la liberación: teología y opción por los pobres*. En *RLT* 41, 1997, pp. 223-242; María C. LUCCHETTI, "La Teología de la Liberación ¿una opción por los pobres?". En *RLT* 26, 1992, pp. 189-199; Joaquín GARCÍA ROCA, "La Teología de la Liberación: orígenes y características". En *Teologías del Tercer Mundo*, Madrid: PPC/Fundación SM, 2008, pp. 5-21; Joseph RAMOS, "Las comunidades eclesiales de base como sujeto de la teología de la liberación". En *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca: Sígueme, 1984, pp. 144-149; Pablo RICHARD, "Cómo nace, crece y madura la Teología de la Liberación". En *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, San José: DEI, 1987, pp. 133-141; Víctor CODINA, *Una Iglesia nazarena*, Santander: Sal Terrae, 2010, pp. 181-210.

Y sin embargo, tiene que entrañar un verdadero rigor epistemológico, tanto en la recepción como en su procesamiento. Esto no es fácil ya que tiene que ser no sólo un momento en el proceso sino un eje transversal que lo atraviese, dándole su cariz. La dificultad se acrecienta porque la razón predominante en el medio popular no es la discursiva sino la narrativa y la simbólica¹⁸.

Hay teólogos intuitivos que pueden ir realizando este modo de producción teológico como por instinto espiritual. Pero es preciso objetivarlo, discutirlo e ir precisando por ensayo y error, haciéndose cargo de que en el fondo es un arte, que incluye la sabiduría y que caben muchas variantes legítimas.

Nosotros tenemos que ser capaces de dar cuenta de lo que vamos haciendo, de proponerlo para que sea discernido y de hacer partícipes a otros de su fecundidad.

Se nos pide dedicar tiempo a los pobres, prestarles una amable atención, escucharlos con interés, acompañarlos en los momentos más difíciles, eligiéndolos para compartir horas, semanas o años de nuestra vida, y buscando, desde ellos, la transformación de su situación. No podemos olvidar que el mismo Jesús lo propuso con su modo de actuar y con sus palabras: “Cuando des un banquete, invita a los pobres, a los lisiados, a los cojos y a los ciegos” (Lc 14, 13).

Sólo la cercanía que nos hace amigos nos permite apreciar profundamente los valores de los pobres de hoy, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres. (Aparecida 397-398)

Día a día, los pobres se hacen sujetos de la evangelización y de la promoción humana integral: educan a sus hijos en la fe, viven una constante solidaridad entre parientes y vecinos, buscan constantemente a Dios y dan vida al peregrinar de la Iglesia. A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como ellos y excluido entre ellos. Desde esta experiencia creyente, compartiremos con ellos la defensa de sus derechos. (Aparecida 398)

Síntesis del Taller

El taller comenzó con una rueda en la que cada participante exponía brevemente de dónde venía y qué expectativas lo habían traído al taller. Para todos resultó muy confortante que las personas estaban viviendo de un

18 Sobre la razón simbólica ver Víctor CODINA, en *Cambio...*, ob. cit., pp. 284-291.

modo u otro esta opción y que venían para cualificarla en algún aspecto concreto, aclarando aspectos que en su situación resultaban opacos, profundizando otros o haciéndose cargo más hondamente del puesto central que ocupa esta opción en el proyecto del Reino y el seguimiento de Jesús y su pertinencia en esta época.

A continuación, se hizo la propuesta (que es el material que envié) y luego se eligieron los temas que prefería la mayoría. Tratamos cuatro, empezando por el de la necesidad de superar la relación ilustrada. Este es el único del que doy cuenta porque no tengo apuntes de los demás.

Después de exponer el menú ofrecido, los asistentes convinieron en que el punto más relevante y difícil de asimilar era el de superar la relación ilustrada, ya que se reconocía que no hay opción cristiana por los pobres sin reconocimiento de su condición de sujetos y sin que la relación que se entabla contribuya a incrementarla, y la relación ilustrada niega ese reconocimiento, ya que la relación no es horizontal, y el ilustrado, sea de la primera o de la segunda ilustración, tiene el control de la relación y él, en cuanto ser cultural, es el paradigma al que tiene que acceder el pobre. El resultado de la relación es que el pobre llegue a ser promovido o concientizado y organizado, es decir, participio pasivo, no sujeto agente.

Uno de los asistentes hacía notar la incomodidad que sentía en el lenguaje, ya que hablar de opción por los pobres implicaba reconocer la distancia, la separación inicial entre el que opta y aquel por quien opta. Se argüía que es indispensable sobrellevar esa incomodidad porque el lenguaje no hace sino reconocer un hecho que es el punto de partida del que la hace, incluso si es pobre, ya que la propuesta del sistema es que dé la espalda a los suyos y se mimetice y entre en la ciudad hasta donde pueda subir. Pero el lenguaje debe mantenerse, incluso cuando se ha caminado mucho en la opción, porque quien opta tiene una cultura distinta de aquel por quien opta, e, incluso cuando el que opta es pobre, siempre sigue teniendo la posibilidad de dar la espalda a los suyos. Como esta opción es a contracorriente, sólo se sostiene por la acción incesante que se va convirtiendo en hábito y modo de vida.

Sin embargo, aunque se reconocía que esa posibilidad no está dada en el horizonte establecido, los talleristas partían de que de hecho en nuestra América ha ocurrido el milagro de superar el paradigma ilustrado y se ha dado el encuentro, un encuentro de envergadura histórica, y hay una minoría de gente profesional que camina con el pueblo: juntos, diversos, hermanados y mutuamente agradecidos, verdaderas hermanas y hermanos en Cristo. También se constataba que, cuando esto sucede, entre ellos camina el Crucificado resucitado.

Se hacía notar que el síntoma más elocuente de que se ha superado el paradigma ilustrado es el paso de pensar y obrar correctamente, que es lo característico de la Ilustración, a integrar estas dos dimensiones en la trama pluridimensional de la vida, que es ante todo convivencia (una característica de la cultura del barrio, que la distingue de la de la ciudad, es la convivialidad) en la que destaca la importancia de lo simbólico y de los símbolos y también de lo ritual y, por supuesto, de lo religioso.

Se tematizaban las relaciones interpersonales entre los que optan por el pueblo y el pueblo pobre y se insistía en que tienen que llegar a convertirse en un verdadero encuentro. Ahora bien, las relaciones, se precisaba, sólo pueden llegar a convertirse en verdaderamente recíprocas cuando el que opta admite de entrada la posibilidad de que el otro, es decir en este caso el pobre, tenga algo que decirle y aportarle, o también cuando, en contra de su hipótesis inicial, que era el mero altruismo, sucede que, de hecho, haya sentido que le han aportado y ayudado.

Por eso se decía que, además de los flujos comunicativos del profesional a los pobres, que podemos llamar descendentes y que en todo caso son indispensables (porque los pobres son conscientes de que tienen que aprender mucho en muchos campos y que tienen que ser ayudados a organizarse), para que haya auténtica opción por los pobres, un verdadero encuentro, son también necesarios los flujos ascendentes, de los pobres hacia los solidarios, y, más todavía, los flujos horizontales: de unos a otros como meros seres humanos, más allá de cualquier papel.

De todos modos, se asentaba que al pobre hay que darle. Se matizaba que es claro que hay situaciones tan extremas y, más aún, coyunturas tan desesperadas en las que no se puede no dar, porque equivaldría a dejar morir o casi a esas personas. Pero, de modo más general, se precisaba que si la relación con él consiste en darle, se lo reduce a una mano tendida. Si la opción por los pobres es genuina, sólo se les puede dar cuando se ha establecido con ellos una relación sólida y horizontal de mutua estima y afecto. Entonces, dar no humilla y es compatible con la condición de sujeto del pobre. Pero insistiendo complementariamente en que la dignidad del pobre es dar y que, por eso, cuando da, aunque sea algo objetivamente pequeño y se recibe realmente su don, entonces la persona se siente apreciada y no sólo compadecida. Por eso, a la larga, es indispensable la relación mutua. Y en ella los no pobres acaban comprendiendo que ellos son los que más reciben, en el sentido preciso de que reciben lo más valioso que ellos no pueden procurarse por sí mismos y que otros no pobres no les pueden dar.

Por eso, una formulación que se sugirió y que parecía más adecuada es la de trabajar con ellos. En este caso ellos no serían meros colaboradores de los que hacen la opción sino verdaderos sujetos de colectivos, sean grupos, comunidades o instituciones.

Una pregunta relevante que se hacía es si para hacer la opción por los pobres era imprescindible vivir con ellos. Después de conversar, se llegaba a la conclusión de que al menos había a tener un contacto permanente, de tal manera que cuando el profesional esté en el terreno del pueblo, entre realmente a su casa, es decir, esté en su mundo como en una cultura y no como mera magnitud negativa: el mundo de la escasez y la precariedad y por eso de la tendencia a la degradación. Todo eso se da, pero se da más aún una vida cualitativamente humana, que es, en verdad, muy humana, ya que tiene que vencer de todos esos factores que tienden a deshumanizar.

Se tematizaba que, así como esta opción era indudablemente una opción de personas, si no tendría que ser también una opción de instituciones. El acuerdo era que sí es muy relevante que las instituciones la hagan a nivel institucional; pero que esa opción se iba a ir vaciando, reduciéndose a mera declaración de principios, si no estaba sustentada por la acción constante de los sujetos de esa institución. Así pues, en definitiva todo reposaba en la opción personal, pero esta se ejercitaba potenciándose extraordinariamente cuando se institucionalizaba sin burocratizarse.

En ese mismo sentido se hablaba de la opción por pueblos empobrecidos. La congruencia de esa formulación, se recalcaba, estriba en que los pobres no son individuos aislados, casos excepcionales, atribuidos a causas de mera idiosincrasia individual. Por el contrario, forman parte de colectivos sociales y culturales y además, ya hemos recalcado el caso de los barrios, una característica suya es precisamente la convivialidad. Aquí entraríamos en el terreno de lo estructural que era el considerado en el punto 2 de la exposición introductoria.

En esa dirección se apuntaba a la constitución de organizaciones autónomas en las grietas del sistema. El consenso fue que eran imprescindibles, pero muy cuesta arriba por el totalitarismo de mercado en que estamos inmersos. Por eso, se volvía a insistir en que lo más denso en relación con la realidad eran los sujetos humanos y que densificarse y ayudar a densificar era la tarea más radical y muy propia del cristianismo, pero estos sujetos no son meros individuos sino personas, realizados a través de relaciones, no sólo las de convivialidad sino las de esos grupos autónomos. Sólo desde estas personas y grupos puede transformarse la política.

Teología y nuevos paradigmas

Coordinadora: Olga Consuelo Vélez Caro¹

Moderadora: Marta Orsini

Lugar: Salón 1D 107

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural (DA, 44)

Introducción

Al abordar el tema de teología y nuevos paradigmas, surgen planteamientos diversos. Unos hablan de cambio de paradigmas. Otros hablan de cambio de época. Unos se refieren a paradigma en singular y otros a paradigmas en plural. Para unos, hay nuevos paradigmas en teología, mientras que para otros, son nuevos temas, horizontes o enfoques teológicos. De todo esto nos ocuparemos en estos días intentando comprender de dónde surgen esas distintas posturas pero sobre todo, buscando que esta temática enriquezca nuestro quehacer teológico y lo impulse hacia adelante. Para esto, el primer día, nos ocuparemos de profundizar en esa diversidad de planteamientos anotados arriba. En el fondo, hay una pregunta sobre el conocimiento humano que buscaremos iluminar desde diversos aportes. En el segundo día, nos detendremos en algunos de los paradigmas, horizontes o enfoques teológicos preguntándonos por sus alcances, sus limitaciones y sus desafíos. Finalmente, el tercer día, buscaremos identificar los horizontes desde los cuales los participantes del taller hacemos teología y/o vemos que debería hacerse. Cada una de las sesiones se dividió en dos

1 Doctora en Teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Brasil. Directora de la Carrera y Licenciatura en Teología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Asesora externa de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

partes: (a) exposición “dialogada” de la expositora del taller (b) comentarios, aportes, reflexiones de los participantes.

PRIMERA SESIÓN

Paradigmas, cambio de época, conocimiento humano

Exposición del tema

Para poder fundamentar epistemológicamente los diversos paradigmas, nos referiremos al problema del conocimiento humano. Para esto seguiremos los aportes de Bernard Lonergan, uno de los grandes teólogos del siglo XX que dedicó su vida a esta temática².

El problema del conocimiento

¿Cómo conocemos?, ¿por qué esa actividad es conocimiento?, ¿qué conozco cuando realizo esa actividad? De manera muy sucinta, podemos decir que los seres humanos realizamos operaciones cognoscitivas que pueden resumirse en cuatro básicas: experimentar, entender, juzgar y decidir³. No se pretende con este planteamiento ofrecer una nueva teoría del conocimiento sino invitar a los oyentes a realizar un ejercicio de introspección⁴. Este consiste en objetivar los contenidos de la conciencia, descubriendo así que nuestra entrada al mundo en que vivimos es a través de los sentidos que nos permiten experimentarlo y nos suscitan la pregunta que nos introduce en el mundo de la intelección: ¿qué es eso? Al buscar responder esa pregunta, estamos realizando operaciones que nos llevan a encontrar una respuesta que nos hace inteligible el campo de la experiencia. Pero no nos contentamos con ofrecer una primera respuesta. El ser humano aspira a encontrar la verdad y por eso la pregunta: ¿Eso es realmente así como lo entendí?, nos lleva a otro nivel de conocimiento en el que evaluamos lo que hemos entendido, buscando la mejor afirmación sobre una determinada realidad y teniendo en cuenta todos los datos disponibles en ese momento. Y llegados a este nivel, las operaciones de la conciencia no se detienen ahí. La pregunta moral nos impulsa a buscar el valor de la realidad que se está conociendo, formulándonos la siguien-

2 Bernard LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988.

3 *Ibíd.*, pp. 16-17.

4 *Ibíd.*, p. 16.

te pregunta: ¿eso es realmente bueno y valioso? Con todo lo anterior, lo que se pretende explicar es que conocer no es solamente experimentar, entender, juzgar o decidir. Es la integración de todas esas operaciones lo que nos permite dar significado y valor a la realidad. Un significado y un valor que siempre van en proceso de ser alcanzados de una mejor manera, porque la vida humana siempre es un “tender-hacia” que no se satisface nunca totalmente.

Campos de significación

Ahora bien, el ser humano no sólo conoce la realidad sino que lo hace de diversas maneras. Hay un contacto inmediato con el mundo —la practicidad de la vida diaria— y un contacto mediado, gracias a la significación y el valor que se le da a la realidad. Esas dos maneras de acercarnos al mundo, dan origen a lo que llamaremos “campos de significación”. Hay dos campos básicos y fundamentales: el del sentido común y el de la teoría. En ambos campos vivimos nuestra vida, y a la pregunta: ¿cómo conozco?, podemos responder que con el dinamismo de las cuatro operaciones de la conciencia intencional, pero los resultados dependerán del campo de significación en el que nos encontremos. En el campo del sentido común es donde resolvemos las cosas prácticas de la vida y nos preguntamos por su uso y valor para nosotros. Este campo se refiere:

... a las personas y las cosas en sus relaciones con nosotros. Es el universo visible habitado por parientes, amigos, conocidos, conciudadanos y demás hombres. Llegamos a conocerlo, no aplicando algún método científico sino a través de un proceso autocorrectivo de aprendizaje. En este proceso, las intelecciones se van acumulando gradualmente, se juntan, se matizan, se corrigen unas a otras, hasta llegar a un punto en el que somos capaces de hacer frente a las situaciones tal y como se presentan, de apreciarlas en su justo valor y de añadir, así, algunas pocas intelecciones más al núcleo ya adquirido de intelecciones. De esta manera, somos capaces de habérnoslas con las situaciones nuevas en forma apropiada. De los objetos de este campo hablamos en el lenguaje de todos los días, en el que las palabras no tienen la función de indicar las propiedades intrínsecas de las cosas, sino de perfeccionar la concentración de nuestra intencionalidad consciente en las cosas, de cristalizar nuestras actitudes, expectativas, intenciones y de guiar todas nuestras acciones⁵.

5 Ibíd., p. 84.

Pero los seres humanos, gracias al dinamismo de la conciencia intencional que experimenta, entiende, juzga y decide, también se preguntan por la relación de las cosas entre sí, por su constitución propia, por la explicación de por qué las cosas son como son. A esto le llamamos campo de la teoría que consiste en responder a la exigencia sistemática que nos plantea preguntas que el sentido común no puede responder, y que además exige un contexto para la respuesta a estas preguntas; un contexto que el sentido común no puede proveer ni abarcar. Este contexto es la teoría, y los objetos a los cuales se refiere están en el campo de la teoría. A esos objetos se puede ascender apoyándose en los puntos de partida del sentido común, pero no se les conoce propiamente por ese ascenso, sino por medio de las relaciones internas de los objetos, de sus congruencias y diferencias, y de las funciones que dichos objetos ejercen en su interacción. Como ejemplos de este campo tenemos la masa, la temperatura, el campo electromagnético, etc., que no son objetos pertenecientes al mundo del sentido común⁶. Cada uno de estos dos campos —el del sentido común y el de la teoría— tiene su propio lenguaje. Un lenguaje que se entiende más fácilmente en el sentido común y un lenguaje especializado que sólo entienden los especialistas de cada área.

Pero estos campos no son los únicos en los que se desenvuelve el ser humano. La exigencia crítica que nos confronta con lo que es verdad o no lo es, nos hace preguntarnos acerca de la validez de cada campo. ¿Es el sentido común una ignorancia propia de los primitivos que termina con la introducción del lenguaje especializado? O, ¿tiene la ciencia un valor puramente pragmático que nos enseña cómo controlar la naturaleza pero no nos puede decir nada de su esencia o su sentido? En otras palabras, el ser humano se topa con el problema del conocimiento, que pide saber articular diferentes tipos de preguntas y obtener una respuesta que abarque la complejidad del ser humano. Estas preguntas nos introducen en el campo de la interioridad que consiste en apropiarnos de la propia subjetividad, de las propias operaciones, estructuras, normas y potencialidades. Esta apropiación no es una teoría sino una intensificación de la conciencia intencional; un prestar atención, no meramente a los objetos, sino también al sujeto y a sus actos en el ejercicio de su intencionalidad. Este campo de la interioridad no es un fin en sí mismo sino una condición para volver al campo de la teoría y del sentido común con la habilidad metódica para distinguir cada campo y poder analizar los procedimientos del sentido común y la diferenciación de las ciencias y la construcción de sus métodos.⁷

6 *Ibíd.*, p. 85.

7 *Ibíd.*, p. 86.

Este proceso descrito aquí da como consecuencia la “diferenciación de conciencia”, que permite comprender que existen diferentes campos de significación, sabe moverse con propiedad en cada uno y puede pasar del uno al otro. Pero no es lo mismo para la conciencia indiferenciada. Esta insiste en la homogeneidad: si los procedimientos del sentido común son correctos, entonces la teoría tiene que ser errónea; y si la teoría es correcta, entonces el sentido común es una reliquia de una edad precientífica. Se necesita un proceso doloroso para salir de los lenguajes ordinarios y entrar en el campo de la teoría y llegar a una visión científica de la realidad, totalmente diferente.

Sólo a través de la larga y confusa penumbra de la iniciación filosófica podrá uno abrirse camino hacia la interioridad y encontrar, mediante la autoapropiación, una base, un fundamento distinto del sentido común y de la teoría, que reconoce la heterogeneidad de ambos, da cuenta de ellos y los fundamenta críticamente⁸.

Fases de la significación

Con base en la diferenciación o indiferenciación de la conciencia, podemos distinguir tres fases de significación en la tradición occidental. En la primera, las operaciones conscientes e intencionales siguen el modo del sentido común. En la segunda, además del sentido común, está la teoría controlada por la lógica. En la tercera fase, además de los dos campos, la ciencia afirma su autonomía con relación a la filosofía y surgen otras filosofías que le dejan la teoría a la ciencia y toman para sí, como punto de apoyo, la interioridad. El camino para esta tercera fase viene dado no por la unificación de los resultados por una lógica coherente sino por la autonomía de los métodos. Y es ahí donde se impone la autoapropiación del sujeto para distinguir los dos campos y moverse con propiedad en ellos. Conocer, en primer lugar, al propio sujeto que conoce, las operaciones que realiza, para distinguir adecuadamente los campos de significación en que se mueve y los límites y posibilidades de cada uno. La cuestión es que estas fases son cronológicas porque se han desarrollado así históricamente, pero, a su vez, son simultáneas porque gran parte de la población está en la primera fase, otra parte puede estar en la segunda, y sólo una breve porción está en la tercera⁹.

8 *Ibíd.*, p. 88.

9 *Cf. Ibíd.*, pp. 88-102.

Horizontes

Bien sea desde las lecturas del desarrollo histórico-cultural que se han realizado a lo largo de la historia, bien sea desde la comprensión de los campos y las fases de significación que develan la complejidad de la existencia humana, lo cierto es que los seres humanos vivimos en un determinado horizonte que se va transformando con el paso del tiempo, de los acontecimientos y de las épocas históricas en las que nos encontramos. Cuando entramos a considerar un tema, una realidad, un problema, un aspecto que nos interesa o interpela, no nos enfrentamos a dicha realidad en sí, sino al horizonte en el cual está inmersa. Comprender esa realidad es comprender su horizonte, transformar esa realidad es transformar el horizonte en el que se inscribe.

En su sentido literal, la palabra horizonte indica el círculo limitante, la línea en que parecen encontrarse la tierra y el cielo. Esa línea es el límite del propio campo de visión. Cuando uno avanza, la línea retrocede delante de uno y se cierra por detrás, de manera que, según los diferentes lugares en donde uno se encuentre, hay diferentes horizontes. Además, para cada lugar y horizonte, hay diferentes divisiones de la totalidad de los objetos visibles. Más allá del horizonte están los objetos que, al menos por el momento, no pueden ser percibidos. En el interior del horizonte se encuentran los objetos que actualmente pueden ser vistos¹⁰.

Lo mismo que nuestro campo de visión, también nuestro campo de conocimiento y el área de nuestros intereses son limitados. Y así como el campo de visión varía según el punto en el cual cada uno se encuentra, así también el campo del conocimiento y el área de los intereses varían según el período en que uno vive, según su contexto y ambiente social, según su educación y desarrollo personal. Ha surgido así una significación metafórica, o quizás análoga, de la palabra horizonte. En este sentido, lo que está más allá del horizonte de uno, está simplemente fuera del campo de su conocimiento y de sus intereses; lo ignora y no se preocupa por ello. Pero lo que está dentro del horizonte de uno es, en cierta medida, grande o pequeño, objeto del propio interés y conocimiento. Estas diferencias de horizonte pueden ser complementarias, genéticas o dialécticas. Los horizontes complementarios son aquellos que aportan elementos distintos a una misma realidad y se reconoce la validez de los diferentes aportes. Los horizontes genéticos se relacionan como etapas sucesivas de un mismo proceso de desarrollo. Cada etapa ulterior presupone etapas anteriores, en parte para incluirlas y en parte para transformarlas. Precisamente porque

10 *Ibíd.*, p. 229.

las etapas son anteriores y posteriores, no hay dos que sean simultáneas. Son partes, no de un único mundo colectivo, sino de una única biografía, o de una única historia. Pero los horizontes dialécticos son los que resultan contradictorios y opuestos, exigiendo que se opte en favor de uno, porque no admiten punto de contacto. Lo que para uno es verdadero, para el otro es falso.

Los horizontes son la resultante estructurada de realizaciones anteriores, al mismo tiempo que la condición y la limitación de ulteriores progresos. Los horizontes son estructurados. Todo aprendizaje es, no una mera adición que se hace a lo anteriormente aprendido, sino más bien el crecimiento orgánico de lo que habíamos aprendido. Así, todas nuestras intenciones, afirmaciones y hechos se hallan dentro de contextos. A dichos contextos apelamos cuando delineamos las razones de nuestras metas, cuando clarificamos, ampliamos, calificamos nuestras afirmaciones, o cuando explicamos nuestras acciones. Dentro de dichos contextos debe ser encuadrado todo elemento nuevo de conocimiento y todo nuevo factor en nuestras actitudes. Lo que no encuadra allí, no será advertido, y si se impone a nuestra atención, parecerá desprovisto de interés o de importancia. Los horizontes se identifican, pues, con el alcance de nuestros intereses y de nuestro conocimiento, son la fuente fecunda del progreso en el conocimiento y en nuestra solicitud; pero son también las fronteras que limitan nuestra capacidad para asimilar más de lo que ya hemos alcanzado¹¹.

Toda esta reflexión nos sirve para asumir muy conscientemente una realidad ineludible: todos tenemos un horizonte propio y cada cultura tiene también el suyo. Ese horizonte es parte de un proceso en el que se han dado un suceder de horizontes o diferentes fases de significación. Y al mismo tiempo esas fases han ido pasando del campo del sentido común al campo de la teoría y, en la actualidad, al campo de la interioridad que reconoce la complejidad de la existencia humana y de la tarea hermenéutica, teniendo el desafío de saber articular dicha complejidad tanto en su proceso histórico como en sus ulteriores desarrollos.

Paradigma

Los planteamientos anteriores nos ayudan a situar la reflexión sobre el tema de los nuevos paradigmas, porque ellos corresponden a horizontes concretos que configuran a los diferentes grupos humanos, al igual que al desarrollo de la ciencia. Horizontes que se han ido sucediendo a lo largo

11 *Ibíd.*, pp. 230-231.

de la historia en diferentes fases de la significación y que llegan a constituir verdaderos paradigmas que en unos casos pueden ser simples temas de profundización, pero en otros son punto de partida de una “nueva manera de hacer teología”¹². Pero antes de entrar a desarrollar algunos de estos paradigmas, detengamos en el término paradigma en sí.

Paradigma en un sentido amplio se refiere a:

...toda la constelación de opiniones, valores, métodos, etc., de los que participan los miembros de una sociedad determinada y que sirven para fundar un sistema disciplinado mediante el cual esta sociedad se orienta a sí misma y organiza el conjunto de sus relaciones¹³.

Etimológicamente, el término *paradigma* (παράδειγμα, parádeigma) significa “modelo” o “ejemplo”. Lo encontramos en el mundo antiguo en la *Retórica* de Aristóteles, como “ejemplo” utilizado regularmente por los oradores con fines persuasivos, o en la dialéctica platónica, como “modelo” eterno de la cosa sensible, según la conocida doctrina de las ideas. Pero el éxito de este vocablo ha de atribuirse a la llamada “filosofía post-empirista de la ciencia, inspirada en primer lugar en la subversión efectuada por Einstein de la física newtoniana, que trajo a la superficie el problema central de la revolución científica¹⁴.

En efecto, el sistema Tolemaico y la física aristotélica, que perduró hasta mediados del siglo XVI, proponía el desarrollo de la ciencia mediante la acumulación de verdades eternas. La llamada “ciencia nueva” o “ciencia clásica” protagonizada por Copérnico, Kepler, Galileo, Newton (a este último se le atribuye la definitiva estructuración de la ciencia físico-matemática) prevaleció hasta principios del siglo XX. La teoría de Einstein pone en cuestión lo anterior. Y es con Popper que se rebate el hecho de que los ensayos experimentales pueden ser verificados. Para él, dichos ensayos sólo pueden demostrar la falsedad de los enunciados de una teoría, o sea, su capacidad de resistir el mayor tiempo posible al mayor número de contrapruebas que apuntan a su engaño.

Thomas Kuhn rebate la teoría de Popper, afirmando que los científicos tienen como objetivo la preservación de sus teorías y no la búsqueda de nuevos hechos para contrarrestarlas. Propone la distinción entre “ciencia

12 Así definen los teólogos de la liberación esta teología. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectiva*, Salamanca: Sígueme, 1990, p. 72.

13 Teología y nuevos paradigmas, II reunión de la comisión teológica de la Compañía de Jesús en América Latina, México: Colegio Máximo de Cristo Rey, 1999, p. 24.

14 Luiz Bernardo LEITE ARAÚJO, “Consideraciones sobre el término ‘paradigma’”. En Marcio FABRI DOS ANJOS, *Teología y nuevos paradigmas*, ob. cit., pp. 17-18.

normal” y “ciencia extraordinaria”. La primera mantiene la resolución de problemas a partir de un marco ampliamente aceptado, y la segunda asume las contradicciones que surgen por las anomalías que perturban el carácter ejemplar de la solución (hasta entonces prometedor) de enigmas. En este sentido el “paradigma” representa la generalización de resultados suficientemente abiertos y coherentes en la resolución de puzzles y, por eso, es tanto más eficaz cuanto más concreta la promesa de éxito en la superación de los problemas y en la presentación de hechos que justifiquen sus predicciones. La crisis de este paradigma ocurre con las llamadas ciencias extraordinarias que no ocurren muy frecuentemente y exigen un “cambio” de paradigma. Aquí Popper y Kuhn tienen diferentes visiones. Para el primero, ese cambio es un paso “racional” que responde a la “lógica del descubrimiento” que va falseando los descubrimientos anteriores. Para Kuhn ese cambio es algo irracional, una especie de adhesión religiosa, una conversión mística independiente del control de reglas racionales, algo perteneciente al campo de la psicología social del descubrimiento. Según Kuhn, los paradigmas son “visiones del mundo” y, por tanto, más amplios que las teorías, que orientan la actividad normal de una comunidad científica. La ciencia se halla en estado de crisis cuando determinado paradigma deja de funcionar de manera adecuada en el tratamiento de problemas emergentes, hecho que impone el paso del paradigma en crisis a un nuevo paradigma que, a su vez, hace emerger nuevas tradiciones de ciencia normal¹⁵.

Pero, ¿cómo se da el cambio de paradigma? Es un problema muy complejo de abordar. A grandes rasgos, se puede decir que hay que diferenciar entre el tiempo físico y el tiempo histórico. El primero se sitúa en el horizonte de la ciencia clásica que supone la mecánica de las causas y los efectos. El segundo se refiere a la semántica de las preguntas y las respuestas. Esta segunda concepción de tiempo permite que se hagan nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas, que no se habrían considerado en un paradigma, y que muchas veces lo exceden y lo superan.

Al desarrollo histórico-cultural podríamos tipificarlo como el paso de los períodos antiguo y medieval caracterizados por el objetivismo, al período moderno donde se impone el subjetivismo. O a partir del predominio del acto del conocimiento se pasa de un horizonte cosmocéntrico-subjetal a un horizonte antropocéntrico-subjetal. O también el paso del sistema de las razones —clásica y cartesiana— a la lectura heideggeriana que supone el remplazo de la estructura ontoteológica por la estructura

15 Cf. *ibíd.*, pp. 19-27.

ontoantropológica de la conceptualización filosófica. Más aún, con Habermas, podemos distinguir tres paradigmas predominantes en los pensamientos premoderno, moderno y contemporáneo: a) ontológico (ser) que parte de la cuestión del ser del ente b) mentalista (conciencia) centrado en la autorreferencia del sujeto cognoscente c) lingüístico (comunicación) asociado al entendimiento por medio del lenguaje¹⁶.

Paradigmas en el quehacer teológico

Lo dicho hasta aquí nos introduce en el campo que nos interesa: lo teológico. ¿Cómo se han dado las diferentes fases y campos de significación en la teología, los diversos horizontes y los paradigmas? Por una parte podríamos hablar de tres grandes matrices o fases de significación del quehacer teológico. Son ellas la patrística, la medieval y la teología moderna. Podemos reconocer en ellas más predominio del campo del sentido común o del campo de la teoría según cada momento histórico. Podemos también, reconocerlos como distintos paradigmas —usando el término en sentido amplio— o también afirmar con algunos autores que estas diversas etapas históricas no son distintos paradigmas ya que todas corresponden a la matriz occidental¹⁷. También podemos referirnos a un “nuevo paradigma” contrastando el quehacer latinoamericano con el quehacer teológico europeo. Otra posibilidad es describir las diferentes matrices que se pueden reconocer en la tarea teológica, especialmente en la edad moderna y contemporánea. Algo de todo esto esperamos desarrollar a continuación, no sin antes definir “paradigma teológico” como una constelación general, un patrón básico, un esquema fundamental, un modelo global, según el cual la teología se percibe a sí misma, a las personas, la sociedad, el mundo y, sobre todo, su relación con Dios. Un paradigma revela un conjunto de convicciones, concepciones, valores, procedimientos y técnicas que son tenidos en cuenta por los miembros de determinada comunidad teológica. Se da un cambio de paradigma cuando hay una irrupción de muchas señales innovadoras, muchos factores y elementos de los que el paradigma en curso ya no da cuenta. Esas señales aparecen, a veces, aisladamente como precursoras, revelando ciertas arritmias en el paradigma vigente.

16 *Ibíd.*, pp. 31-35

17 Cf. Carlos PALÁCIO, *¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica?* En <www.servicioskoinonia.org>.

■ Tres grandes modelos (¿paradigmas?) de práctica teológica

Tres grandes modelos pueden ser identificados: la patristica, la escolástica y la teología moderna¹⁸. Estos modelos a su vez se desdoblaron así: la patristica, en griega y latina; la escolástica, en tomista y franciscana (más tarde entra la suareziana); y la teología moderna, en lo que hoy llamamos diferentes enfoques teológicos, teologías emergentes, horizontes teológicos o nuevos paradigmas. Hemos de notar que hablar de modelos, paradigmas o enfoques puede ser aceptado o no por algunos autores. Personalmente creemos que sí pueden ser reconocidos como “distintos paradigmas”, porque puede verse en cada uno de estos modelos diferentes puntos de partida, diferente metodología, diferentes resultados, diferentes horizontes desde donde se ubican sus protagonistas.

Teología patristica

Fue la teología del primer milenio. Su edad de oro fue el siglo IV. La primera escuela de teología fue la de Alejandría (siglo II). Orígenes fue su mayor representante. El modo de hacer teología de los padres podemos llamarlo “sapiencial”. La teología se concibe como “conocimiento de la fe” en el sentido de “saborear” los misterios de la fe. Es una contemplación intelectual de las realidades divinas. No es aún una plena reflexión sistemática a excepción de algunos tratados (misterio de Dios, divinidad de Cristo, etc., que alcanzan a tener un desarrollo sistemático). La problemática que acompaña esta teología es la de la herejía. De ahí el tono polémico de muchos escritos de los santos padres. El objetivo de esta teología es “educar en la fe” al pueblo cristiano y definir la estructura fundamental de la fe. De esa época datan el Canon de las Escrituras, el Credo de los apóstoles, la estructura de la liturgia y el método básico de la teología cristiana. Las mediaciones utilizadas por la teología patristica fueron las propias de la filosofía griega de ese tiempo: el platonismo y el estoicismo. También se alcanzan a percibir influencias del aristotelismo. Los padres de la Iglesia son obispos, es decir, pastores, y como tales hacen teología. Su preocupación central es la construcción de la comunidad y su misión en el mundo. Entre sus representantes podemos destacar a Orígenes, para Oriente, y a Agustín para Occidente.

18 Seguimos fundamentalmente a Clodovis BOFF, *Teoria do Método Teológico*, San Pablo: Vozes, versión didáctica, 1998, pp. 140-149.

Teología medieval o Escolástica

Surge en la Edad Media. Su apogeo se sitúa en el siglo XIII. Es la época en que la teología ingresa a la universidad y se pone al lado de las otras disciplinas: las artes (filosofía), la medicina y el derecho. Más aún, se la considera la “madre de todas las ciencias”. La manera de hacer teología en esta época se basa en la “autoridad”, en especial la que viene de los “artículos de la fe”. Parte de las “cuestiones” que se desprenden de “la lectura” de la Sagrada Escritura y se prolonga en las “discusiones”. Su objetivo es buscar la sistematización de toda la doctrina cristiana, dar cuenta “racionalmente” de la fe. Su resultado es la elaboración de las “sumas teológicas”, especialmente la de Santo Tomás.

Al desenvolverse en el ambiente académico va degenerando en teoría alejada de la pastoral y la historia. Los destinatarios de esta teología son los estudiantes, que son la elite de la época. La mediación de esta teología es la “dialéctica”, entendida como el uso metódico de la razón. La filosofía aristotélica está en la base, primero, en sus tratados lógicos, y después en la ética, metafísica, política y cosmología. Sin embargo, la corriente platónica —moldeada por Agustín— continúa en algunas corrientes, especialmente, en la franciscana. El teólogo de esta práctica teológica es el “doctor”, ya que el lugar de producción es la academia. Entre sus representantes se pueden señalar a Santo Tomás y, en la escuela franciscana, a San Buenaventura y a Juan Duns Scoto. Melchor Cano (+1560) realizó la síntesis de las dos corrientes que surgieron de la escolástica: una más especulativa y otra más positiva. Pero esta teología se fue degradando al convertirse en un sistema para probar las tesis preconstituidas con base en la Escritura y las autoridades de la fe. En el siglo XIX surge la neoescolástica en Lovaina, Bélgica, reconocida por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que tuvo en Billot SJ, y en Garrigou-Lagrange OP, sus más grandes exponentes.

Teología moderna

Por teología moderna se entiende aquella que quiere responder a los desafíos actuales. En este sentido, no toda teología que se produce en este tiempo es moderna. Esta se caracteriza por la racionalidad reflexiva, es decir, crítica y autocrítica. Hablar de teología moderna es hablar de “teologías”. Su preocupación no es el polo ontológico sino el antropológico. Este último tiene dos corrientes principales: la que se fija en lo individual, teologías de corte más liberal, y las que se fijan en lo social, o teologías sociales.

	Teología patristica	Teología escolástica	Teología moderna
Punto de partida	La misión pastoral de los obispos que buscan educar la fe del pueblo y responder a las necesidades que van surgiendo.	El ingreso de la teología a la universidad al lado de las otras ciencias (arte-filosofía, medicina y derecho). Se le considera la “madre” de todas las ciencias.	El auge de la ciencia y la autonomía de las realidades terrestres hicieron que la Iglesia quisiera responder a los desafíos actuales. Su punto de partida es antropológico (no ontológico).
Metodología	Es sapiencial: “saborear” los misterios de la fe. “Contemplación” intelectual de las realidades divinas. Las mediaciones utilizadas provienen del platonismo, el estoicismo y del aristotelismo.	Se basa en la “autoridad” de los artículos de la fe. Parte de las “cuestiones” que se desprenden de las “lecciones” de la Sagrada Escritura para provocar las “discusiones”.	Es una teología reflexiva, crítica y autocrítica.
Finalidad	Consolidar la fe cristiana. Responder a las herejías del momento. Educar en la fe.	Busca la sistematización de toda la doctrina cristiana. Dar cuenta racionalmente de la fe.	Inculturar la fe en la modernidad.
Realizaciones	Definiciones conciliares. Cartas pastorales.	Las sumas teológicas.	Las teologías que han respondido a diferentes problemáticas, que se denominan hoy teologías contextuales o nuevos enfoques teológicos.

La teología moderna preparó el Vaticano II y a su vez este la consolidó y la sigue impulsando. Sus características principales pueden señalarse así:

- El sujeto es el punto de partida de la reflexión y no sólo su punto de llegada, como lo era en la teología patristica.
- Se toma en cuenta la autonomía de las realidades terrestres.
- La historia ocupa un papel central.
- Se despierta a una mayor sensibilidad social.

- Se presta atención a las cuestiones del lenguaje y de la interpretación (hermenéutica).
- Su intencionalidad es práctica: quiere transformar la vida.

El destinatario de esta teología es el mundo moderno en cuanto secularizado y pluralista. En la llamada “primera ilustración” se dirige a los hombres y mujeres de la modernidad, mientras que en la “segunda ilustración” se dirige a las víctimas de la modernidad: los excluidos. El objetivo de esta teología es inculturar la fe en la modernidad. Sus mediaciones corresponden al *logos* de la modernidad, “*logos* positivo”, en la medida en que respeta la autonomía de las realidades terrestres y humanas y mantiene la apertura trascendente, que la hace propiamente teología. Las disciplinas humanas y sociales pasan a compartir el lugar de mediación, al lado de la filosofía. El teólogo de estas teologías corresponde más a un “pensador” religioso que a un doctor, porque parte de la vida y quiere retornar a ella para transformarla. Entre sus representantes podemos nombrar a F. Schleiermacher (llamado padre de la teología liberal), a Karl Barth (evangélico) y a Karl Rahner (católico).

Aportes de los participantes

En esta sesión los participantes hicieron muchas preguntas aclaratorias sobre el abordaje del conocimiento realizado desde Bernard Lonergan para comprender mejor los planteamientos hechos. Valoraron este aporte porque ilumina una realidad presente al considerar que un paradigma no es sólo un “conjunto de ideas” sino que siguiendo las operaciones propuestas para el conocimiento es un “conjunto de experiencias, intelecciones, juicios y decisiones” que configuran toda una manera de pensar, de sentir, de valorar, de juzgar y por eso hace tan complejo el entender un paradigma distinto o tan necesario pasar a un nuevo paradigma para abordar nuevas cuestiones. En el diálogo también se retomó el llamado “cambio de época” concluyendo que en el mismo sentido de lo dicho anteriormente, al hablar de cambio de época nos referimos a toda una nueva manera de sentir, pensar, juzgar y decidir a la que hemos de responder tomándonos en serio esa complejidad para llegar de manera significativa y pertinente a los destinatarios.

Diferentes paradigmas en el quehacer teológico

Exposición del tema del día

En este apartado lo que nos interesa es desarrollar los diferentes enfoques o paradigmas que han surgido en el quehacer teológico. Pueden clasificarse de diferentes maneras según sean abordados. Si antes hicimos la clasificación según el desarrollo histórico o fases de significación, ahora queremos hacerlo de manera asincrónica por horizontes teológicos que han configurado la manera de hacer teología y que pueden permanecer vigentes simultáneamente.

Pero previo a esto, reconocemos a Vaticano II como un nuevo paradigma teológico. Consideramos que Vaticano II permitió un nuevo horizonte para pensar la teología, vivir la fe, realizar el compromiso cristiano, y es desde este horizonte o paradigma que se puede hablar de diferentes enfoques o paradigmas teológicos. En este sentido, llamamos en sentido estricto “nuevo paradigma” a Vaticano II y, en sentido amplio, “nuevos paradigmas” a los enfoques que hoy se desarrollan en el quehacer teológico.

Vaticano II: un nuevo paradigma teológico¹⁹

Muchas son las novedades y aportaciones que se han hecho a propósito de los 50 años de Vaticano II. En ellas reconocemos la novedad que trajo este concilio y la renovación profunda que propició. Ya se dijo antes en la exposición del día anterior, pero podemos señalar nuevamente aquí las características que marcan este cambio de paradigma.

En primer lugar, nos referimos a la concepción de revelación de Dios. A diferencia de Vaticano I, el Vaticano II concibe la revelación no como un conjunto de verdades doctrinales contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia, sino como la automanifestación de Dios en la historia salvífica, cuyo centro y culminación es Jesús, el Cristo. Para Vaticano II, revelación significa que Dios inaccesible se revela en la figura visible de Jesús, el Cristo, el Verbo, en quien se refleja el Padre y lo realiza por la

¹⁹ Seguimos fundamentalmente a Consuelo VÉLEZ CARO, *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*, Colección Teología Hoy N° 63, Bogotá: PUJ, 2008, pp. 53-61.

acción interna del Espíritu Santo. La revelación es trinitaria y acontece en la historia humana donde el Hijo de Dios se encarnó, y continúa su acción por medio de su Espíritu derramado en Pentecostés.

En segundo lugar, podemos referirnos al nuevo enfoque eclesial que trajo este concilio. Es sumamente significativo el esquema de la *Constitución dogmática Lumen Gentium* que se libera del esquema piramidal que proponían los borradores previos y estructura su contenido partiendo del “Misterio de la iglesia” —reservando así la primacía del don de Dios— para seguir con la afirmación del “Pueblo de Dios” como primer referente de la comunidad eclesial. Es en ese pueblo donde se insertan las vocaciones específicas, manteniendo así la igualdad fundamental de todos y todas en la iglesia y la diversidad funcional que se especifica en los capítulos siguientes. Es, por tanto, una nueva comprensión eclesial que invita a una renovación profunda de la iglesia.

Finalmente, hay que nombrar todos los otros aspectos que Vaticano II señaló: la centralidad cristológica, la visión antropológica, el reconocimiento de la autonomía del mundo, el reconocimiento de la diversidad cultural, el pluralismo religioso, la renovación litúrgica y muchos otros aspectos que podrían profundizarse detenidamente.²⁰

Esta nueva formulación obedece a un cambio de mentalidad propiciado por la modernidad y que podemos denominar como el paso de una mentalidad sacral²¹ a una mentalidad secularizada, o al cambio de una mentalidad de la esencia a una visión más existencialista²² que podemos describir con las siguientes características:

Se afirman la creación y la historia como mediaciones de la revelación divina:

- No se da la superposición de dos órdenes de revelación, porque Dios se revela en la historia
- La revelación cristiana es histórica, acontece en Jesús, el Cristo, y su intérprete es el ser humano. Supone, por tanto, la tarea hermenéutica. Revelación e interpretación son indisolubles.

20 Entre los muchos escritos que se han realizado para la conmemoración de los 50 años de Vaticano II podemos señalar: Consuelo VÉLEZ CARO, “A 50 años del Vaticano II: verdaderas luces y urgentes desafíos”. En *Vinculum*, Conferencia de Religiosos de Colombia, 242, 2011, enero-marzo, pp. 57-68 y en *Revista Eclesiástica Brasileira REB* 283, julio 2011, pp. 619-628, y en *Revista Alternativas* 41, enero-junio 2011, pp. 89-100, Managua: Editorial Lascasiana.

21 Cf. lo que se dirá más adelante sobre el paradigma de lo sagrado.

22 Cf. lo que se dirá más adelante sobre los paradigmas del “ser-esencia” y “subjetividad, intersubjetividad, existencia”.

- Jesucristo es la mediación suprema y plenitud de la revelación. Toda su actuación histórica, su muerte y resurrección, constituyen el origen de toda fe y reflexión teológica.
- Jesucristo es revelación de la vida trinitaria de Dios. Él es quien hace partícipes a los seres humanos de esa intimidad divina. La salvación, de orden ontológico, consiste en entrar en esa comunión de vida divina. Esta comunión divina se expresa históricamente en la dimensión comunitaria, que es inseparable de una praxis social y política.
- La revelación está contenida en la Escritura, tal como es vivida y entendida en la comunidad eclesial, pero debe ser interpretada —como todo texto— sobre la base de una exégesis científica, a la luz de la fe. La historización y la interpretación mítica ocultan su sentido auténtico.
- La revelación de Dios en la historia, y específicamente en Jesucristo, propone un movimiento inductivo en la teología. Se parte del Jesús terreno y de su acción histórica para comprender su acción salvífica.

A partir de este nuevo paradigma teológico, la teología se ha entendido ya no más en singular sino en plural: “teologías” y está abocada a responder a los desafíos actuales. En ese sentido la teología hoy ha de ser una teología:

- Abierta al diálogo con la modernidad
- Comprometida con la construcción de un mundo “donde quepan todos y todas”
- Que asuma la recuperación del ser humano integral
- Abierta a los nuevos horizontes de sentido y pluralismo religioso
- Intercultural
- Que promueva la comunión cósmica
- Al ritmo de la ciencia y en horizonte ético, construyendo la interdisciplinariedad.
- Que valore las “sabidurías” y el conocimiento que nace del amor
- Que asuma nuevas relaciones genéricas para favorecer un nuevo orden mundial
- Que mantenga la actitud profética.

A partir de este nuevo paradigma teológico, inaugurado por Vaticano II es que podemos referirnos a los nuevos enfoques teológicos o nuevos paradigmas que intentan hoy responder a los desafíos presentes.

Nuevos paradigmas teológicos

En esta sesión recogemos los aportes de sistematización de los diferentes paradigmas que podemos identificar. Unos pueden considerarse desde un sentido restricto de paradigma, es decir, en su sentido exacto del paso de un horizonte al otro, y otros pueden considerarse de manera más global, como nuevos desarrollos teológicos que por la importancia que adquieren y la amplitud de su desarrollo pueden considerarse como paradigmas distintos que hoy llevan adelante el trabajo teológico.

■ Paradigmas como paso de un horizonte a otro

Diversas clasificaciones podríamos retomar aquí. Seguimos la propuesta por Libanio que nos parece adecuada y bastante clarificadora²³:

Paradigma de lo sagrado

Este paradigma se caracteriza por dividir la realidad en dos planos: lo sagrado y lo profano. La teología entra en el primer plano y se ocupa de las cosas sagradas en oposición a las cosas profanas. Lo sagrado tiene una cualidad paradójica. Por un lado, se manifiesta en cosas extraordinarias que afectan a los sentidos en sus dos dimensiones de “fascinante y tremendo”. Por otro, se manifiesta como “lo totalmente otro”, lo diferente, lo singular, lo insólito, lo extraordinario, lo nuevo, lo perfecto, lo extraño, lo monstruoso, lo misterioso. Este paradigma quiere responder a las preguntas que ese extraordinario maravilloso o atemorizante plantea a los seres humanos. La religiosidad popular se expresa en este paradigma. Es un paradigma muy concreto, ligado al mundo de la naturaleza, sin exigir una mayor reflexión sobre el ser mismo de las cosas, y teniendo como referente principal algo objetivo y externo. Pero este paradigma entra en crisis en el momento en el cual se plantean dos cuestiones fundamentales: la naturaleza misma de los seres y el sentido de la experiencia religiosa.

Paradigma gnóstico-sapiencial

Es el paradigma propio del mundo de la Biblia, de la patrística y de la antigua escolástica. Se centra en un tipo de conocimiento que valora la totalidad de la persona que conoce. Por eso, no sólo presta atención a los datos del conocimiento teórico sino que integra la afectividad, la voluntad, la acción.

23 Seguimos fundamentalmente a João Batista LIBANIO, “Diferentes paradigmas en la historia de la teología”. En Marcio FABRI DOS ANJOS, *Teologia e novos paradigmas*, San Pablo: Loyola, 1996, pp. 37-51 y a J. B. LIBANIO y Afonso MURAD, *Introdução a teologia: perfil, enfoques, tarefas*, San Pablo: Loyola, 1996, pp. 289-335.

Su saber se eleva a un nivel superior, no por el primado de la inteligencia, sino por su calidad religiosa y totalizante. Incluye percibir, juzgar, orientarse rectamente en todas las cosas en busca de la perfección, la felicidad, la salvación. Se busca un conocimiento armonioso en el que se interrelacionen de manera sintética las dimensiones religiosa, ética, histórica, ontológica, antropológica, cosmológica, en proceso gradual, hasta la plenitud de la sabiduría y la felicidad salvífica. Este paradigma encuentra su expresión en el libro de la Sabiduría, en obras de teología bíblica, monástica, espiritual. Sin embargo no da cuenta de la científicidad de la exégesis y la teología, ni del movimiento aristotélico-tomista de cuño más racional.

Paradigma del ser-esencia

Este paradigma se concentra en las esencias, los conceptos, las definiciones claras y distintas. Se recurre a la mediación filosófica para lograr la claridad conceptual y se olvida así el paradigma sapiencial. La perspectiva histórica es sustituida por la intelección metafísico-ontológica. La teología se acerca peligrosamente a la filosofía aristotélica, mientras que el paradigma anterior privilegiaba los símbolos. En este paradigma se revela la nueva concepción de ciencia, entendida como estudio de las cosas por sus causas. Y la metafísica sobresale entre las ciencias, porque estudia todas las cosas en sus últimas causas. La ciencia se define como conocimiento conceptual, cierto, evidente de las causas por las que algo es lo que es y no puede ser diferente. La causa intrínseca de las cosas reside en su estructura metafísica o sea, en su esencia inmutable, que se expresa en la definición esencial. En este paradigma, la teología adquiere la obsesión de las definiciones esenciales para expresar la sustancia misma de las cosas, de las verdades, la fe, el dogma. Pero este acento no afecta la religiosidad popular que sigue sus propios ritmos, quedando reservado este paradigma a una élite reducida. Responde a los interrogantes de mentes más ilustradas por la filosofía, sobre todo la escolástica. Este paradigma no da cuenta de la subjetividad, la experiencia existencial, la razón científica moderna, la historicidad.

Paradigma de la subjetividad, intersubjetividad, existencia

Como contraposición al paradigma de la esencia surge este paradigma que privilegia la existencia, la subjetividad, la intersubjetividad. J. P. Sartre formula el cambio de paradigma afirmando que “la existencia precede a la esencia”. En el mundo de la técnica, la esencia del objeto precede a su existencia, es decir, la finalidad para la que existe precede a su existencia. En la visión de Dios de los filósofos del siglo XVII, la esencia del hombre

ya existe en Dios y precede a su existencia. El hombre individual realiza cierto concepto que está en la inteligencia divina. El existencialismo ateo, al negar la existencia de Dios, recupera la existencia del ser humano sin ningún previo esencial que le anteceda. El ser humano existe y su esencia se va construyendo. De esta manera se pasa del esquema teocéntrico al antropocéntrico. En el comienzo está el ser humano con su autoconciencia, libertad, experiencia. A partir de su propia experiencia consciente y libre, procura interpretar las otras realidades. Por tanto, la pregunta por la revelación deja de ser una pregunta teórica y se convierte en una pregunta existencial: qué dice la revelación al ser humano concreto, existente. La categoría existencia expresa dos experiencias diferentes: 1) experiencia situada, condicionada (Dasein) marcada por los contornos del mundo, y 2) existencia-posibilidad, realidad a crear, existencia-decisión (Existenz). Este paradigma introduce el cambio hermenéutico del marco tradicional del logos antiguo al horizonte del logos moderno, vinculado con la subjetividad. Junto a la categoría de subjetividad está la de intersubjetividad. Los seres humanos construyen su existencia en el encuentro, en el diálogo, en el existir con los demás.

Paradigma de la historia

La conciencia histórica fruto de la modernidad supera el esquema de la esencia en el horizonte del movimiento y del cambio. Los grandes descubrimientos, la revolución industrial, la producción capitalista, revelan ese devenir histórico abierto a continuos cambios y posibilidades, revelando la importancia del pasado para comprender el presente y la centralidad de este para la construcción del futuro. La categoría “historia de salvación” se impone gracias a Vaticano II y marca el pensar teológico de este tiempo. Frutos de esta categoría —junto a la categoría praxis— son los manuales de teología *Mysterium Salutis* y *Mysterium Liberationis*. El pensamiento hegeliano desempeñó un papel fundamental en la creación de la conciencia histórica, sobre todo en el sentido de ir encontrando la racionalidad que explique el aparente carácter aleatorio de los acontecimientos. Esta comprensión se opone a la “metafísica de la tradición” que busca la captación de la esencia de la realidad, universalmente válida. Este paradigma rompe el esquema objetivista o la razón autónoma o cierto determinismo de la ciencia y la técnica. El pensamiento moderno se atreve a escrutar el sentido de la historia que es a su vez obra del ser humano.

Paradigma de la praxis: Surge especialmente en la teología del tercer mundo que escoge la praxis como punto de partida y de llegada de su reflexión. Las prácticas concretas de cristianos en el proceso de liberación

levantan problemas a la fe, a determinadas interpretaciones de la revelación. La praxis no es sólo punto de partida sino de llegada. Este paradigma pertenece a la segunda Ilustración en el sentido de reflejar la concepción del ser humano que se construye en su relación con el mundo, al transformarlo en mundo humano. Y lo hace creando relaciones con los otros. La teología de este paradigma se ocupa de iluminar la acción transformadora y, a la vez, las preguntas que surgen de esa práctica a la revelación. Desarrolla el lado conflictivo, crítico, transformador de la modernidad, y menos el lado comunicativo, reconciliador, armónico.

Paradigma del lenguaje: La acción comunicativa en la perspectiva del lenguaje abre, en una sociedad post-religiosa, post-metafísica, un camino consensual respecto a la verdad. La teología se pregunta por su contribución específica en ese diálogo de búsqueda de consenso en torno a la verdad. Articulando el pensamiento trascendental rahneriano con la teoría del lenguaje comunicativo, la teología se pregunta si un Dios que se revela a toda la humanidad no inscribió ya en la ontología misma del hombre la posibilidad incluso de establecer consenso sobre la propia revelación. De este modo se respetan la gratuidad de la revelación y la posibilidad de búsqueda del consenso sobre su interpretación histórica. Se insta una nueva forma de apologética o teología fundamental. Y desde ahí se puede pensar toda la teología. Puede ser una vía que facilite la credibilidad de la revelación, asumiendo más intensamente el diálogo en el presupuesto fundamental del lenguaje del consenso.

Paradigma de la narración: La crisis de la gran narrativa en la postmodernidad permite la recuperación de la pequeña narración. Supone ponerse a la escucha de la narración original del acontecimiento Jesucristo y volver a narrarlo para las personas de hoy. El objetivo no es sólo transmitir un relato, sino involucrar a los oyentes para que escuchen hoy esa narración actualizada. El teólogo sustituye la lógica del raciocinio y de la estructura racional sistémica por el lenguaje propio de la narración. La narrativa exige más al lector ya que lo confronta con su experiencia de vida. No se trata tanto de aprender un contenido como de abrirse al mensaje de la narración. Del teólogo se exige menos, en el sentido académico, y más en el sentido existencial, al presuponer que presente la narración en el sentido más fuerte de la etimología del término: hacer la narración presente encarnándola en sí. Este paradigma ha surgido de forma diversa en Europa y en América Latina. En la primera tuvieron influencia los estudios valorativos de los mitos, la influencia de la filosofía del lenguaje, el realce dado por los exégetas a los credos “narrativos” del AT y NT, la proximidad al Jesús de la historia como narrador de parábolas, el descubrimiento de la

experiencia narrativo-kerygmática de la comunidad primitiva, la presencia narrativa en el interior de los símbolos cristianos, la relevancia de la Tradición en la vida de la Iglesia como narración de “todo lo que ella es, todo lo que cree” (DV 8), la búsqueda de una “segunda inocencia narrativa”, etc. En nuestro contexto, la teología narrativa se vincula a la religiosidad popular, sobre todo a las experiencias de los círculos bíblicos, donde se practica la doble narrativa: la de la vida y la de la Biblia.

Paradigma de la holística

Frente a la crisis de las narraciones grandes, surgieron pequeños relatos y teologías que elaboran temas particulares: la fiesta, el trabajo, la mesa, la historia, la tierra, etc. Pero, como contrapeso, surge también un paradigma globalizador bajo la forma de “holística”. Impresiona percibir que en su etimología “holística” y “católico” tienen la misma raíz de *holos*, todo, total. Ambos tienen la pretensión de ser universales. La holística no se sitúa del lado de una categoría o eje filosófico, de cuño teórico. Se parte más bien de la vida, la experiencia, la intuición, la sensibilidad de que la vida, la materia y el espíritu, lo de aquí y lo de más allá, están íntimamente ligados. Eso permite crearse una cosmovisión que realmente englobe, abrace, comprenda la totalidad. Este paradigma invierte la comprensión de la relación entre el todo y las partes. Estas no forman el todo, pero el todo se encuentra en todas ellas en el todo, ya que tiene un valor, una significación por sí mismo. Y los todos, a su vez, se van encontrando en todos mayores, que ya estaban en ellos. Este paradigma propone una religión universal en torno a un concepto amplio de Dios, de vida. Dios pierde sus contornos personales para ser concebido como un todo. Energía fundamental, primordial, no diferenciada. Es preferible hablar de la divinidad que de Dios. Una divinidad que nos penetra y nos confunde con el mismo universo.

■ **Paradigmas como nuevos desarrollos teológicos**

En este apartado podríamos ocuparnos de muchos desarrollos teológicos actuales. Sin embargo sólo haremos referencias a las grandes matrices donde se desarrollan estos nuevos paradigmas teológicos, partiendo del horizonte liberador —que creemos es punto de partida de todos los demás desarrollos— y diciendo alguna palabra sobre los paradigmas que implican la emergencia de los sujetos, la conciencia ecológica, así como también, las realidades culturales y religiosas que hoy nos desafían.

*Paradigma liberador*²⁴

En el paradigma de la historia y de la praxis, y con la “vuelta al Jesús histórico” se redescubre el “reino” como *ipsissima verba lesu* y como centro absoluto de la predicación de Jesús (*ipsissima intentio lesu*). A partir de ahí, surge lo que podemos llamar el paradigma liberador que, nos atrevemos a decir, constituye hoy el paradigma del quehacer teológico en América Latina y origina lo que llamaremos, más adelante, nuevas teologías o nuevos enfoques teológicos. Las características de este paradigma las podemos resumir así: 1) la lectura histórico-escatológica del cristianismo, que parte de la primacía de la praxis y el compromiso con la construcción de un mundo mejor; 2) la centralidad del reino como dinámica del seguimiento y de la vida cristiana; 3) con la consecuencia evidente de la centralidad de los pobres, de la justicia, de las víctimas en la vivencia y realización del reino en estas coordenadas históricas.

En este paradigma podemos entroncar los desdoblamientos que ha tenido este horizonte, bien en la línea de privilegiar a los sujetos emergentes (mujer, indígena, negro, otras identidades sexuales) como en la línea de horizontes que invitan a repensar toda la tarea teológica: el pluralismo cultural y religioso, la conciencia cósmica, la economía, la espiritualidad-mística-religiosidad popular, la memoria, la esperanza, etc. Cada uno de estos aspectos merece una reflexión mayor que excede los límites de este espacio.

Consideremos que este paradigma es hoy eje central de la tarea teológica. Nacido en el continente latinoamericano, hoy es patrimonio de la teología universal y no puede ser olvidado so pena de olvidar la centralidad cristológica de nuestra experiencia cristiana. Así lo expresó Benedicto XVI en Aparecida: “... la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (392). Bien sabemos que el horizonte liberador surge de la recuperación del Jesús histórico y el anuncio del reino. A partir de ahí, se vio la innegable unión entre la historia y la salvación definitiva y la inclinación de Dios por los pobres y oprimidos. La vida de todos los seres humanos es don de Dios y nuestro seguimiento se juega en la capacidad de defender esa vida y promoverla. Por eso, la opción por los pobres, la justicia, el compromiso histórico y la praxis de liberación se

24 José María VIGIL, *Teología de la liberación, nuevos paradigmas y vida religiosa*. En <<http://www.clar.org/clar/index.php?module=Contenido&type=file&func=get&tid=3&fid=descarga&pid=68>> (acceso 19/9/ 2012); “Identidad y nuevos paradigmas en el cristianismo y en la vida religiosa”. En *Revista Clar* 3: Identidades: futuro de la vida consagrada. julio-septiembre, 2010.

constituyeron en ejes centrales del quehacer teológico y acompañaron el despertar de una vida cristiana en el continente que se sentía responsable del devenir sociopolítico de los pueblos y comprometido con la liberación integral.

La pregunta que hoy surge es por la vigencia, vitalidad y futuro de este horizonte teológico. Hay voces que se inclinan a pensar que ya pasó el tiempo de este horizonte y estamos llamados a buscar otros. Para unos, eso se comprueba con la disminución de producción teológica en perspectiva liberadora o de poca presencia de las CEB o de escasos encuentros y orientaciones en este sentido. Pero para otros, precisamente la vitalidad de este paradigma se muestra en su desdoblamiento en lo que llamamos nuevos enfoques o paradigmas teológicos, bien sea que se ocupen de los sujetos emergentes: mujer, indígena, afroamericano o bien sea que respondan a problemáticas concretas como lo ecológico, las culturas, las religiones y otros aspectos en esta línea. Podemos entonces afirmar que el paradigma liberador muestra su vitalidad en la presencia que tiene en múltiples y diversos enfoques y es allí donde debemos seguir construyéndolo y desarrollándolo.

Ahora bien, esto no quita que hay que vigilar que estos desdoblamientos no quiten la voz profética y evangélica que este paradigma tiene. Como bien lo expresa José María Vigil:

... no hay que dejar de acudir a la profilaxis de la sospecha. Todo paradigma, como el conocimiento en general, es 'interesado'. Ello obedece a la estructura hermenéutica misma del conocimiento, y no es posible 'evitarlo'. Todo paradigma es 'funcional' a un interés social. También el paradigma de la TL, como lo más sustancial de la Biblia misma. Quienes tienen otros intereses prefieren otros paradigmas que les sean funcionales. ¿Cambiar de paradigma? ¿A qué 'nuevo' paradigma? ¿A un paradigma que sea funcional a qué intereses? ¿Ha cambiado Dios de intereses (o lo que es lo mismo: qué razones teológicas tenemos para cambiar de intereses)?, ¿o somos nosotros quienes estamos cambiando de intereses (es decir, estaríamos cambiando de paradigma por razones no teológicas)?²⁵.

En efecto la vida de los hermanos y hermanas sigue amenazada y la situación sociopolítica y económica de nuestros pueblos no garantiza los derechos fundamentales de todos. Por eso, no podemos renunciar a este paradigma. Más aún cuando lo que está en juego no es solamente la realidad social sino el anuncio del reino que como bien lo predicó Jesús: "ha venido a traer buenas nuevas a los pobres, a anunciar la libertad a los cau-

25 José María VIGIL, *¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?*, ob. cit., p. 15.

tivos y a los ciegos que pronto van a ver, a despedir libres a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19)

Paradigmas de los sujetos emergentes

Hablar de sujetos emergentes suena un poco trasnochado porque la historia ha ido cambiado a pasos acelerados. La presencia de la mujer, de los indígenas, de los afro y de otras identidades sexuales, viene imponiéndose con más rapidez y decisión de los que muchos querrían, y hay aspectos que no van a volver atrás a pesar de los esfuerzos, de algunos sectores, por conseguirlo. Pero lo que interesa reflexionar aquí es de qué manera esos paradigmas pueden mantener su vigencia y seguir transformando el quehacer teológico. En algunos sentidos se nota un cansancio o una incomodidad al buscar explicitar la perspectiva de género, por ejemplo, o de extender la reflexión a las otras realidades de los sujetos concretos. ¿Qué se puede hacer en ese sentido?, ¿cómo evitar un “desgaste” y favorecer una renovación y actualización de esas perspectivas? Me parece que, al igual que lo que decíamos antes sobre el paradigma liberador, aquí se juega la fidelidad a conseguir un avance de estas realidades pero no en unas franjas “privilegiadas” sino en todos los segmentos de la sociedad donde todavía hay mucho camino por recorrer.

Paradigma ecológico

El desafío frente a este paradigma es el de posicionar un discurso que no sea mera defensa del medio ambiente o cuidado de los animales (aspectos muy valiosos, sin duda) sino una lectura ético-religiosa que brinde una comprensión del cosmos como parte vital del llamado a la salvación, y por eso lo integre decisivamente en el designio salvífico de Dios, en su llamada universal a la salvación. Supone una nueva comprensión del ser humano, del mundo, de Dios y de las relaciones entre ellos. Como lo plantea Juan José Tamayo, es necesario hacerse algunas preguntas:

¿Hay lugar para la ecología en el discurso teológico? ¿Tiene la teología un horizonte ecológico? ¿Hay lugar para la teología en el discurso ecológico? Si lo hay, ¿tiene algo que aportar? ¿Pueden ambos discursos compaginarse sin sufrir violencia, o cada uno debe seguir su camino independiente?²⁶

Como primer paso, se ve la necesaria interdisciplinariedad, tarea no fácil para ninguna de las ciencias. La teología no puede arrogarse el privilegio de decir una palabra autorizada sobre la creación en nombre del creador.

²⁶ Juan José TAMAYO ACOSTA, *Nuevo paradigma teológico*, ob. cit., p. 111.

Tiene que escuchar la comprensión de las otras disciplinas para poder entender el proceso evolutivo y el desarrollo sostenido de la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, tiene una visión cristiana sobre la creación de Dios llamada a escuchar el “grito de la tierra” ante la depredación y abuso a la que ha sido sometida y de cuestionar ética y religiosamente la concepción técnico-instrumental que ha hecho de la naturaleza un objeto para explotar y servir a la humanidad sin medir las consecuencias de esa irracional manera de proceder.

En un segundo momento, se exige a la tarea teológica replantear los grandes temas del cristianismo desde la perspectiva ecológica para articular profundamente esa red de relaciones, que implican al ser humano y la creación frente a la salvación ofrecida por Dios. Es aquí donde un discurso cristológico que integre toda la creación a la resurrección universal y un discurso pneumatológico que permita ver el soplo de Dios, su aletear en toda la creación, cobran una vigencia importante para darle un vuelco a la razón instrumental y buscar caminos de comunión y salvación integral del ser humano y toda la creación. Este es el desafío todavía bastante incipiente en la tarea teológica.

Paradigma intercultural

Este paradigma es irrenunciable en el contexto actual de pluralismo cultural y de reivindicación de todas las culturas, especialmente, las minoritarias. Muchos problemas plantea este paradigma. ¿Se puede seguir hablando hoy de inculturación cuando el rescate de las culturas nos ha permitido mostrar que existen muchas culturas y todas han de ser reconocidas y respetadas? Pero más aún, ¿existe un “evangelio” puro ajeno a toda cultura que pueda llegar a otra cultura y quedarse en ella?, ¿cómo asumir la matriz occidental que ha modelado la teología y la vida cristiana en Occidente y abrirla a la riqueza de otras matrices culturales? Hoy en día, filósofos como Raúl Fornet-Betancour llevan adelante el proyecto de “diálogo intercultural” donde se aspira a superar la inculturación entendida en una sola vía para pensar en un diálogo de culturas donde la fecundación sea recíproca y los cambios afecten en ambos sentidos. Pero este no es un proyecto fácil de asumir en una iglesia acostumbrada a sentirse depositaria de la “verdad eterna e inmutable de Dios”, una iglesia acostumbrada a dar a los otros lo que cree recibió con exclusividad, sin sentirse necesitada de aprender de ninguna otra tradición cultural. Sin duda, los esfuerzos de las teologías contextuales han dado frutos en muchos sentidos, pero ha de seguir trabajando en esta implantación de un horizonte pluricultural donde la palabra dicha se ofrezca con respeto y alteridad frente a las otras

culturas y la palabra recibida se asuma con interés y receptividad para un mutuo enriquecimiento. Todo esto no deja de lado la necesidad de purificación que tiene toda cultura —porque no todo lo asumido por la cultura es positivo— y el discernimiento evangélico para transformar las propias culturas en la lógica del reino que abre nuevos e inusitados caminos, siempre en favor de “los últimos” de cada tiempo presente.

Paradigma interreligioso

De manera semejante al paradigma intercultural, el punto de partida de este paradigma es la multiplicidad de religiones que existen en el mundo. Su existencia devela una realidad: la apertura a la trascendencia que tiene el ser humano y su búsqueda innegable de un sentido trascendente. Al mismo tiempo revela la multiplicidad de formas para establecer relación con lo divino y la riqueza revelatoria de un Dios que se manifiesta de tantas y variadas formas y con términos cristianos “que esparce las semillas del Verbo en todos los lugares y personas”. Pero si en el pasado se pensó que la evangelización cristiana conquistaría todos los espacios, hoy es muy claro que esto no ocurrirá y que, por el contrario, ha de prevalecer la multiplicidad y la riqueza religiosa de cada confesión de fe. Ahora bien ¿cuáles son los caminos para establecer un diálogo fecundo?, ¿cómo propiciar verdaderos cauces de encuentro cuando, algunas veces, las cosmovisiones religiosas pueden contradecirse? De hecho, como dice Panikkar “sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”²⁷, pero lo que está en juego es cómo entablar ese diálogo. Es preciso partir de la base que toda religión es una manera humana de responder al absoluto y todas han de sentirse en pie de igualdad para ofrecer a los otros sus riquezas espirituales pero también recibir de los demás la presencia de Dios que trasciende cualquier realización histórica. Y sin duda, el mayor campo de acción, donde han de unirse las fuerzas desde ahora, es en la praxis de liberación, en el compromiso por la construcción de un mundo que garantice la vida de todos y la paz de los pueblos.

*Paradigma post-religional*²⁸

En el marco del paradigma interreligioso, podríamos situar este paradigma propuesto por la Comisión Teológica Internacional de EATWOT que parte de la afirmación de considerar las religiones como fenómenos históricos que tuvieron un origen y pueden tener un fin. A grandes rasgos estos son

28 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATOW, *Hacia un paradigma post-religional: propuesta teológica*, (XXXV)2012/1, enero-marzo 2012.

los puntos nucleares que la antropología cultural está proponiendo hoy sobre la religión: 1) las religiones no son de “siempre”, 2) se han formado en la época neolítica, 3) desde el neolítico hasta nuestros días las sociedades han sido religiosas. Con estos presupuestos se puede dar esta definición de religión:

... a la configuración socio-institucionalizada que la religiosidad (espiritualidad) constitutiva del ser humano adoptó en la edad agraria, configuración que ha fungido como sistema fundamental de programación y de autocontrol de las sociedades agrarias neolíticas [...] Derivadamente, llamaremos técnicamente “religional” a lo relativo a esta “configuración socio-religiosa propia del tiempo *agrario* o neolítico.

Con el término post-religional se quiere hablar de ir un “más allá” de esa configuración religional, descrita antes y que tendría las siguientes características:

Las religiones son otra cosa de lo que tradicionalmente pensábamos. Ellas surgieron en un tiempo y pueden transformarse o terminarse. Pero esto no tiene nada que ver con la espiritualidad o la experiencia de fe que puede vivirse fuera de estas configuraciones religiosas.

- Las religiones son construcciones humanas y, como ya se señaló antes, pueden transformarse
- Por consiguiente, no estamos sometidos a esas formas religiosas que han existido tanto tiempo.
- Las consecuencias de estos planteamientos son muy grandes. Nos sitúan en otro nivel de la conciencia histórica que nos libera de toda atadura religional y nos invita a una nueva visión de las religiones, más libre y más responsable.

En otras palabras, estos presupuestos se sitúan en el cambio epocal que estamos viviendo. Es otra manera de enfrentarnos a la experiencia religiosa actual y proponer caminos nuevos para vivir este momento que tiene mucho de crisis aunque puedan rescatarse cantidad de otros elementos. Con este presupuesto lo que se propone es una liberación y superación de los mecanismos propios de las religiones agrario-neolíticas, a saber:

- su epistemología mítica
- su monopolio de la espiritualidad
- su exigencia de sumisión, de aceptación ciega de unas creencias como reveladas por Dios,

- su ejercicio del poder político e ideológico sobre la sociedad, ya sea en regímenes de cristiandad, cesaropapistas, islámicos, de unión de Iglesia-Estado, de imposición de las leyes eclesiásticas sobre la sociedad civil...
- su imposición de una moral heterónoma, venida de lo alto, con una interpretación de la ley natural desde una filosofía oficialmente impuesta, con una moral no sometida a un examen comunitario y democrático,
- su control del pensamiento humano, con los dogmas, la persecución de la libertad de pensamiento, la Inquisición, la condena y ejecución de “herejes”, la pretensión de infalibilidad, de inspiración divina, de detentar la interpretación autorizada de la voluntad de Dios...
- su proclamación como “Santas Escrituras” reveladas (en el caso de las “religiones del libro”) de las tradiciones ancestrales acumuladas, exaltadas como Palabra directa de Dios, como normativa suprema e indiscutible para la sociedad y para las personas...
- su interpretación premoderna de la realidad como un mundo en dos pisos, con un mundo divino sobrenatural encima de nosotros, del que dependemos y hacia el que vamos...
- su interpretación de la vida y de la muerte en términos de prueba, juicio y premio/castigo de manos de un Juez Universal que es el Señor supremo de cada religión...

El cambio de época viene, entre otras cosas, no por la secularización, la pérdida de valores, la difusión del materialismo o del hedonismo, ni tampoco por la falta de testimonio o los escándalos morales de las religiones —como se ha invocado bastante—, sino por el surgimiento de una nueva situación cultural que se caracteriza por un cierto agnosticismo difuso, la pérdida de la ingenuidad epistemológica, un sentido crítico más acentuado, una conceptualización más utilitarista de las religiones como al servicio del ser humano en vez de como receptoras de una lealtad total por parte de sus adeptos, la desaparición de la idea de “la única religión verdadera” y el desvanecimiento de la plausibilidad de una moral revelada heterónoma, etc.

Como se puede apreciar, esta propuesta tiene muchas realidades que acotar y no es una reflexión acabada. Pero por lo menos nos da pistas sobre un eje central de cambio de época situado en el nivel epistemológico que tiene serias repercusiones para la construcción de significados y valores en la sociedad actual.

Una postura posiblemente similar, sin que el autor haya tenido ninguna pretensión de formular un nuevo paradigma ni de hablar de la pro-

puesta aquí planteada, puede encontrarse en Benard Lonergan cuando se refiere a la fe y las creencias²⁹. Si en la propuesta anterior se habla de la pérdida de ingenuidad epistemológica como un signo de este nuevo tiempo, Lonergan puede iluminarnos en esta reflexión epistemológica para responder de manera eficaz. Como señalamos antes, Lonergan propone la conciencia intencional con sus cuatro niveles de conciencia (experimentar, entender, juzgar y decidir) como la mediación que nos permite conocer. En los cuatro niveles está presente el mundo afectivo que nos constituye sea tensiones, pulsiones, tendencias, sentimientos pero en el cuarto nivel su presencia se explicita porque son los sentimientos los que optan por los valores.

Desde esos presupuestos, Lonergan considera que la fe “es el conocimiento nacido del amor religioso” y valiéndose de la definición de Pascal acerca de “que el corazón tiene razones que la razón no conoce” explica que la razón corresponde a los tres primeros niveles de la conciencia, mientras que las razones del corazón son las del cuarto nivel porque son los sentimientos los que, como respuestas intencionales a los valores, producen ese tipo de conocimiento nacido del amor. En este nivel hay dos aspectos: uno absoluto que corresponde al conocimiento del valor y uno relativo por la preferencia de un valor sobre el otro. Con esto, lo que se quiere decir es que además del conocimiento fáctico que experimenta, entiende y juzga, está el conocimiento de la persona enamorada que discierne los valores y opta por uno de ellos. La fe es ese conocimiento que brota del amor y antecede a cualquier pregunta sobre la realidad de su existencia. Primero se da la experiencia, y luego la razón busca fundamentar o deslegitimar esa experiencia. Como todas las aprehensiones de valor, la fe tiene un valor absoluto —todo lo demás se pone a la sombra del valor primero: Dios mismo— y un valor relativo porque el valor absoluto se vincula a todos los demás valores para transformarlos, engrandecerlos, glorificarlos. Sin la fe, el valor originante es el ser humano y el valor terminal es el bien que producen las personas. Pero a la luz de la fe, el valor originante es la luz y el amor divino, mientras que el valor terminal es todo el universo.

Esta experiencia de fe, como toda experiencia histórica y comunitaria, se expresa en categorías históricas. Esta expresión puede variar. Puede ser imperativa y mandar el amor de Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo como a sí mismo. Puede ser narración histórica de los orígenes de la comunidad y su desarrollo. Puede ser ascética y mística y enseñar

29 Cf. B. LONERGAN, ob. cit., pp. 116-124.

el camino hacia un amor totalmente ultramundano y prevenir contra las trampas que el viaje nos reserva. Puede ser teórica y enseñar la sabiduría, la bondad, el poder de Dios y manifestar sus intenciones y sus propósitos. Puede ser una mezcla de los cuatro elementos o de dos o tres de ellos. La mezcla puede fundir los componentes en una síntesis única y balanceada o puede tomar alguno como básico y usarlo para interpretar los otros. Puede permanecer inmutable durante largos períodos y puede desarrollarse y adaptarse a diferentes condiciones sociales y culturales.

Pero hay un sentido ulterior y mucho más profundo por el cual la religión puede ser denominada histórica. Hay un ingreso personal de Dios mismo en la historia, una comunicación de Dios a su pueblo, el advenimiento de la palabra de Dios al mundo de la expresión religiosa. Esa fue la experiencia de Israel y del cristianismo. Entonces viene de Dios no sólo el don interior de su amor, sino el exterior de la tradición religiosa.

Lo dicho hasta aquí sirve para afirmar una distinción entre la fe y la creencia religiosa. Esa distinción aseguraría una base para el ecumenismo y el diálogo interreligioso basada en la fe, no en las creencias. En la fe hay posibilidad de encuentro. En las creencias hay diferencias, porque proceden de juicios de valor. Pero hay posibilidad de encuentro cuando se descubre que las creencias proceden de juicios de valor, pero estos proceden de la fe, que es el ojo del amor religioso, un ojo que puede percibir las autorrevelaciones de Dios.

Aportes de los participantes

En este segundo día se continuó profundizando en los paradigmas teológicos propuestos y considerando sus limitaciones y posibilidades. También se volvió sobre la propuesta de Lonergan porque esos presupuestos epistemológicos ayudan a entender la diferencia de paradigmas y las dificultades que tenemos para cambiar de paradigma, para entender otro paradigma y para buscar caminos posibles que integren o articulen las diferencias. Se comentaron experiencias personales que permitían ver la pluralidad del auditorio. Algunas personas con un amplio recorrido teológico señalaban contribuciones específicas en el campo de los paradigmas específicos presentados, y otras personas que se mueven más en el ámbito pastoral partían de las dificultades concretas que se perciben en los ámbitos en que viven y veían luces para comprender esas situaciones a partir de lo expuesto y lo reflexionado en esos días.

Reflexión en torno a los propios horizontes

Este tercer día estuvo coordinado por Marc van der Post, teólogo, de origen holandés que vive hace años en “El Jagüel”, localidad popular del Gran Buenos Aires, Argentina. Él partió de su propia experiencia de trabajo de acompañamiento en esa localidad, sin otro objetivo más que “estar” allí, compartir la vida, siendo “un vecino más”, practicando lo que podría llamarse la “pastoral de la presencia”. Desde esa realidad personal invitó a los asistentes a “reconocer” la propia realidad de presencia de cada uno en el lugar en el cual se vive. Para eso se hizo un taller en el que cada uno dibujó su “estar” en la realidad concreta en la que está inmerso y lo compartió con dos compañeros. La intencionalidad, por tanto, fue tomar conciencia de nuestro propio horizonte o paradigma de vida, compartirlo con otros y enriquecernos mutuamente.

Con este ejercicio, se pudo concluir que es importante profundizar en lo que vivimos en nuestra vida cotidiana y desde allí entender cómo este vivir va configurando nuestro modo de mirar la realidad, de estar presente en ella, de narrarla, de seguir aprendiendo, de abrazarla y celebrarla. Este ejercicio es indispensable para responder a los desafíos presentes sabiendo “desde dónde” se habla y entendiendo así, por qué y cómo respondemos de determinada manera a los desafíos de la realidad.

A modo de conclusión

Hemos realizado un planteamiento desde el problema del conocimiento pasando por los diferentes horizontes, fases de significación o paradigmas que se han dado a lo largo de la historia y que hoy conviven simultáneamente. Sin embargo, falta decir que para algunos el desafío teológico con el que nos enfrentamos hoy no va por la línea de cambio de paradigmas sino por un cambio de época. Esta expresión la retomó Aparecida señalando que no estamos en una “época de cambios” sino en un “cambio de época”. Aparecida no profundizó en los alcances que tiene esa afirmación. Se limitó a describir algunos signos actuales a modo de índice de situaciones difíciles, más que a explicitar un eje fundamental que nos ayude a identificar el cambio de época con el que nos enfrentamos.

Pero ¿cuáles son las matrices de este cambio de época?, ¿qué aspectos son los que condicionan este momento actual y han de tenerse en cuenta en el quehacer teológico? Décadas atrás, algunos ya habían señalado este

cambio de época anotando que al igual que el cambio que se dio del paso de la edad antigua a la moderna, hoy estamos pasando a otra época que algunos llaman posmoderna. Si la anterior época se caracterizó por una nueva comprensión de la existencia humana y su relación con la trascendencia, y el paso de una conciencia cósmica, mítica hacia una conciencia abstracta y reflexiva, la actual se caracteriza por una crisis de sentido donde el ser humano no sabe ya cómo entenderse en relación al cosmos y la trascendencia. La razón moderna se revela como una razón fragmentada que no encuentra más la unidad de la sabiduría griega o del teocentrismo del cristianismo medieval³⁰. Pero hay que seguir buscando los ejes que identifican este momento para poder responder adecuadamente a él. Esta es la tarea que nos convoca y que nos invita a seguir abriendo caminos de esperanza, posibilidad de futuro para un “otro mundo posible” y “otra iglesia posible”.

Bibliografía

- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATOW, *Hacia un paradigma pos-religional: propuesta teológica*, (XXXV)2012/1, enero-marzo 2012.
- FABRI DOS ANJOS, Marcio (ed.), *Teologia aberta ao futuro*, San Pablo: Soter/Loyola, 1997.
- _____, *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la liberación: perspectiva*, Salamanca: Sígueme, 1990.
- KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1962; 2ª ed. rev. de 1970
- _____, *The essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- LEITE ARAÚJO, L. B., “Considerações sobre o termo ‘paradigma’”. En Marcio FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*, San Pablo: Loyola, 1996.
- LIBANIO, J. B., “Diferentes paradigmas na história da teologia”. En Marcio FABRI DOS ANJOS (org.), *Teologia e novos paradigmas*, ob. cit.
- LIBANIO, J. B. y MURAD, Afonso, *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, San Pablo: Loyola, 1996.

30 Carlos PALÁCIO, ¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica? En <www.servicioskoinonia.org> (acceso 25/9/2012), pp. 5-6.

- LONERGAN, Bernard, *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- PALÁCIO, Carlos, "Novos paradigmas o fim de uma era teológica?". En Marcio FABRI DOS ANJOS (ed.), *Teologia aberta ao futuro*, ob. cit.
- PANIKKAR, Raimon, "Diálogo interreligioso". En C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO ACOSTA, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1993.
- POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres: Hutchinson, 1959
____ *Conjectures and Refutations*, Londres: Routledge/Kegan Paul, 1963
____ *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid: Trotta, 2003.
- Teología y nuevos paradigmas: II Reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina*, México: Colegio Máximo de Cristo Rey, 1999.
- VÉLEZ CARO, Olga Consuelo, *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*, Colección Teología Hoy N° 63, Bogotá: PUJ, 2008.
- VIGIL, José María, "¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?". En *Christus: revista de teología y ciencias humanas* (62)701, julio-agosto, 1997, pp. 7-15.

Teología y religiones

Panelista: José María Vigil¹

Lugar: Sala Ignacio Ellacuría y compañeros

Fecha: 9 de octubre

Teología del pluralismo religioso: para dialogar no con otros, sino con nosotros mismos

El tema de este panel es la teología del pluralismo religioso (en adelante TPR), que no debe ser confundido con el tema del diálogo interreligioso. Este, ya se sabe lo que es: un diálogo entre religiones. La TPR, por el contrario, no es un diálogo, sino una teología, una reflexión, que puede hacerse, por tanto, dentro de una misma religión, antes de dialogar con otra religión, o aun sin tener otra religión con la cual dialogar.

Para la práctica del diálogo interreligioso, obviamente, se necesita la presencia de varias religiones, dos al menos. Para la práctica de la TPR no se necesita tal interlocución. Cada religión puede/debe hacer su TPR. Otra cosa es que, para dialogar interreligiosamente, lo mejor será prepararse con una buena reflexión teológica sobre la pluralidad religiosa... Pero también es verdad que esta reflexión, esta TPR, cada religión la necesita no sólo para el diálogo con otras religiones, sino aunque no tenga en su medio otras religiones con las cuales dialogar. Diríamos que la TPR "no es para dialogar con otros, sino para dialogar primero con nosotros mismos". Es esa reflexión, ese replanteamiento o revisión que cada religión debe hacer para actualizar su visión, su comprensión de la pluralidad religiosa, y de las relaciones de la propia religión con las demás.

¹ Coordinador de la Comisión Teológica Internacional de la Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), <InternationalTheologicalCommission.org>.

TPR: materia, forma... genitivo, ablativo... teología fundamental

Según la fórmula clásica, TPR es una teología que toma como objeto de su estudio el pluralismo religioso, el hecho mismo de que haya muchas religiones: ¿qué significa dentro del plan de Dios?, ¿cómo lo podemos explicar? Según la fórmula clásica, esa TPR sería una “teología de genitivo”, una teología que hace del pluralismo religioso la materia de su reflexión, su “objeto material”; ese genitivo expresa su objeto material. En este sentido, esa TPR es una rama o sección de la teología total; se trata de una teología sectorial.

Pero hay también “teologías de ablativo”, aquellas en las que su especificación (la “liberación” en el caso de la teología de la liberación, o el “pluralismo” en el caso de la TPR) no se refiere a su objeto material, sino formal. Así entendida, la teología de la liberación hace de esta su objeto formal, la formalidad concreta desde la cual aborda cualquier objeto material. Una TPR “formal”, es la que estudia cualquier objeto material propio de la teología, pero haciéndolo desde la perspectiva formal del pluralismo: puede tratarse de eclesiología, o misiología... pero en este caso será eclesiología pluralista, o misiología pluralista, que estudian el mismo objeto material de la eclesiología o misiología, sólo que desde una perspectiva pluralista. Toda teología, cualquier rama de la misma, puede ser realizada desde esta formalidad pluralista.

El estudio del estatuto mismo de la pluralidad de las religiones, diríamos que pertenece al ámbito de la teología fundamental.

Cuatro etapas de desarrollo

La TPR es muy reciente. El primer libro que abordó explícitamente la temática fue el de Robert Schlette, *Las religiones como tema de la teología*, de 1963. Era el tiempo del Concilio, aunque surgió fuera del aula conciliar; está cumpliendo sus cincuenta años.

La primera etapa de esta teología se centró en una reflexión sobre las religiones mismas, como bien indicaba el título de aquel mismo libro, y por eso era llamada “Teología de las religiones”: se quería reflexionar sobre qué valor salvífico tienen las religiones. ¿Salvan? ¿Cómo salvan, en base a qué, con qué relación con la religión cristiana? Esa era su gran pregunta, la pregunta por la presencia de la salvación en las religiones

Esta problemática diríamos que quedó sobreeséda pronto, y de manera afirmativa. Prácticamente nadie duda hoy del valor salvífico de las religiones, por lo que dejó de ser este el contenido determinante de la teología de

las religiones, que pasó a centrarse sobre un nuevo aspecto de su objeto: ¿qué significado tiene el “hecho” de la pluralidad de las religiones dentro del plan de salvación de Dios? ¿Es una cuestión simplemente “de hecho” o es también “de derecho”...? Esta nueva temática es la que domina en la segunda etapa, caracterizada ejemplarmente por Jacques Dupuis y su posición inclusivista cristiana.

Una tercera etapa se delinea a partir del momento en que la TPR se abre a estudiar la posibilidad de una posición “pluralista” situada más allá del inclusivismo. En esta etapa la teología se propone articular de un modo convincente la posibilidad y legitimidad de la admisión teórica de una pluralidad de vías de salvación, tratando de afrontar los problemas que ello plantea en las diferentes sub-ramas de la *universa theologia*, principalmente en cristología y misiología. En esta etapa se encuentra actualmente, y no es posible darla por cerrada, pues el trabajo de discernimiento pendiente es todavía mucho, y es necesario mucho diálogo y mucha paciencia para que lleguemos a la madurez necesaria.

Una cuarta etapa sería aquella en la cual, satisfactoriamente superada la problemática de la etapa anterior, se procede a reformular y reelaborar las distintas ramas de teología desde el presupuesto del pluralismo. Apenas algunos sectores estarían empezando a entrar en esta época.

Esquema tripartito

Para mapear de un modo lógico las diferentes posiciones posibles de una religión en cuanto al pluralismo se han aportado diferentes modelos. El más conocido —que cuenta con detractores, tanto como defensores— es el conocido modelo tripartito de “exclusivismo, inclusivismo, pluralismo”, que en cierta manera se corresponde en el cristianismo con “eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo”. Es la clasificación más simple, y está elaborada sobre un esquema formal casi abstracto, de una lógica cuasi geométrica. Obviamente, puede y debe ser subdividida y matizada, para incluir los muchos matices que la realidad concreta puede presentar y, de hecho, sobre su base se han desdoblado otras muchas clasificaciones más detalladas. A pesar de las críticas, nadie ha ofrecido una alternativa que la supere y consiga que sea abandonada. Por su parte, algunas subclasificaciones, que en su momento fueron presentadas como matizaciones imprescindibles, han sido posteriormente abandonadas por sus proponentes. Todo ello evidencia que la TPR está en fase de creación, y que los autores están trabajando, reflexionando, cambiando, asimilando y evolucionando. Hay que dar tiempo al tiempo.

TPR, también “palabra segunda”

De la teología de la liberación se dice que, en algún aspecto, el referido por su definición como “reflexión crítica sobre la praxis de la fe”, sería “palabra segunda”, es decir, reflexión teológica elaborada a partir de (y por tanto después de) una praxis. Primero sería la palabra de la realidad, de la praxis, y sólo luego vendría la “palabra segunda” de la teología.

De la TPR se puede decir otro tanto. También es una reflexión que sobreviene después de otra palabra pronunciada en la praxis. Es la palabra de la praxis social religiosa pluralista. Todos constatamos que la obligada convivencia de las religiones en el marco de la actual sociedad globalizada propicia un creciente cruzamiento de las religiones. Es un hecho nuevo que hoy día todos nos vemos obligados a convivir con personas de otras religiones, y ocurre que, así como hace décadas esta convivencia interreligiosa producía extrañeza y actitudes de rechazo y de intolerancia, la sociedad se hace cada día más tolerante, las familias aceptan más fácilmente el cruzamiento de matrimonios interreligiosos en su seno, y donde antes se suscitaban actitudes de rechazo, de condena, o de proselitismo religioso frente a los familiares advenedizos de religión distinta, hoy día aparecen más bien actitudes de comprensión, de reconocimiento del derecho de libertad religiosa, y de un acallamiento del antiguo afán proselitista con el que se trataba de superar el pluralismo religioso en la familia. Las personas ya no piensan que quienes tienen otra opción religiosa diferente a la propia estén equivocadas, o fuera de la salvación o necesitadas de que alguien las convierta a la religión familiar tradicional.

Es decir: en las familias, en la calle, en la sociedad, crece y se desarrolla una conciencia de aceptación del pluralismo religioso, contraria a la conciencia clásica de exclusivismo de la que todos provenimos. Pues bien, esta evolución profunda de la conciencia social en el campo de la aceptación de la pluralidad religiosa es la “palabra primera”, o palabra primera de la praxis, que la teología necesita reflexionar para afrontar y articular los desafíos teóricos que conlleva. Las personas, la sociedad, evolucionan casi inconscientemente, transforman su conciencia social superficial: esa es la primera palabra, la palabra de la praxis social. La teología responsable debe afrontar esos hechos y tratar de reflexionarlos para articular una nueva composición teológica que articule y armonicen los desafíos ahí implicados. Esa es la “palabra segunda” en que consiste la TPR.

La TL como TPR: macroecumenismo latinoamericano

De la pluralidad de las religiones, no nos hemos hecho conscientes sólo ahora, cuando la sociedad se ha mundializado y las religiones orientales se han hecho más presentes en Occidente. En América Latina están “desde siempre” las religiones indígenas, y desde hace cinco siglos, las religiones afro, traídas precisamente por la esclavitud patrocinada por el cristianismo. La TL se ha llevado muy bien con estas religiones, mejor que el cristianismo oficial en los cinco siglos anteriores, hasta el Concilio Vaticano II. La explicación de esta buena relación estriba en que la TL partió, de entrada, del nuevo paradigma inclusivista que el Concilio había puesto en marcha. El inclusivismo produjo una actitud, para con las religiones presentes en el continente, radicalmente diferente a la que el cristianismo secular había adoptado en el pasado. Con el inclusivismo —y una buena dosis de intuición que iba más allá—, la TL elaboró lo que llamó “macroecumenismo”, que sería como la cumbre más alta del inclusivismo cristiano antes de transformarse en pluralismo.

Como es sabido, la palabra “macroecumenismo” —presentada en público en Quito, en la Asamblea del Pueblo de Dios, a partir del libro de Pedro Casaldáliga *Espiritualidad de la Liberación* (de la famosa colección “Teología y liberación” patrocinada por el CESEP de San Pablo con las editoriales Vozes y Paulinas e interrumpida por la intervención romana)—, no quiere aludir a un supuesto microecumenismo, está en otro campo. Ecumenismo, como es sabido, viene de *Ekumene*, “la totalidad del mundo habitado”, y por tanto, no podría haber nada más amplio que el ecumenismo. Sin embargo, la palabra “ecumenismo” ya estaba ocupada, con otro sentido, el de las relaciones entre las confesiones cristianas de cara al diálogo que busca la unidad. La palabra “macroecumenismo” no se inventó para pensar en un “ecumenismo interreligioso”. Macroecumenismo no tiene nada que ver con diálogo interreligioso, nunca se pensó en ello. Macroecumenismo se refiere a otro tema, a la espiritualidad (fue presentada sobre la base de un capítulo del libro *Espiritualidad de la liberación*). El macroecumenismo fue entendido desde el principio como “macroecumenismo del Reino”, como aquella actitud fundamental de la espiritualidad latinoamericana de la liberación basada en el “ecumenismo de Dios y el ecumenismo de la Misión”, con sus conocidas características: optimismo soteriológico, diálogo con el mundo, desinterés institucional, apertura positiva, colaboración universal por la Causa del Reino, y una evangelización verdaderamente nueva (por jesuánica). Estaba muy próxima a lo que más tarde sería la TPR, pero situándose en el campo de la espiritualidad.

Como hemos escrito en algún otro lugar, el macroecumenismo fue sin duda la actitud más pluralista posible dentro del ámbito del inclusivismo. En algún sentido, podríamos decir que el macroecumenismo sería el pluralismo posible (en aquellos idus, *avant la lettre*). Hoy, a estas alturas de la historia, desde las nuevas perspectivas del pluralismo teológico, el macroecumenismo se confirma como actitud espiritual, a la que apenas hay que hacer algunos ajustes derivados de la aceptación del pluralismo y del no pequeño recorrido ya realizado por la TPR.

TPR, nuevo paradigma

Hoy día, cuando ya nos hemos adentrado colectivamente en el campo de la epistemología y nos hemos hecho con el concepto nuevo de “paradigmas” en el sentido kuhniano, volviendo la vista atrás, descubrimos que el pluralismo religioso de la TPR no era, no es, sino un nuevo paradigma. Y con ese concepto podemos recontar nuestra historia teológica, en clave de paradigmas. Veamos.

Nuestros cinco siglos de cristianismo estuvieron establemente establecidos sobre el paradigma de la gran síntesis medieval cristiana, el cristianismo de Trento y de la Reforma, que llegaron a este continente, sin un saber crítico epistemológico, desconocedores absolutos de las mediaciones culturales, pensando que traían la verdad única y verdadera, a la que convenía obligar a entrar a todos los pueblos (y religiones) de la Tierra, por su propio bien (!): *compelle eos intrare*, oblígales a entrar (Lc 14,23), con las palabras del Evangelio que con astuto sentido de oportunidad se citaban. Era el paradigma cristiano de la premodernidad, un cristianismo que se autoafirmaba en contra de la ciencia y de la modernidad, rechazando la emancipación de la primera Ilustración.

El Concilio Vaticano fue un gran “cambio de paradigma”. (Reconociéndolo como tal, resulta ocioso discutir si fue cambio o ruptura). Este cambio conciliar de paradigma supuso la reconciliación (es verdad que parcial) con la modernidad: aceptación del mundo moderno, reconciliación con la ciencia, reconocimiento de los derechos humanos y de la democracia (en la sociedad, no tanto al interior de la Iglesia)...

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en 1968, tenía como objetivo, con toda sinceridad e ingenuidad, aplicar el Concilio a América Latina. Pero en esa aplicación se produjo otro cambio de paradigma. Fue el paradigma liberador, una nueva forma de percibir y de leer la realidad histórica, así como una nueva forma de situarse en ella, a saber, desde la utopía del reinocentrismo y desde

la opción por los pobres. Es el paradigma que está debajo, en el corazón de la teología de la liberación. Es claro que Medellín fue una “recepción creativa” del Concilio en América Latina. Y fue por eso un doble paso hacia adelante: pasamos simultáneamente del paradigma medieval (la gran síntesis cristiana medieval y barroca) a la modernidad de la primera Ilustración y a la perspectiva liberadora y emancipatoria de la segunda Ilustración).

Cautivadas, y verdaderamente transformadas por la espiritualidad de la liberación, muchas personas latinoamericanas pensaron que con esa teología habríamos llegado a algo así como a un final de la historia, a un *non plus ultra*. Pero no. La historia nos ha sorprendido con posteriores novedades epistemológicas, es decir, con otros nuevos paradigmas. El del pluralismo es uno de ellos.

A partir de los años 90 del siglo pasado, con el cambio sociocultural de época propiciado por la derrota del llamado socialismo real, se hizo muy común la pregunta por la teología de la liberación: qué queda de ella, qué nuevas ramas debería elaborar, qué nuevas temáticas debería abordar... Aunque, por supuesto, la vida es movimiento y siempre cabe el progreso y la evolución, hay que decir que la teología de la liberación había llegado a la madurez en apenas cuatro décadas (otras teologías necesitaron siglos para construirse) y nada fundamental le faltaba para su integralidad. Está completa, aunque deba estar atenta a pequeñas reelaboraciones (que en algún caso significarán simplemente “rizar el rizo”). En nuestra opinión, lo único que le falta a la teología de la liberación es salir de sí misma y afrontar los nuevos paradigmas. Cruzarse con ellos. No permanecer endogámicamente encerrada en sí misma, porque eso significaría tanto como cerrarse a la evolución histórica.

La nueva visión pluralista, esa nueva cultura pluralista emergente en la sociedad actual, que es el nuevo paradigma cultural que ha hecho surgir la TPR, desafía también a la teología de la liberación, porque estamos en la misma única sociedad mundializada. La teología clásica de la liberación fue, ha sido, inclusivista. No ha podido ser de otra manera en el pasado. Pero una teología de la liberación actualizada a los tiempos de hoy ya no podrá ser sino pluralista. El gran quehacer que tiene por delante la teología clásica de la liberación es su cruzamiento, su reformulación, su autorreelaboración mediante la adopción del paradigma pluralista. Ese ha sido el objetivo al que quiso ayudar la EATWOT (conocida como ASETT en América Latina) poniendo en marcha un proyecto de producción teológica colectiva plasmado en una serie de cinco volúmenes progresivamente articulados, titulada como *Por los muchos caminos de Dios*, en la que han

colaborado más de setenta teólogos, teólogas y centros pastorales. La serie ha encontrado una amplia acogida y una seria evaluación crítica, que la ha convertido en materia muy frecuente de tesinas, tesis y trabajos de graduación, sin que falte alguna crítica desorientada, que todavía considera sin matices al pluralismo como enemigo. En todo caso, el debate posibilita que el diálogo teológico mejore y profundice su búsqueda sincera de la verdad.

Entre otros paradigmas

Pero el paradigma del pluralismo no es más que uno entre otros. Como en el caso de los que pensaron que no había posibilidad de avanzar más allá de la teología clásica de la liberación, se equivocarán igualmente quienes piensen que la TPR es una última palabra, o la teología definitiva. La confrontación con el paradigma pluralista es sólo una más, una de las varias que experimentamos actualmente en curso. ¿Cuáles serían estos otros paradigmas actualmente en curso?

Obviamente, el ecológico (de la ecología profunda) o oikocéntrico es un paradigma (en buena parte anterior al pluralista, cronológicamente hablando), con el que la teología de la liberación necesita cruzarse. Ya hay varias figuras teológicas que están en esa tarea, pero, como conjunto, la teología de la liberación, los teólogos y teólogas, necesitan entrar con más fuerza por este camino.

El feminista es otro de los paradigmas en curso, también anterior — cronológicamente hablando— al pluralista, y que ya ha realizado un largo recorrido dentro de la teología de la liberación, que ha desarrollado una amplia y conocida teología feminista de la liberación.

La EATWOT ha tomado últimamente la palabra para dar expresión teológica a una inquietud que se percibe en no pocos ambientes socio-teológicos de frontera, que están percibiendo lo que podría ser un nuevo paradigma. La EATWOT, a través de su revista *Voices* (Google: “voices eatwot”), acaba de presentar, como hipótesis a debatir, una propuesta de nuevo paradigma, el que llama “paradigma pos-religional” (Google: “pos-religional”). No es este el lugar para debatirlo, sino sólo para indicar que, igual que en los casos anteriores, podemos estar ante un nuevo paradigma con el que, después de discernirlo debidamente, la teología de la liberación debería cruzarse y reelaborarse.

No dejaremos de aludir al paradigma posteísta, brillantemente propuesto por el teólogo-obispo anglicano John Shelby Spong, principalmente en su libro *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo* (colección

“tiempo axial”, cf.. Google). En algunos sectores de Occidente, este es un tema recurrente (ya apareció hace décadas, en el siglo pasado), que vuelve a tomar en cuenta a colectivos humanos que no pueden expresar su fe en el lenguaje y las categorías teístas tradicionales, ni siquiera dentro de la teología de la liberación.

Son, pues, varios los nuevos paradigmas que esperan la actualización de nuestra teología si de verdad optamos por el futuro.

Puntos para una Espiritualidad de la actitud pluralista

Esta actitud “pluralista”, actual signo de los tiempos, no es fruto de una teoría nueva inventada por algún intelectual genial, ni proviene de un grupo humano más avanzado o desarrollado que la haya descubierto o la lidere, sino que responde a una auténtica experiencia espiritual. La mayor parte de las grandes transformaciones humanas, en efecto, tienen su raíz en grandes y profundas experiencias espirituales, por las que pasa el género humano como conjunto. Toda esta constelación de epistemología, axiología, nuevo paradigma... brota y es fruto de esa nueva experiencia espiritual.

Es una experiencia espiritual que está haciendo la humanidad globalmente, y que se difunde por sus venas de comunicación de un modo constante y creciente. Este espíritu puede ser detectado un poco por todas partes, y su fuerza lo impulsa todo. Con la actitud pluralista no vamos contra la corriente de la Historia, ni al margen de la misma. Vamos en la misma dirección que la transformación histórica, y montados sobre la cresta de una de sus principales olas (tal vez un *tsunami* benéfico). Somos impulsados por un *viento* que está a nuestro favor, y del que nos sentimos colaboradores y cómplices.

Cultural y espiritualmente, hoy día, un poco por todas partes, el pluralismo tiene hegemonía epistemológica y práxica sobre el exclusivismo, sobre la unicidad y el monopolio. Las visiones uniformistas y reductoras, y la supeditación de todo bajo la hegemonía de una unidad impuesta, son percibidas por el sentir común mayoritario no sólo ya como difícil, sospechoso, o imposible, sino incluso, y sobre todo, como no deseable, como negativo.

No estamos militando por una idea axiológicamente indiferente, por un cambio éticamente neutro, sin valor añadido, o por una de tantas corrientes que circulan por la historia sin transformarla, sino por una corriente evolutivamente relevante, que va a transformar y está transformando ya a la Humanidad en un sentido ascendente y convergente, integrador de la diversidad en una unidad que no la destruye, sino que la hace fecunda. La Humanidad “pluralista” es mejor Humanidad, es más humana, y más

holísticamente “natural”. Es una “oportunidad” que hay que aprovechar: es un Kairós para la Humanidad.

La actitud pluralista es liberadora

Aunque el paradigma pluralista (propio de la filosofía intercultural y de la teología pluralista de las religiones) es distinto al paradigma de la justicia y de la opción por los pobres (de la filosofía y la teología de la liberación), y aunque están en distintos planos epistemológicos, convergen en la realidad de la praxis histórica: la actitud pluralista hace justicia a los pequeños y a los pobres, y la opción por los pobres es también uno de los fundamentos de la actitud pluralista.

La actitud pluralista trata de liberar a la Humanidad de actitudes defectuosas ancestrales, de espejismos epistemológicos... que la han acompañado durante mucho tiempo, durante lo que quizá ha sido su “infancia” en cierto sentido, de la que puede y debe salir. Se trata de actitudes defectuosas ancestrales como la lucha agónica por la supervivencia, el afán instintivo por la reproducción de la propia especie, el orgullo innato como forma de autoestima para la supervivencia, el empeño irracional en defender lo propio por encima de lo de los demás, el espíritu corporativista o tribal, la ambición por dominar a los otros grupos, el imperialismo de conquista... Como afirma Edward Wilson, en nuestro fondo biológico continuamos siendo unos “carnívoros tribales”, que todo lo examinan bajo el prisma de si es comestible o si interesa al propio clan... Y se trata también de espejismos epistemológicos, por los que nos ha parecido estar en el centro del mundo, ser los elegidos, o los mejores, los realizadores más plenos de la Humanidad, los más cercanos a la Realidad suprema...

Pero, alcanzado un mínimo grado de desarrollo humano, la clave de esta liberación de estas actitudes defectuosas es muchas veces principalmente epistemológica. Las personas y los grupos no se pueden liberar de ellas, porque están reforzadas por un bucle ideológico que las eleva de rango y las sustrae al pensamiento crítico. Es el pretexto que las justifica como actitudes queridas por Dios, ideas “reveladas”. Motivaciones humanas —a veces “demasiado humanas”— generan mitos, creencias, afirmaciones encubridoras de intenciones poco confesables; luego esas creencias o mitos son elevadas al rango de “revelación”, de voluntad manifestada por Dios; y a partir de ahí, se convierten en ideas y actitudes sagradas, indiscutibles, acriticamente secundadas, religiosamente reforzadas, e irreformablemente absolutas. Las personas y los grupos quedan “secuestrados”, rehenes de sí mismos, a través de sus propias construcciones. La actitud pluralista quiere

librar una batalla reinterpretativa contra estos bucles ideológicos que privan de lucidez y (auto)secuestran a los grupos humanos.

Otras veces la clave de los espejismos es afectiva: un “amor desordenado” al propio grupo, a la propia tradición, a la propia cultura o religión... La actitud pluralista quiere abrir las mentes y los corazones de las personas y de los grupos para hacerlas sentirse miembros de una comunidad más amplia, la comunidad humana mundial, sin chauvinismos, por encima de los particularismos, aunque sin eliminarlos, integrándolos.

La actitud pluralista tiene una conflictiva dimensión kenótica, exige un despojamiento y una especie de anonadamiento de sí mismo: implica una renuncia a visiones, prioridades, “destinos manifiestos”, hegemonías y dominaciones, privilegios imperialistas, identidades conflictivas y demasiado seguras, conciencia de ser los elegidos... que tradicionalmente han formado parte muy querida de la propia identidad. A cambio de esa renuncia, las personas y los grupos se liberan de actitudes opresoras para con los otros, consiguiendo la disponibilidad para construir positivamente y no obstruir la fraternidad humana.

El militante pluralista sabe que la superación de la conciencia exclusivista, el encuentro con las nuevas perspectivas pluralistas, puede suscitar momentos de desestabilización en la persona y en los grupos humanos anclados en los antiguos fundamentos... La actitud pluralista exige prudencia, tacto pastoral, pedagogía, paciencia... para ganar la mente y el corazón de las personas. Sin desanimarse ante las dificultades, ante la inercia de la resistencia. Y arriesgándose a resultar incomprendidos, a ser vistos como iconoclastas, o como partidarios de la “ruptura” con la tradición.

A las religiones, concretamente, una actitud pluralista trata de liberarlas de muchos fundamentalismos atávicos: el pensar que son “la” religión, la “única religión verdadera”, o “la mejor”, aquella de la que todas las demás participarían subordinadamente, la que sería la protagonista del plan único de salvación de Dios. O el fundamentalismo de pensar que son la única religión “revelada” (las demás serían simplemente religiones “naturales”, realidades simplemente humanas, no divinas...), o que son la religión “depositaria de la plenitud de la revelación”, por lo que no podrían aprender nada de nadie en materia religiosa...

Aunque muchos los confunden, el tema de la filosofía y la teología del pluralismo con el tema del diálogo interreligioso no son lo mismo. La actitud pluralista tiene que ver con la actitud pluralista, con el pluralismo como paradigma (contrapuesto al exclusivismo), no propiamente con el diálogo de religiones. La actitud pluralista, por sí misma, no busca tanto

el diálogo interreligioso cuanto el “intradiálogo”: no tanto conversar con otras religiones, cuanto conversar en cada religión con ella misma, con nosotros mismos, para tomar conciencia de todos esos prejuicios, actitudes defectuosas ancestrales, espejismos epistemológicos, fundamentalismos... que hemos de revisar. Sólo cuando destruyamos y superemos todos esos prejuicios dentro de nosotros, dialogando con nosotros mismos (“intradiálogo”), sólo entonces estaremos en condiciones de dialogar efectivamente con otras culturas y religiones.

La actitud pluralista libera, pues, a las religiones e iglesias de sus fundamentalismos, de su orgullo exclusivista, de su incapacidad para dialogar y ponerse en pie de igualdad con sus hermanas las demás religiones, todas ellas servidoras —no dueñas ni dominadoras— de la Humanidad. Con ello, contribuye a renovarlas, a hacerlas creíbles, a prolongar su plazo de vida en la nueva sociedad de hoy y de mañana, que ya no tolerará aquellos fundamentalismos ancestrales obsoletos.

La actitud pluralista, concretamente entre los cristianos, libera incluso a Jesús de Nazaret. Lo libera de ser el pantocrátor del Imperio, el titular de una “religión de Estado” (o “religión de sociedad”, o “religión de sistema económico”... cuando ya no cabe el Estado confesional). Libera a Jesús de ser el legitimador de una conquista mundial, espiritual y material, ¡realizada en su nombre!

La actitud pluralista combina perfectamente con la actitud liberadora, con la opción por los pobres, y con la actitud feminista, porque lucha en la raíz contra la dominación de unos sobre otros, imposibilita que unos se sientan los elegidos (o el sexo elegido por Dios, o “el género” de Dios mismo...). El paradigma pluralista deslegitima desde la raíz los motivos ideológicos de dominación, del desprecio a los demás, del complejo de superioridad hacia los otros.

La actitud pluralista sintoniza perfectamente con la actitud ecológica y la defensa de su profusa biodiversidad: el pluralismo cultural no es más que una forma concreta de esa biodiversidad cultural humana, y el pluralismo religioso no es más que “hierodiversidad” (diversidad de lo sagrado), un despliegue último de la misma biodiversidad. Luchando por la biodiversidad cultural o religiosa estamos defendiendo la libertad y el pleno desarrollo de la única y múltiple Realidad.

La actitud pluralista es actitud por una muy noble Causa: la transformación de la cultura, de la religión y de la Humanidad misma sobre la vía del paradigma pluralista. Está en marcha una transformación pluralista de la conciencia humana, una reformulación pluralista de las culturas,

una “relectura pluralista de las religiones” —también del cristianismo—. Militar por el pluralismo es haber captado la importancia de esta Causa y entregarse a ella como un gran servicio —entre otros muchos que hay que hacer— a la Humanidad, para ayudarla a superar la “edad de hierro” de la conciencia planetaria emergente (E. Morin).

La actitud pluralista acierta plenamente con el Kairós de esta hora histórica. Se comprende y se justifica el entusiasmo con el cual la viven muchas personas que se adhieren a ella. En esta hora de la humanidad, esa actitud es una de las mayores urgencias.

La actitud pluralista es una forma de luchar por la paz

La actitud pluralista es una forma de luchar por la paz, porque es bien sabido que no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las culturas y entre las religiones. Y sólo habrá paz entre las culturas y entre las religiones cuando estas se hayan liberado de los prejuicios, de aquellas “actitudes defectuosas ancestrales y de los espejismos epistemológicos” que durante milenios mantuvieron en el engaño a las culturas y a las religiones, al darles pretextos para justificar sus pretensiones de conquista, de hegemonía, de dominio imperial.

Despojadas de esos prejuicios y espejismos, las religiones concretamente pueden descubrir que en el fondo mismo de su patrimonio simbólico, tienen las mejores motivaciones para ponerse a trabajar todas juntas por la calidad de vida espiritual de la Humanidad, lo que incluye la paz. Las religiones deberían haber convocado ya, hace tiempo, una primera “Asamblea macroecuménica por el bien de la Humanidad y del planeta”, fomentando y animando simultáneamente una “Alianza de religiones” dentro de la “Alianza de civilizaciones”.

La actitud pluralista combina también con la actual emergencia en la Humanidad de una “conciencia planetaria”. Se trata de superar definitiva e irreversiblemente la forma de pensar provinciana, chauvinista, etnocéntrica, monocéntrica, antropocéntrica... para pasar a pensar y sentir en sintonía no sólo con toda la humanidad en su entera diversidad, sino con la biosfera, con el planeta y con el cosmos, a los que cada vez más volvemos como a nuestro hogar espiritual integral. Llenos de amor, con la mejor buena voluntad, tratamos de recolocarnos y recolocar a Jesús en el nuevo marco, universal e inabarcable, incomparable, al que nos han conducido la Vida y la Historia. Es un servicio que debemos hacer, a pesar de las dificultades y con urgencia. Clarivamente, debemos optar por el futuro.

EJE 3

Praxis y mística

Del Concilio a Medellín, hoy

Coordinador: Cecilio de Lora, SM¹

Moderador: Richard Arce

Lugar: Sala Ignacio Ellacuría y compañeros

Fecha: 10 de octubre

Introducción

El Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (26 de agosto al 7 de septiembre de 1968), celebrada en Medellín (Colombia), tienen algo en común: vivir inmersos en la historicidad del “*misterio de la santa Iglesia*” (LG 5). Desde esta perspectiva quiero acercarme al Concilio Vaticano, al cumplirse cincuenta años de su inauguración, y a Medellín, “*el pequeño concilio*” latinoamericano, como fue llamado. Y es desde la historia, sin abusar de ella, como trataré de identificar avatares paralelos, de diverso calado, sin duda, en ambos acontecimientos. Ellos nos pueden acercar a la necesaria historicidad de la Iglesia, ya apuntada, en la perspectiva teológica de la Historia de la salvación.

Este acercamiento mira al pasado pero ineludiblemente desde el presente marcado hoy por el *cambio de época* al que se refiere repetidas veces el Documento Conclusivo de Aparecida (DA 44)), la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida, Brasil, (13 al 31 de mayo del 2007).

¹ Nació en Larrache, entonces protectorado español de Marruecos, es sacerdote marianista. En 1965 se trasladó a Colombia, donde vive su compromiso con los más necesitados y la defensa de los Derechos Humanos. Trabaja con los campesinos y la población negra, creando nuevos idearios de convivencia social y alternativas de modelos económicos.

El CELAM se adelanta al Concilio²

La I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro (25 de julio a 4 de agosto de 1955), será recordada sobre todo por la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, de gran influencia en la andadura de la Iglesia en América Latina. Diez años antes de que el Concilio Vaticano II promulgase la doctrina de la colegialidad episcopal (LG 22), la Iglesia latinoamericana la ponía en marcha, no con palabras sino con obras y de verdad: algo realmente profético que serviría más tarde de modelo para otras Iglesias por toda la geografía de la Iglesia universal.

En Río de Janeiro era obispo auxiliar en aquellos momentos Dom Hélder Cámara, uno de los promotores del CELAM. En la primera presidencia del CELAM estaba también presente, como segundo vicepresidente, Mons. Manuel Larraín, obispo de Talca en Chile, el gran impulsor desde entonces del CELAM.

Pío XII aceptó la petición de los obispos reunidos en Río y aprobó la organización del CELAM el 2 de noviembre del mismo 1955. Algo nuevo estaba naciendo a impulso del Espíritu. Más tarde, Juan XXIII condensó el sentido y el trabajo del CELAM al dirigirse a sus miembros en su tercera Reunión ordinaria, celebrada en Roma entre el 10 y el 16 de noviembre de 1958:

Este Consejo representa sin duda alguna un medio de entendimiento y de mutua ayuda, que las especiales circunstancias de la América Latina hacen hoy particularmente útil. (AAS, 50, Pág. 997)

Las Reuniones ordinarias del CELAM se vinieron celebrando anualmente desde 1956. Al principio, para tratar la organización interna del Consejo y, más tarde, para abordar temas o urgencias pastorales de acuerdo con los signos de los tiempos. Fueron de particular importancia las Reuniones tenidas en Roma durante el Concilio. Ocupaba ya la Presidencia del CELAM Mons. Manuel Larraín, acompañado por Dom Hélder Cámara como primer Vicepresidente. Al frente de este generoso empeño estaba la lucidez profética de don Manuel. Y, con él, la de un grupo ejemplar de pastores que por toda América Latina sembraban la esperanza de una manera nueva de vivir la pasión por el Reino en el seno de la Iglesia. Pero el 22 de junio de 1966, poco antes de la X Reunión ordinaria del CELAM a celebrarse

2 Para los elementos históricos he tenido fundamentalmente presente la obra minuciosa y exhaustiva de Silvia SCATENA, *In Populo Pauperum: La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1959)*, Ed. Il Mulino, 2007, 545 pp. También me he servido de mi pequeño estudio *Iglesia para el Reino de Dios: en torno a Aparecida*, PPC, 2007.

en Argentina del 9 al 16 de octubre, muere trágicamente don Manuel en accidente automovilístico, poco antes de llegar a su Talca querida.

Fue precisamente en la IX Reunión ordinaria del CELAM, en el otoño romano de 1965, cuando don Manuel propuso a los obispos latinoamericanos, reunidos en Roma al término del Concilio, un encuentro episcopal que evaluara la aplicación del Vaticano II en nuestra Iglesia y diseñara estrategias pastorales coherentes con el mismo. Esta iniciativa fue aprobada días después por Pablo VI. Estaba naciendo la II *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, de tan profundas resonancias en la configuración de la Iglesia latinoamericana. Se quería que el Concilio se hiciera vida en América Latina no repitiendo sino recreando: un generoso y ambicioso proyecto, en el que pronto se pusieron manos a la obra.

Preparando Medellín a la luz del Concilio

A partir de 1966, los Departamentos del CELAM desplegaron una intensa actividad que orientó futuras decisiones de la Conferencia de Medellín. En 1966, tuvieron lugar los encuentros de Baños, en el Ecuador, para perfilar una pastoral de conjunto entre la educación, la acción social y los laicos; Mar del Plata, en Argentina, para estudiar la aplicación para América Latina de la *Populorum Progressio*; Lima, para tratar el importante tema de las vocaciones. En 1967 se celebró el encuentro de Buga, Colombia, en torno a la universidad católica y la pastoral universitaria. Y ya en 1968, poco antes de la II Conferencia, se celebró en Melgar, Colombia, una reunión organizada por el Departamento de Misiones, orientada a estudiar los nuevos planteamientos que exige hoy y aquí la misión *ad gentes*.

Hay que señalar, también, como acontecimiento destacado en estos momentos previos a Medellín, la elección de Mons. Eduardo F. Pironio, obispo argentino, como Secretario General del CELAM en la XI Reunión Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrada en Lima del 19 al 26 de noviembre de 1967. Su profunda preparación teológica y su densa vida espiritual enriquecieron la realización de la II Conferencia. Hoy lo veneramos como *Siervo de Dios*, al haber sido introducida ya su causa de beatificación.

Todos estos encuentros y personas reseñados propiciaron, entre otros elementos, un ambiente muy favorable que va a permitir el florecimiento de lo que ocurrió en Medellín.

Medellín, más de cerca

Medellín supuso una cierta ruptura con el pasado y, al mismo tiempo, una cierta tensión con el entorno que rodeó la Conferencia. El Concilio Vaticano II fue su fuente de inspiración y de ahí el título del encuentro: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”.

Hubo ruptura con el pasado: de la presidencia *vaticana* del cardenal Piazza en la Conferencia de Río de Janeiro se pasó, en la de Medellín, a una presidencia tripartita, la del cardenal Samoré que viene de Roma, junto a Dom Avelar Brandao Vilela, presidente del CELAM, y el cardenal Juan Landázuri, arzobispo de Lima, el más joven de los cardenales latinoamericanos en aquellas fechas.

Hubo también ruptura, por así llamarla, en la composición de la Conferencia. Mientras en la de Río sólo hubo presencia de la Jerarquía eclesial (obispos y arzobispos), en Medellín hubo también la de clérigos y laicos, religiosos y religiosas, y hasta de representantes de otras confesiones cristianas, incluyendo uno de la comunidad de Taizé, el Hno. Robert.

Pero la novedad más importante estuvo, sin duda, en la metodología seguida y en la temática abordada.

Mons. Eduardo Pironio, recién nombrado Secretario General del CELAM, fue también el Secretario de esta II Conferencia, acompañado de un equipo de buenos colaboradores. Ellos fueron muy importantes en el desarrollo de Medellín.

Los tres grandes temas abordados que dieron lugar a las tres partes del documento final fueron:

- la promoción humana centrada en los valores de la justicia, la paz, la educación y la familia;
- la evangelización a través de la catequesis y la liturgia, la pastoral popular y la de las elites;
- los problemas relativos a los miembros de la Iglesia. Se trataba de intensificar su acción pastoral a través de estructuras visibles, adaptadas a las condiciones de nuestro continente (Introd., N^o 8).

Hubo tensiones, sin duda, pero tranquilas, creativas. Por ejemplo, cuando se abordó el tema de la Paz con profundidad evangélica y pastoral y se denunció la presencia en América Latina de una “*violencia institucionalizada*” (N^o 16). Y se señaló con vigor, y con sorpresa para muchos, que:

... la insurrección revolucionaria puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país (*Populorum Progressio*, 31), ya provenga de una persona, ya de estructuras evidentemente injustas... (Nº 19).

Este documento sobre la Paz es uno de los más ricos de la Conferencia y se inscribe ya en un nuevo esquema interpretativo de América Latina que tiene que ver con la realidad sentida de la *dependencia* injusta y la consiguiente exigencia de liberación. Se supera el esquema *desarrollista*, de corte básicamente económico, para asumir un nuevo paradigma que encierra también planteamientos políticos, culturales y hasta de fe. En esta comisión, presidida por Mons. Parteli, arzobispo de Montevideo, trabajó como perito, entre otros, Gustavo Gutiérrez y aquí se pueden encontrar ya huellas de la incipiente teología de la liberación. Aquí nos tropezamos ya con una valiosa referencia al tema de la *historicidad*, que subyace en todo momento a estas reflexiones.

Cuando estos textos llegaron al Vaticano para su aprobación final, no fueron rechazados. Pablo VI, en entrevista personal con Mons. Pironio a finales de 1968, dijo al Secretario General del CELAM que los documentos eran válidos, provenientes de una Iglesia adulta y madura y que podían ser publicados bajo la responsabilidad del Consejo Episcopal. Las observaciones que hizo el Vaticano —no obligatorias— iban orientadas a un enriquecimiento de los documentos de Medellín.

La metodología, en fin, seguida en Medellín es de gran importancia y supone también una ruptura en muchos aspectos con los planteamientos seguidos hasta entonces. Se basa en algo tan sencillo, pero tan fundamental y evangélico, como el *ver, juzgar y actuar*. Las mismas ponencias iniciales de la Conferencia arrancan de una visión de la realidad, del análisis de los signos de los tiempos en ella presentes, desde la fe y las ciencias sociales, para pasar luego a identificar las consecuencias pastorales. Hay, por lo demás, una lógica vital en la misma presentación de las preocupaciones que dan lugar a la tripartita composición de Medellín: la Iglesia que mira hacia el mundo, la Iglesia en su tarea evangelizadora y la Iglesia en su propia estructuración.

Grandes temas de Medellín

Uno de los temas que marcan el desarrollo de Medellín y su posterior influencia en el continente, y en la Iglesia universal, es el de la opción por los pobres (Documento 14). Esta opción evangélica, de siempre, se

había debilitado por momentos en la vida de la Iglesia. El Vaticano II (re-cordemos intervenciones ejemplares de Juan XXIII o del cardenal Lercaro sobre el tema) había despertado nuevamente la conciencia al respecto. En Medellín cobra un vigor inusitado. No se trata de optar por los pobres para aumentar su número, sino para salir con ellos de la pobreza, luchando contra la injusticia. “Sólo con todos los pobres y oprimidos del mundo podemos creer y tener ánimos para intentar revertir la historia”, dijo Ignacio Ellacuría en 1989, poco antes de su martirio. La pobreza no es buena ni querida por Dios. La razón última de amar a los pobres no es porque ellos sean mejores que los ricos, sino porque el Dios compasivo y amante de la vida no quiere que les sea quitada la vida a los más débiles de sus hijos, como apunta repetidamente Gustavo Gutiérrez. Medellín proclamó:

... queremos que la Iglesia en América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos. (Nº 8).

Más tarde, la opción por los pobres vendría caracterizada como “preferencial”, “evangélica”, “no exclusiva ni excluyente”... con calificativos que trataron de precisar —y tal vez de reducir— el vigor inicial de los planteamientos hechos en Medellín. Con todo, sigue vibrando hoy la expresión profética de Jon Sobrino: “fuera de los pobres no hay salvación”. Hoy se prefiere hablar de una *opción* con *los empobrecidos* por la justicia y la paz.

Otro tema de gran importancia que florece en Medellín es el de las comunidades eclesiales de base. En el Nº 10 del documento sobre la Pastoral de Conjunto (15) se habla por primera vez en toda la documentación de la Iglesia de estas “*comunidades de base*”. Es un término nuevo que viene descrito de una manera sencilla, existencial, que hoy día arrastra una sonrisa de simpatía. Medellín es como el bautismo de estas comunidades cristianas, Puebla fue la confirmación. El tema causó sorpresa entre algunos participantes, pero no rechazo. Con él se abría una época pastoral rica y fecunda. Desde América Latina esta intuición profética va a generar “una manera nueva de ser Iglesia” —que no “una nueva Iglesia”, como maliciosamente dijeron algunos— y a promover nuevos ministerios laicales, algo que se extendió a otros continentes hasta tiempos recientes. También en las raíces de estos planteamientos está el Concilio y particularmente la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* a la que se acude varias veces en este Documento 15 de Medellín.

A estos dos grandes temas, que van a identificar desde entonces el perfil de la Iglesia latinoamericana, en su interpretación y adaptación del

Concilio a nuestras latitudes, se une otro de gran calado teológico y pastoral, como es el de la liberación. La toma de conciencia de la situación que se vive en esos momentos “provoca en amplios sectores de la población latinoamericana... aspiraciones de liberación”. (Doc. 10,2). Este deseo se verifica también en otros párrafos de varios documentos (Doc. 1,4; 4,9; 12,2, etc.) y se señala su dimensión teológica en diversos lugares y sentidos, como cuando se afirma que “la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en todas sus dimensiones...” (Doc. 1, 4). Las múltiples alusiones a las exigencias de la liberación —de honda raigambre evangélica— desembocaron poco después de terminar Medellín, 1970, en la formulación de la *teología de la liberación* (Gustavo Gutiérrez). Esta reflexión, nacida en América Latina y también extendida luego a otros rincones de la Iglesia universal, con diversas formulaciones en el correr de los tiempos, sigue manteniendo viva la conciencia de que Jesús de Nazaret vino fundamentalmente a anunciar el Reino liberador desde los pobres de la tierra (Cf. Mt 11, 5; Lc 4,16, por ejemplo).

Las tres dimensiones —opción por los pobres, comunidades eclesiales de base y liberación— van a enmarcar el caminar de la Iglesia en América Latina a partir de Medellín. Las tres se articulan íntimamente entre sí, se exigen mutuamente. La toma de conciencia de esta riqueza provocó en los primeros momentos un gran entusiasmo en buena parte de los sectores eclesiales, sobre todo en los pobres con espíritu. Era un entusiasmo semejante al de Jesús cuando “con la alegría del Espíritu Santo, exclamó: Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque si has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla” (Lc 10,21).

La historicidad en clave teológica

Se insiste en la *historicidad* de la Iglesia y sus acontecimientos. Todo es *kairos* (Rm 8,8.29). El Concilio y Medellín fueron un *kairos* en el caminar hacia el Reino. Por eso es importante recordar aquí la lúcida reflexión de Pironio en su ponencia de Medellín, sobre la interpretación cristiana de los signos de los tiempos:

Todo momento histórico, a partir de la Encarnación de Cristo, es momento de salvación. Porque la salvación —en germen ya desde los comienzos del mundo y admirablemente preparada en la Alianza con el Israel de Dios— irrumpe radical y definitivamente “en los últimos tiempos” [...] Pero hay ‘momentos’ especiales en la historia que van marcados con el sello providencial de la salvación. Este “hoy de América Latina” es uno de ellos.

Cuando el hombre toma conciencia de la profundidad de su miseria —individual y colectiva, física y espiritual— se va despertando en él hambre y sed de justicia verdadera que lo prepara a la bienaventuranza de los que han de ser saciados y se va creando en su interior una capacidad muy honda de ser salvado por el Señor [...] por eso —si bien el ‘día de la salvación’ es todo el tiempo actual de la Iglesia que va desde la Ascensión hasta la Parusía— este hoy de América Latina señala verdaderamente ‘el tiempo favorable, el día de la salvación’ (2 Co 6, 2).

Estas palabras de Pironio siguen teniendo plena vigencia hoy para la comprensión de lo que significaron el Concilio Vaticano y Medellín, *el pequeño Concilio*. Pero, ¿qué sucedió luego y nos preocupa hoy?... También es *kairos*.

Mirando hacia atrás sin ira

Poco a poco se van apagando los entusiasmos de la década de los sesenta, y de Medellín en concreto. Como se van olvidando también las grandes y exigentes llamadas del Concilio. Se pasa de los tiempos del éxodo (cuando se tenía claro de dónde se partía y cuál era la meta, así como las motivaciones para caminar) a tiempos de *exilio*, con un dolor e incertidumbres semejantes a los del pueblo judío en Babilonia.

Al terminar la década de los sesenta surgen las revueltas estudiantiles en París, Berkeley y otras universidades, europeas y estadounidenses. “Prohibido prohibir” y “la imaginación al poder” son algunos de los gritos que conmueven el panorama de la cultura occidental, principalmente, y remueven otros ámbitos de la convivencia social. Por aquellas fechas, un joven teólogo alemán, de cuarenta y dos años entonces, perito conciliar poco antes, Joseph Ratzinger, pronunciaba en una entrevista radial palabras que cobran hoy valor de profecía y que vale la pena recordar en estos momentos:

Después de las actuales crisis, la Iglesia que surgirá mañana tendrá que ser despojada de muchas cosas que ahora todavía mantiene. Será una Iglesia bien más pequeña. Y tendrá que recomenzar como lo hizo en sus principios. Ya no tendrá condiciones de llenar los edificios que han sido construidos en sus periodos de gran esplendor.

Con un número bien menor de seguidores, perderá muchos de los privilegios que ha acumulado en la sociedad. Al contrario de lo que viene aconteciendo hasta el presente momento, ella surgirá mucho más como una comunidad de libre opción... Siendo entonces una Iglesia menor, va a exigir mayor participación y creatividad de cada uno de sus miembros.

Ciertamente aprobará formas nuevas de ministerios; convocará al presbiterato cristianos comprobados que ejercen simultáneamente otras profesiones [...] Todo eso va a tornarla más pobre; será una Iglesia de gente común. Claro está que todo eso no va acontecer de un momento a otro. Va a ser un proceso lento y doloroso.³

Volviendo a América Latina, hay que reseñar que en noviembre de 1973 cambió la cúpula del CELAM, en la Reunión de Sucre (Bolivia), y cambió también su orientación profética. Se pretendió enseguida una nueva Conferencia General para celebrar los diez años de Medellín... y corregir sus planteamientos. Tales fueron las primeras orientaciones en la preparación de la que será la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en Puebla de los Ángeles, México, (1978, pero retrasada a 1979 por el fallecimiento de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I). Afortunadamente Dom A. Lorscheider, presidente entonces del CELAM, tomó lúcidamente conciencia de la situación y cambió el rumbo de los acontecimientos. Puebla, contrariamente a las iniciativas del Secretariado General del CELAM, reafirmó Medellín.

Con todo, el contexto político, económico, social y cultural que envuelve la vida de los pueblos latinoamericanos en la década de los setenta se va volviendo opaco y complejo. Ya Rockefeller, Vicepresidente de EE.UU., había hecho una visita a varias naciones de nuestra área después de Medellín, y se había entrevistado con personas clave de nuestras Iglesias, formulando un informe que precavía a su gobierno contra los peligros de un catolicismo ingenuamente orientado hacia ideas y comportamientos pastorales poco favorables a los intereses de los vecinos del Norte.

En esta perspectiva sociológica, se llegaría a la *década perdida* y a la aparición de la obra de F. Fukuyama (profesor de Harvard), *El último hombre y el fin de la historia*. En ella se pregonaba que habíamos llegado a los límites históricos adonde la humanidad podía y debía llegar: era inútil —e imposible— buscar otras alternativas. La caída del muro de Berlín confirmaba sus suposiciones históricas. Con todo, la obra no tuvo el eco ni la influencia que algunos vaticinaban y deseaban. Todo, en fin, ayudó a crear un clima de confusión en la entrada del Tercer Milenio.

Y todo viene también a influir en la marcha histórica de la Iglesia, incluida la latinoamericana y caribeña. Aparece un creciente centralismo y clericalismo (el *eclésiocentrismo* del que hablara Karl Rahner); vienen las sospechas —y hasta las prohibiciones— sobre las *comunidades ecle-*

3 Estas palabras proféticas han sido publicadas por el *New York Times*, con la colaboración de la CNN, en la última semana de mayo de 2010.

siales de base, tildadas de fomentar una “Iglesia popular” o una “Iglesia paralela”; arrecia la vigilancia sobre la vida religiosa o sobre la teología de la liberación (castigo a Leonardo Boff); se trata de debilitar el compromiso de la opción por los pobres, de varias y sutiles maneras; y hasta se ignora desde diferentes posturas el valor martirial de la vida y muerte de Oscar Romero, Gerardi, Angelelli... y tantos otros mártires, religiosos y religiosas, laicos y laicas, campesinos...

Falta diálogo. La Jerarquía, en muchos lugares e instancias, aparece distante, por no decir distinta, de los intereses del Pueblo de Dios. Resurgen ideas y comportamientos propios de los tiempos preconciliares, muy ajenos a los planteamientos del Vaticano II y Medellín. Surgen la desorientación y “*el cansancio de los buenos*”. Algunos hablan de tiempos de invernadero, otros de semillas creciendo hacia dentro... En lo que todos coinciden, es en que la Iglesia está en crisis.

En mitad de la crisis, cuando nos preguntamos hacia dónde camina hoy la Iglesia, no podemos desoír el grito de Pablo que nos recuerda que todo sirve al bien de los que aman a Dios y que nada nos podrá separar del amor de Cristo, es decir del amor que Él nos tiene (Rm 8).

No faltan voces proféticas

Algunos insisten hoy en que *Otro Cristianismo es posible* (Roger Lenaers). Otros señalan tres desafíos fundamentales que enfrenta hoy la Iglesia: actualizar la expresión de la fe, reformar sus todas sus estructuras (ineludible), y reubicarse en la sociedad nueva que nos toca vivir (Martín Velasco), pasados ya los tiempos de cristiandad, adentrándonos en tiempos de *poscristianismo*. En todo caso, no se precisaría un III Concilio Vaticano (Martini), sino poner en práctica el II... ¿enterrado?

Como tampoco es necesario repetir Medellín, sino recrearlo dentro del nuevo contexto histórico que nos toca vivir. Esa ha sido en buena parte la intención de Aparecida, la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (13 al 31 de mayo del 2007). Aun reconociendo debilidades y omisiones, no puede ignorarse que el espíritu de Medellín está presente en las conclusiones de Aparecida, comenzando por el método (DA 19), olvidado en la Conferencia de Santo Domingo (1992). En estos momentos Aparecida es el instrumento válido a nuestro servicio para buscar el Reino de Dios, la pasión de Jesús y nuestra tarea hoy.

Pues bien, en Aparecida se nos dice proféticamente que:

[Nuestra mayor amenaza] es el gris pragmatismo de la vida cotidiana de la Iglesia en el cual aparentemente todo procede con normalidad, pero en realidad, la fe se va desgastando y degenerando. (DA 12)

Palabras tan fuertes provienen del cardenal Ratzinger cuando en 1996 participó en Guadalajara (México) en un encuentro latinoamericano de responsables de las Comisiones Episcopales para la doctrina de la fe. Sin duda que planteamientos tan cuestionantes tienen que ver también con la situación de la Iglesia universal tras el olvido del Vaticano II.

En el mismo numeral de Aparecida se nos ofrece la otra cara de esta dolorosa realidad.

A todos nos toca recomenzar desde Cristo, reconociendo que “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. (DA 12)

Son de nuevo palabras de Benedicto XVI en el primer numeral de su primera Encíclica (DCE 1, 2007). El mismo teólogo diagnostica el mal y da pistas para su superación.

Nuestros Pastores, finalmente, hacen un cálido llamado ante la exigente situación que vive la Iglesia tras el olvido, una vez más, del Concilio y de Medellín:

La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del continente. Necesitamos que cada comunidad cristiana se convierta en un poderoso centro de irradiación de la vida en Cristo. Esperamos un nuevo Pentecostés que nos libre de la fatiga, la desilusión, la acomodación al ambiente; una venida del Espíritu que renueve nuestra alegría y nuestra esperanza. (DA 362)

Ética entre fé, poder e razão

Desafios à renovação conciliar da Teologia Moral

Painelista: Márcio Fabri dos Anjos¹

Lugar: Auditorio central

Data: 10 de outubro

O Concílio Vaticano II é uma grande confluência de evoluções do passado e de prospecções para o futuro. As dimensões cronológicas de sua realização, entre 1962 e 1965, representam basicamente um ponto de chegada, de colheita e revisão; e também de partida e de semeadura para novos tempos. O denso período de sua realização foi não se entende fora do fluxo histórico que o precede e se desdobra depois dele. Celebrar o cinquentenário do Concílio provoca então o olhar sobre esse fluxo da História dentro do qual o Concílio tomava nas mãos seu presente, preparando-se para o futuro.

Entre as múltiplas questões persistentes e emergentes no mundo, pode-se dizer que a fidelidade da Igreja ao Evangelho cristão depende de sua proximidade com as práticas e o ensino de Jesus: “anunciar a boa notícia aos pobres” (Lc 4); viver a compaixão e partilhar a vida (Mt 25, 31ss), colocando-se sob a ação do Espírito divino que é incondicionalmente Amor. Fé e moral se entrelaçam. Mas as formas de realizar a vida, mesmo as que brotam da fé, são variadas, evolutivas, marcadas por grandiosidades, limitações, ambiguidades. Pela razão, os seres humanos não só descobrem e conhecem, mas também inventam criativamente. Desdobram seu enorme potencial sobre o qual decidem com grande margem de liberdade. A ética no desdobramento e uso desse potencial se encontra então com o *poder* nas relações. Uma síntese da elaboração ética no encontro entre fé, poder e razão aparece sinteticamente na pergunta de Jesus aos discípulos *em*

1 Doutor em Teologia; professor no Instituto São Paulo de Estudos Superiores; e no programa de doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo (São Paulo/Brasil).

casa: 'o que vocês andam discutindo pelo caminho?'. Na verdade, disputavam sobre quem teria mais *poder* (cf Mc 9,33; Mt 20,20-28; Mc 10, 32-45).

Nesta breve exposição procuramos ressaltar algumas variações nos caminhos que a vida cristã veio tomando ao longo da história, na conjugação do trinômio *fé-poder-razão*, para propor a normatividade ética do cristão, cujo desafio de renovação foi assumido pelo Concílio Vaticano II. Tomamos como pano de fundo uma persistente tensão, desde as comunidades apostólicas até nossos dias, o poder *serviço* (*exousia*) e o poder disciplinar (*kratos*); com influxos determinantes sobre a própria formulação sistemática da fé, figura de Deus, modelos de Igreja e o conjunto da vida cristã. É assim compreensível que a palavra *poder* assuste a muitos, e esteja cercada de suspeitas, pois seu próprio discurso teórico se expõe a ser arma de disputa e não de diálogo. Isto ocorre tanto no interior da Igreja como na vida social. Nos âmbitos eclesiais, a aproximação do poder com o sagrado se presta a dois tipos de suspeitas muito frequentes: a) que todo *poder* na Igreja seria corrupto, e b) que todo discurso sobre o *poder* seria ou uma justificativa do poder estabelecido, ou uma ferrenha oposição à hierarquia na Igreja. Embora não seja possível refletir sem emoções, ajudaria manter claro o foco sobre as trajetórias da teologia moral cristã, cuja formulação chega ao Conc. Vaticano II, com o desafio de sua renovação atualizada em nossos tempos.

Ao introduzir esta reflexão cumpre lembrar as duas concepções básicas que o Novo Testamento, com diferentes termos, distingue na língua Grega e que são traduzidos muitas vezes confusamente por *poder* em nossa língua. Nos Evangelhos se usa de um lado o termo *exousia* significando o *poder* exercido como serviço e, portanto, um poder comunicativo nas relações. De outro lado está o termo *kratos* que, de modo geral, se refere à força física ou moral, e que se presta ambigualmente a ser uma força de dominação dos outros; mas que também é uma base para se prestar o serviço *exousia*, como aparece no cântico do *Magnificat*: Deus age com o *poder* (*kratos*) do seu braço em favor (*exousia*) dos pobres e humilhados (Lc 1,51s). Entretanto, o *poder* como imposição dominadora se apresenta sempre de modo atrativo e envolvente, com tantos subterfúgios que não basta usar o termo *autoridade*, tradução latina de *exousia*, para conseguir garantir sua concepção original. Os avanços tecnocientíficos de nossos tempos se prestam a verificar como o crescimento do potencial para oferecer bens e serviços vê aumentar na mesma proporção o potencial de destruição e dominação.

Nos passos desta exposição, partimos da experiência fundante das primeiras comunidades cristãs; ressaltamos, a seguir, o desdobramento dos sistemas penitenciais na concepção da moralidade cristã; as provocações da *razão moderna* aos fundamentos da normatividade ética; a reelaboração eclesial dos fundamentos da moral cristã frente à razão moderna; e por fim, a fermentação de novos paradigmas em torno do Concílio Vaticano II. Uma exposição sucinta sobre temas tão amplos e complexos necessariamente assume, com modéstia, apenas indicar possíveis fios condutores no tema.

Da experiência fundante à moralidade do discípulo

Teologia e ética têm sua fonte de entrelaçamento na **experiência fundante** vivida e proposta por Jesus. Ele revela ao mesmo tempo o rosto de Deus, os fundamentos de quem somos para Ele e de quem somos para nós mesmos em nossas relações e ação no mundo. Os Evangelhos e a tradição cristã formularam os diferentes traços desta experiência. Usando a categoria do *poder*, percebe-se no hino cristológico de Filipenses (Fl 2,5-11) uma síntese do *sentimento* de Jesus: esvaziar-se da concentração pessoal do poder, para fazer dele um serviço à vida. Com isto revela o rosto de Deus e sua amorosa justiça, que antecede a criação e nela se coloca como fundamental princípio de comunicação da vida.

Nas contraposições da história oscilante entre a prepotência dominadora, (experiências como a escravidão no Egito), e a partilha solidária dos recursos (experiências no deserto) se mostram os caminhos da vida (Dt 30, 15-20) e suas possibilidades de sobrevivência com qualidade total (*salvação*). “Não matarás!” e “Amarás a Deus e ao próximo como a ti mesmo” são expressões correspondentes do mesmo princípio guia para o desenvolvimento e uso do poder.

A moral cristã deste modo funda sua ética na contemplação do mistério de Deus. Ela é vigorosamente mistagógica; é pascal; e ao mesmo tempo geradora de exigências para as relações sócio-comunitárias. Em outros termos, Vereecke ressalta que a ênfase da moral cristã é posta “sobre a substância interior da religião autêntica, sobre o vínculo essencial entre fé e moral [...] a moral é teocêntrica ou cristocêntrica e consiste em querer fazer o que Deus quer”².

2 L. VEREECKE, “História da Teologia Moral”, in Francesco COMPAGNONI; Giannino PIANA e Salvatore PRIVITERA, *Novo Dicionário de Teologia Moral*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 564.

Estes laços entre fé e ética se mostram na importância que a Liturgia teve nas primeiras comunidades cristãs. Cafarra observa que o ensino moral da Patrística:

... se articula estreitamente com a experiência litúrgica, numa clara consciência de que a originalidade do discurso ético cristão não se coloca em termos de conteúdos, mas antes como fundamento de exigências éticas: é sempre o *kerygma* e não uma compreensão abstrata da natureza humana que veicula o mandamento de Deus. Isto explica o elo entre ensino moral e experiência litúrgica; e leva a inserir a vida das pessoas no Evento ao qual elas aderiram através da fé.³

O nexó entre a fé e as práticas tem sua síntese celebrativa na Liturgia. O Concílio Vaticano II reafirma este fundamento dizendo que a Liturgia é “fonte e ápice” de toda a vida da comunidade cristã. O *repartir o pão* é a afirmação do memorial de Jesus e ao mesmo tempo a prática característica do cristão. Impelido pela coerência desta fé, seu ideal de vida comunitária é a partilha dos bens superando a existência de *necessitados entre eles* (At 4). Mas este nexó foi ameaçado por persistentes tensões desde os primeiros discípulos e suas comunidades, isto é, rompendo a coerência entre o que se celebra e o que se vive nas práticas. A tentação do seguimento de Jesus como conquista de um poder dominador é um fantasma constante na imaginação dos discípulos.

Entre os muitos pontos em que os Evangelhos são claros a este respeito, destaca-se a crítica joanina. De fato, o quarto Evangelho é apontado hoje como uma crítica a uma tendência das comunidades em reduzir a fé a práticas litúrgicas distanciadas da coerência ética. Em vez da bênção do pão e do cálice, na última ceia, João descreve o lava-pés para ressaltar o sentido ceia nas práticas do cotidiano. O poder como serviço estaria paradoxalmente sendo esvaziado por aquilo que exatamente ele deveria ser alimentado: a simbólica da experiência fundante de Jesus deixada como memorial aos discípulos.

Do discipulado à culpa; da culpa à expiação; da expiação à judicialização

Um segundo recorte que nos parece importante, consiste no caminho tomado pela relação entre a fé cristã e suas práticas, desfechando em uma

3 C. CAFARRA, “Storia della Teologia Morale”, in Leandro ROSSI e Ambrosio VALSECCHI (org.), *Dizionario Enciclopedico della Teologia Morale*, Roma: Ed. Paoline, 1973, p. 998.

consciência moral centrada na culpa e na expiação⁴. Este processo, em grandes linhas, começa pela necessidade de uso do *poder disciplinar* (*kratos*) para proteger a comunidade contra escândalos e abusos internos, e para a recuperação das pessoas faltosas (Mt 18; 1Co 5). O uso de tal poder ganha também importância como autodisciplina no esforço pelo seguimento de Jesus em meio a um mundo permissivo e adverso à mentalidade cristã. A busca do deserto pelos anacoretas e cenobitas, de onde nasce a vida monacal, não terá sido nesse contexto uma simples *fuga do mundo*, mas expressão de um anseio por radicalidade cristã. Bem como se pode, em parte, explicar porque o dualismo corpo-espírito, com a subsequente repressão da sexualidade, tenha se apresentado como uma teoria atrativa para a moralidade cristã.

A trajetória que leva o aprendizado cristão em direção às ênfases na culpa e expiação é explicada hoje com abundante documentação sobre o processo penitencial que se dá particularmente a partir do século VI até o século XI. Em poucas palavras, os gestos penitenciais passam da *disciplina* de meios pedagógicos em vista do aprendizado, para representarem formas tarifárias de pagamento e expiação pela culpa atribuída aos pecados. A teologia da expiação se adensa recebendo particularmente com S. Anselmo uma formulação teológica que enfatiza a morte de Jesus como sacrifício expiatório pelos pecados da Humanidade. Colocados em termos de ofensa ao Deus infinito, a culpabilidade pelo pecado humano e sua correspondente expiação só poderiam ser desfeitas por alguém infinito como o Filho de Deus. Esta tendência abriga a grande discussão medieval sobre a *finalidade da Encarnação*, desenvolvida por Anselmo (*Cur Deus Homo*), e desdobrada posteriormente nas divergentes escolas tomista (Tomás de Aquino, 1225-1274) e escotista (Duns Scotus, 1250-1308).

Este período é, sem dúvida, rico em grandes reflexões sobre problemas que vêm desde Agostinho interrogando sobre importantes questões como o mal, a liberdade e as formas de autodeterminação humana que fundamentam a moralidade. Não faltaram acirradas disputas em torno destes assuntos, com é sabido no confronto entre Abelardo (1079-1142) e Bernardo (1090-1153). Mas este processo penitencial culminado pela teologia da expiação merece destaque por ter reforçado na moralidade cristã uma antropologia marcada pelo pecado e pela culpabilidade. A importância do discipulado fica obscurecida pela afirmação do castigo merecido pelo pecado e pela necessidade de pagar com o sofrimento sua expiação.

4 Cf James F. KEENAN, *History of Catholic Moral Theology. From confessing sins to liberating consciences*, London: Continuum, 2010.

A figura de Deus Abbá misericordioso se obscurece pela representação de Deus como “majestade ofendida” e que precisa necessariamente ser reparada. A morte de Jesus na superação do pecado deste modo se associa mais à figura do expiador, do que à do Mestre que ensina como o caminho da superação do pecado se dá pela partilha da vida.

Este longo trajeto que ressaltou a expiação como caminho de salvação levou a aproximar o perdão dos pecados de um ato judicial, aplicativo do mérito expiador de Jesus; não necessariamente desfazendo, mas arrefecendo a prioridade do aprendizado da compaixão e misericórdia como interiorização do perdão. A obrigação da confissão anual dos pecados ao seu pároco, estatuída na Idade Média e reafirmada pelo Concílio de Latrão em 1215 sinaliza de certo modo o vínculo entre a moralidade cristã o poder disciplinar. As trajetórias deste processo obviamente têm seu contexto maior, dentro do qual ressaltamos, porém, que a subjetivação da culpa parece ter sobreposto a importância do poder disciplinar, pelo viés expiatório, ao poder comunicativo voltado para ampliar a práxis da caridade.

Provocações da razão *moderna* aos fundamentos da moral cristã

O diálogo entre fé e razão está plantado nas bases da fé cristã a começar pela afirmação da encarnação. A passagem da cultura judaica para a cultura grega colocou em evidência esta dialógica da fé, na qual Santo Agostinho se destacou. Mas aqui se trata do encontro da fé com a razão *moderna* cujas transformações trazidas para o conjunto dos processos de vida constituem um marco indispensável para se compreender o Concílio Vaticano II. A *modernidade* é tomada aqui como um conceito amplo para indicar o longo processo de transformações socioculturais esboçado no renascimento e com desdobramentos até nossos dias. Ressaltamos aqui alguns focos desta tensão que nos parecem elucidantes para o tema em questão.

O pensamento medieval, especialmente através de S. Boaventura (1221-1274) e S. Tomás de Aquino (1225-1274), articulou com maestria os aspectos da reflexão sobre a moralidade cristã, inserida no conjunto da Teologia, e maturada ao longo dos tempos, com destaque ao influxo do pensamento agostiniano. A condição humana de caminhada para Deus (*itinerarium mentis ad Deum*) é apontada por Boaventura como o grande contexto para fazer de todo o discurso teológico um discurso ético. Na formulação tomista:

... o discurso ético é o discurso sobre o ser humano no caminho em direção a Deus, e, portanto, o fim é a categoria fundamental da ética tomista.

[...] O projeto deste plano é a lei eterna de Deus da qual o ser humano é feito participante. [...] A participação é a segunda categoria fundamental". Esta se dá pela participação na *lei natural*, derivada da *lei eterna*; e pela participação no dom do Espírito em cuja força o ser humano pode realizar o plano de Deus (p.1004).⁵

Entretanto, a capacidade de interpretação e adesão humana à *lei* que de Deus deriva é subvertida pela *queda original*; o que coloca o ser humano na necessidade de ser salvo pela *lei revelada* e suas mediações.

Esta pálida menção nem de longe pretende sintetizar a fundamentação da moral cristã no pensamento medieval e muito menos fazer crítica sumária a esta linha de fundamentação. Serve apenas para elucidar contrapontos de fundamentação. Em síntese, o discurso ético fundado sobre a ordem essencial e natureza das coisas, derivada da essência de Deus, e guiado por uma razão ou causa final, é contraposto por "um referencial conceitual radicalmente novo, a *via moderna*"⁶, centrado no conhecimento construído nas particularidades dos seres, com crescente abertura para a causalidade instrumental, distanciando-se da heteronomia religiosa e nutrindo a autonomia do sujeito moderno. As tensões teóricas desse confronto de paradigmas persistem até hoje no pensamento filosófico e teológico, aguçadas pelos avanços do conhecimento científico.

No século XIV Guilherme de Ockham (+ 1350) considerado pioneiro desta *via moderna*, se destacou, entre outras, pela crítica à validade de conceitos universais. Mas, de seu pensamento, as implicações que se mostraram mais contundentes e tiveram enorme influxo na fundamentação da moralidade cristã subsequente se referem às suas concepções de Deus e da liberdade humana.⁷ Destas concepções ele conclui que o fundamento do bem e do mal moral não é a essência, mas a vontade absolutamente livre de Deus.⁸ Abria-se assim um grande portal para que a Teologia Moral se apresentasse como um grande tratado de **prescrições e proibições** para guiar a consciência moral.⁹ Em uma primeira fase, este paradigma favorece ainda a heteronomia, especialmente em termos de ordenamentos jurídicos.

5 C. CAFARRA, op. cit., pp. 1003-1004.

6 Gyula KLIMA, "Naturezas: o problema dos universais", in A. S. MCGRADY (org.), *Filosofia Medieval*, São Paulo: Ideias e Letras, 2008 (Cambridge Companion, 2003), p. 246.

7 Cf. Louis VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori*, Roma: Eudulf, 1986.

8 *Opus nonaginta dierum* cp. 95, apud CAFARRA, op.cit. p. 1005.

9 Vale conferir Santo Antonino, *Summa Sacrae Theologiae, Firenze (1389-1459)* que é considerada uma *Summa moralis*, que serviu de inspiração no Concílio de Trento (1545-1563).

Entretanto a *via moderna*, ao se centrar no conhecimento das particularidades abre um longo processo de fortalecimento da *autonomia* da razão e de seus sujeitos, e traz a conseqüente necessidade de refazer neste novo paradigma o tecido das relações, onde se inserem as concepções e processos de democracia. Desencadeiam-se importantes implicações sociopolíticas que revolucionam as estruturas das sociedades e afetam inevitavelmente a Igreja em seu lugar na sociedade e seu papel de referência na formulação da moralidade cristã.

Este complexo contexto ajuda a compreender as emergências sociais e eclesiais que desfecham no Concílio de Trento, bem como algumas posições assumidas pela Igreja neste Concílio. Paolo Prodi resume magistralmente em 14 teses os principais significados deste Concílio para a Teologia Moral católica. Entre suas afirmações, anota na 5ª tese que

Não era possível para a Igreja tridentina estabelecer normas legais para a vida social. Assumiu (então) uma enorme reconversão para desenvolver o controle sobre o comportamento das pessoas, não mais no campo do direito, mas agora no campo da ética. A Igreja tende (assim) a transferir toda a sua jurisdição para o fórum interno, o fórum da consciência, construindo um completo sistema alternativo de normas com o desenvolvimento da confissão e fortalecendo o caráter deste sacramento como um tribunal, acima de tudo por meio da teologia prática e moral. As novas *Institutiones Theologiae Moralis*, fruto da Igreja tridentina, eram a resposta à modernidade: uma síntese entre a reflexão teológica e a vida concreta da sociedade e história. Esta síntese constitui a base, tanto do ensino universal como da práxis na vida cotidiana.¹⁰

Os rumos que a Teologia Moral católica tomou passando pela casuística, por injunções do legalismo e pelas tensões de rigorismo e laxismo a partir do século XVII, são bastante conhecidas. Ao mesmo tempo, são conhecidos os esforços de protagonistas da espiritualidade e da reflexão, como S. Afonso de Ligório (1696-1787), em recuperar a centralidade do Amor e do

10 James F. KEENAN (ed.) *Catholic Theological Ethics, past, present and future*, Maryknoll-NY: Orbis Books, 2011. Paolo Prodi, *Fourteen Theses on the Legacy of Trent*, p.41 (5). It was not possible for the Tridentine church to lay down legal norms for social life. It undertook an enormous reconversion in order to develop control over peoples' behavior, no longer in the field of law, but now in the field of ethics. The church tended to transfer all its own jurisdiction into the internal forum, the forum of the conscience, constructing a complete alternative system of norms with the development of confession and the strengthening of the character of this sacrament as a tribunal, above all by means of practical and moral theology. The new *institutiones theologiae moralis*, a fruit of the Tridentine church, were the reply to modernity: a synthesis between theological reflection and the concrete life of society and history. This synthesis forms the basis both of university teaching and of praxis in daily life.

seguimento de Jesus nas práticas da vida. Neste período, entre outros, são também contundentes os testemunhos de inúmeras fundadoras e fundadores de congregações religiosas: assumem com audácia a ajuda aos pobres e o generoso serviço à vida corporal e espiritual das pessoas. Sem, portanto, uma ingenuidade reducionista, vale considerar, com estudiosos desse período, fortes traços que conjugam o poder e o sagrado na organização eclesial, fornecendo o ambiente para o Concílio Vaticano I.

Fermentação de novos paradigmas na fundamentação da ética teológica

Gilbert Hottois já identifica no *nominalismo* derivado de G. Ockham uma revolução epistemológica de alcance político e de inevitável incidência também no campo religioso: se o conhecimento e as certezas, mesmo que provisórias, são gestadas na análise do *particular*, conseqüentemente nasce a revolucionária questão, “em nome de qual pretensa verdade um indivíduo (ou coletivo) poderia legitimamente impor sua vontade (sua verdade) a outro indivíduo”.¹¹

Nesta pergunta há dois supostos que merecem destaque: a interpretação implicada em nossas afirmações sobre a verdade; e a possibilidade de imposição de nossa interpretação aos outros e com ela a “nossa verdade”. Correspondem a dois grandes desafios na comunidade cristã: revisar os métodos de interpretação da fé e da moral cristã; e lidar com o poder nas relações de interpretação. Este é uma genérica introdução à entrada dos desafios da *hermenêutica* na condição moderna de **múltiplos** sujeitos de **conhecimentos** voltados para as *particularidades*. Isto permite dizer que o Concílio Vaticano II foi uma decisão de assumir uma mega revisão hermenêutica; uma revisão que ele não fez nem podia fazer isolado do mundo. O Papa João XXIII falou que a Igreja precisava *abrir suas janelas*, ver e receber um pouco da brisa externa; mas também sabiamente convidou a estabelecer uma distinção entre o *núcleo da fé* a ser conservado fielmente, e as suas formulações dadas através dos tempos e por isto limitadas e passíveis de atualização. Sugeriu com isto duas grandes atitudes ao espírito conciliar: diálogo e *aggiornamento*, ou disposição para a atualização. É interessante anotar aqui alguns contornos desta necessidade de diálogo e atualização:

11 Gilbert HOTTOIS, *Do renascimento à pós-modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea*, São Paulo: Idéias & Letras, 2008, p. 52.

- 1. Desenvolvimento tecnocientífico** – A *ciência moderna* representa um desenvolvimento tecnológico em todas as direções. Desdobra-se em descobertas na explicação dos fenômenos e na forma de dominá-los e construir instrumentos. As revoluções tecnológicas se aceleram. Os próprios seres humanos se tornam alvo de estudos e pesquisas que desvendam progressivamente os meandros de sua estrutura psicobiológica. Pouco antes do Concílio, em 1950 a televisão¹² chega ao Brasil¹³. Em 1952, embora sem alarde, se descobre¹⁴ a fisiologia molecular que desencadeia a decodificação dos genomas. Em 1960, nas vésperas do Concílio, se publica o lançamento da pílula anticoncepcional. Em 1969 astronautas pisam na lua. São alguns poucos exemplos para avivar a multiplicidade dos campos com que se dá a efervescência tecnocientífica. Desde Copérnico e Galileu, passando por Darwin, Freud e inumeráveis estudiosos e cientistas, a interpretação das realidades e do próprio ser humano, necessária para a construção das propostas morais é interrogada de forma complexa e desafiadora.
- 2. Evolução do pensamento** – Os grandes avanços tecnocientíficos são acompanhados pelas ciências *humanas*, notadamente pelo pensamento filosófico, sociológico, psicológico e educacional. A *Gaudium et Spes* (n.44) reconhece isto explicitamente dizendo que “a Igreja não ignora o quanto tem recebido da História e do desenvolvimento do gênero humano. A experiência dos séculos passados, o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas de cultura humana, através da qual se revela mais plenamente a natureza do ser humano e se abrem novos caminhos em direção à Verdade [...]”. A adoção de métodos modernos de análise e interpretação dos textos bíblicos, a partir do final do século XIX é de radical importância para a fermentação de novos paradigmas em teologia e ética teológica. De fato contribuem para revolucionar a compreensão dos textos e conseqüentemente o conteúdo de suas mensagens; e assim contribuíram decisivamente para a atualização das formulações da fé cristã.

Na ética teológica, Bernhard Häring associa explicitamente sua reflexão ao diálogo com pensadores modernos; nomeia entre outros Kant, Nikolai Hartmann, Max Scheler e Edmund Husserl, Schleiermacher e Rudolf

12 Invenção atribuída a John Baird em 1926.

13 Trazida por Assis Chateaubriand.

14 Max Theiler, Nobel de Medicina em 1952 por descobertas relativas à estrutura molecular do ácido desoxirribonucleico.

Otto.¹⁵ Josef Fuchs, S.J. (1912-2005) dialoga com o pensamento antigo e moderno em sua tese sobre a *lei natural*.¹⁶ Mas há que lembrar igualmente a contribuição de correntes dialéticas do pensamento, indispensáveis para a releitura dos processos de construção organizacionais; e inúmeras outras contribuições de pensadores, que chegam até nossos tempos, e com os quais a Teologia aprendeu a dialogar.

3. **Mudanças na ordem social** – As sociedades, de forma tensa mas progressiva, se organizam em estruturas e sistemas **democráticos**. Cresce a consciência da autonomia cidadã em diferentes manifestações por direitos. A secularização se intensifica em manifesta insatisfação diante dos privilégios clericais e das tutelas religiosas sobre os caminhos da sociedade. As nações buscam criar caminhos ao estabelecimento de critérios e mediações para a solução dos conflitos. Vale lembrar neste sentido a criação da ONU (1945), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a Declaração de Helsinque (1964 e suas versões posteriores relacionadas com a ética médica), o Acordo Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos (ONU, 1966).

4. **Encontro com a dor e a justiça** – A experiência do caos, do sofrimento e da dor atingia a humanidade e provocava de diferentes modos as leituras de Sabedoria. Comblin ousou dizer que K.Marx prestou nos tempos modernos o serviço de um Isaías nos tempos bíblicos. Figuras como Mahatma Ghandi podem ser assim reconhecidas, talvez com menos polêmica. A II Guerra mundial (1939-1945) foi a gota d'água de uma grande crise hermenêutica que interrogou profundamente sobre o sentido da vida na sociedade. Gênios como Lévinas buscaram refazer os fundamentos filosóficos diante da contundência da violência e arrogância do poder. Em 1945, com a bomba atômica em Hieroshima e Nagasaki, Oppenheimer disse que “os físicos conheceram o pecado”. As declarações internacionais mencionadas acima, a começar pela declaração sobre Direitos Humanos (1948) eram em certo sentido uma tentativa leiga em busca de sabedoria. As próprias tensões e revoluções sociais trazem marcas de reivindicação ética, como implicitamente reconheceu o Papa João XXIII. De fato, por ocasião da revolução cubana (1959) em carta a Dom Armando Lombardi, núncio do Brasil, ele escreveu urgindo a necessidade de um plano de pastoral e se referiu à revolução dizendo que não se podia acei-

15 Cf. V. SALVOLDI (org.), *Häring: uma autobiografia a maneira de entrevista*, São Paulo: Paulinas, 1998, p. 37.

16 Josef FUCHS, *Lex naturae*, Düsseldorf: Patmos, 1955.

tar passivamente que não cristãos estivessem levando em nossa frente a bandeira da justiça.

5. **Transformações internas à Igreja** – Seria incompreensível o passo hermenêutico conciliar sem um ambiente propício já cultivado no interior da Igreja. Hoje com mais clareza se percebe a estreita interação entre as práticas e as teorias; e em termos de hermenêutica, de que **lugar** se interpreta. Neste sentido é possível afirmar que a hermenêutica conciliar recebeu entre outras, um grande fermento com o impulso dado pelo Papa Leão XIII na Encíclica *Rerum Novarum* (1891) em favor da **presença católica** mais claramente atuante na sociedade, inclusive em participações políticas. Esta presença consegue sair de uma postura inicial de conquista para uma posição envolvente e participativa como foi a segunda fase da **Ação Católica**. A experiência dos “padres operários” pode nesse contexto ser vista como um sinal palpável e antológico de que se estava buscando pensar a fé a partir de outro lugar que não a partir do púlpito e do presbitério. A elaboração teórica da Teologia também já dava passos significativos antes do Concílio, no pensamento de teólogos como Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner. Lembre-se que em 1950 B.Häring lançou a sua clássica obra *A Lei de Cristo*¹⁷, que contou com várias traduções antes do Concílio, inclusive no Brasil em 1960.¹⁸ Não menos importantes são as figuras dos Bispos que irão ter presença decisiva na realização conciliar. Esta fermentação pré-conciliar está hoje abundantemente documentada. Embora, portanto, se revista de cores vivas e de certo suspense, não é por acaso que de início o Concílio rejeita a maioria dos *Esquemas* previamente preparados, e opta por tomar nas mãos a sua própria releitura.

Linhas paradigmáticas do Concílio para a Ética Teológica

Pelo que estamos vendo, a realização do Concílio foi um momento em que o processo de fermentação emergiu como busca de estabelecer parâmetros comuns, linhas ou *paradigmas* de atualização da fé e suas práticas. Que rumos foram então apontados para o modo de fundamentar a ética teológica e suas propostas ao agir cristão? Ressaltamos aqui três grupos de linhas que nos parecem decisivos: o lugar de onde pensar e propor a ética

17 Bernhard HAERING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, Band I. Freiburg i. Breggau: Erich Wewel Verlag, 1950.

18 Bernhard HAERING, *A Lei de Cristo: teologia moral para sacerdotes e leigos*, São Paulo: Herder, 1960.

teológica; a forma de compreender os fundamentos da fé que inspiram as práticas; o método da elaboração da ética teológica como disciplina.

- **Sobre o lugar a partir de onde pensar a Ética Teológica**

- *Esquema 13* – Ao rejeitar o *Esquema 13* sobre a Teologia Moral, o Concílio optava por outro ponto de partida que aquele *esquema* representava; nesta opção estava implícita, como se viu depois, uma opção epistemológica e também por assim dizer estratégica, enquanto reinseriu a reflexão ética teológica no conjunto da reflexão teológica sobre a vida cristã na sociedade e na Igreja.
- *A partir dos pobres* – sabe-se como, após a morte de João XXIII, discutiu-se intensamente sobre os rumos que tomaria o Concílio. A proposta liderada pelo Cardeal Lercaro apontava para a *pobreza evangélica na Igreja*. Esta proposta mostra como a consciência eclesial tinha presente a contundência da interpelação e missão da fé cristã em ser boa notícia para os pobres, e a partir daí se repensar, se purificar, se atualizar.
- **Em diálogo com a cultura moderna** – com a eleição de Paulo VI, a opção por *dialogar com a cultura moderna e pensar a Igreja como serviço para o mundo e não para si mesma* consolidou a escolha por novos parâmetros de ser e de pensar; e foi determinante como sabemos, para os rumos do Concílio.

- **Das novas formas de compreender às novas propostas para o agir cristão**

Pelo entrelaçamento entre teoria e práxis se sabe que as mudanças da compreensão interagem intensamente com as mudanças de práticas, um processo que já estava fermentando há mais tempo, como vimos. Mas versando para um grupo socioeclesial tão grande e complexo, diversificado em práticas e tendências, o Concílio significou uma atualização na forma de compreender os conteúdos da fé que representou uma quebra de paradigmas animadora para muitos, inquietante para outros.

- **“Lex orandi - Lex credendi - Lex operandi”**

Os textos conciliares em seu conjunto oferecem como que *grandes linhas paradigmáticas* para se repensar o ser humano, o mundo, os grandes temas da teologia, da vida em sociedade e na Igreja. Esta contribuição parece às vezes pouco enfatizada, mas merece realce por oferecer um novo ambiente para a fundamentação da Teologia Moral. Os tópicos que se entrelaçam

com dimensões éticas são múltiplos e dependem de um esforço de interpretação sobre suas incidências. Sugerimos neste sentido:

- A categoria *Povo de Deus* adotada na *Lumen Gentium* nos parece profundamente provocativa para a fundamentação da moralidade cristã. Sugere a experiência de uma caminhada em comum, a ser pensada e proposta; subsidia as raízes da vocação cristã como base primeira e acima de discriminações que levaram a se colocar a reflexão da Teologia Moral como uma prerrogativa clerical. De certa forma, esta categoria propicia uma ideia de *cidadania da moral cristã*.
- As afirmações sobre a *dignidade humana*¹⁹ e a autonomia da consciência, colocadas inclusive em termos de *liberdade religiosa*, fazem eco à *Declaração Universal sobre os Direitos Humanos* (ONU, 1948). Reconhece com isto a necessidade de construir a Teologia Moral através do diálogo com as consciências. Já não é possível prosseguir com a normatividade moral fundada simplesmente na autoridade externa à consciência moral das pessoas e comunidades.
- A figura de Deus *Criador* que associa o ser humano como parceiro na obra da criação, uma relegada perspectiva tomista, reabre importantes aspectos para fundamentação da moral cristã. A importância da inteligência criativa se soma à vocação de completar uma criação inacabada, onde a responsabilidade humana recebe uma configuração positiva, mais distante de uma função apenas culpabilizadora. Favorece uma fundamentação ética mais dialogada com as particularidades da existência. A linguagem conciliar cuida de especificar a *natureza das pessoas* e dos seus gestos no exercício de suas responsabilidades.
- A *Cristologia* completa este quadro ressaltando a figura soteriológica de Jesus como Mestre que chama e ensina a filiação divina. Consegue assim superar a polarização da moral cristã no pecado e na culpa. Favorece a superação do pessimismo antropológico centrado na afirmação da queda original, para ressaltar a missão confiada ao discípulo. Neste sentido, a *Mariologia* conciliar inserida no Mistério de Cristo, ao propor Maria como símbolo da Humanidade, abre caminhos para se colocar a moral cristã no projeto salvador de Deus, para além da ideia de privilégios e de redução do conceito de pecado à sexualidade.
- Não poderia ficar esquecida a importância da *Dei Verbum* nesse contexto de referenciais paradigmáticos para a Teologia Moral. Esta Constituição insere a Revelação divina dentro da História e contribui decisivamente na superação de um verticalismo religioso no discernimento ético.

19 Concílio Vaticano II, *Dignitatis Humanae* (Declaração), 1964.

Outros muitos aspectos poderiam ser aqui enfatizados. Klaus Demmer sintetiza dizendo que no Concílio vem:

...claramente à tona a relação entre a economia cristã de salvação e a ordem moral da vida. As verdades morais assumem, para o cristão, o *status* de verdades de salvação, e a fé no Deus de Jesus Cristo surge com a exigência de formar um amplo horizonte de compreensão dentro do qual se age moralmente e se percebe a responsabilidade perante o mundo. A consciência é a ligação unificadora que não apenas inclui todos os âmbitos de vida, mas os torna ao mesmo tempo transparentes ao destino eterno do homem. O trabalho do teólogo moral terá, portanto, aqui também o seu irrenunciável ponto de referência; o programa está anunciado.²⁰

■ **Leitura e pauta específica para a Ética Teológica**

O Concílio dedicou dois tipos de atenção específica à Ética teológica. Vejamos:

- *Uma postura que se abre desdobra em método* – A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* faz uma leitura ética em áreas temáticas (família, cultura, sociedade), mas ensina ao mesmo tempo posturas metodológicas e de fundamentação. A conhecida introdução deste documento é por só uma pauta paradigmática para a formulação da Teologia Moral: “As alegrias e esperanças, as tristezas e angústias das pessoas de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo, e nada existe de genuinamente humano que não encontre eco em seus corações” (GS 1). B. Häring entende que a *Gaudium et Spes* foi “provavelmente o documento mais importante para a Teologia Moral do Vaticano II”²¹. Ressalta com isto o lugar existencial da reflexão e a missão de serviço dos cristãos ao bem da Humanidade.
- *Diretrizes para o estudo acadêmico* - Decreto *Optatum Totius* (n.16) o Concílio lança diretrizes metodológicas para o estudo da Teologia Moral como disciplina curricular na formação presbiteral. Apresenta um ambiente metodológico comum: “(De modo geral) todas as disciplinas teológicas sejam renovadas por meio de uma aproximação mais viva com o Mistério de Cristo e com a História da Salvação.”

E em seguida específica:

20 Klaus DEMMER, *Introdução à Teologia Moral*, São Paulo: Loyola, 1999. p. 18.

21 Bernhard HÄRING, *Teologia Moral para o Terceiro Milênio*, São Paulo: Paulinas, 1991. p. 17.

“Haja especial cuidado em aperfeiçoar a Teologia Moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela Sagrada Escritura, mostre a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação na caridade em dar frutos para vida do mundo”.

“Aproximação mais viva com o Mistério de Cristo e a História da Salvação”: Note-se aqui a proposta de garantir a função básica da Teologia em subsidiar a fé, e, portanto, seu serviço espiritual de animar as pessoas e comunidades na experiência de Deus e da Salvação. O necessário momento analítico, crítico e dialético das questões não pode se distanciar do eminente serviço *teologal* da reflexão teológica.

“Aperfeiçoar a Teologia Moral em sua exposição científica”: esta expressão tem aqui, a meu ver, um sentido não muito preciso, mas ao mesmo não perde sua importância e se torna provocativo para desdobramentos. O método *científico* na linguagem da ciência moderna se entende mais frequentemente como método adequado à produção quantificada do conhecimento. Aqui certamente não é este o sentido, mas se refere a uma exposição bem fundamentada em argumentos e documentos que levem o discurso teológico para além da mera descrição de deveres e proibições, ou mesmo de bons conselhos. Por outro lado, esse termo sugere a interdisciplinariedade no estudo e exposição, superando a ingenuidade de conhecimento sobre as realidades implicadas nos temas éticos estudados.

“Mais alimentada pela Sagrada Escritura” – Em primeiro momento se sabe que Teologia Moral se encontrava muitas vezes mais próxima do Direito Canônico do que da Bíblia. Assim, o endereço primeiro desta diretriz corresponde à proposta de inserir sua exposição no Mistério de Cristo. Mas tendo presente todo o incentivo do Concílio para o estudo da Sagrada Escritura, inclusive reconhecendo os grandes avanços já obtidos nesse campo, esta proposta tem outro sabor: remete a uma fundamentação da moral cristã em uma leitura que supere costumeiros fundamentalismos e ganhe a consistência da interpretação crítica. Abre-se aqui um longo caminho para a Teologia Moral, onde a ética da libertação encontrou, como sabemos, um campo altamente inspirador.

“Mostre a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo” – Aparece aqui uma explícita afirmação da fonte original da vida moral cristã em sua categoria de vocação e de discipulado, como vimos na primeira parte deste ensaio. Esta refontização da Teologia Moral estava sendo cultivada antes do Concílio, especialmente por teólogos alemães, como nota Häring na *Lei de*

Cristo, e que ele próprio assume na reformulação de seu manual com o novo título de *Livres e Fiéis em Cristo*.²²

“E sua obrigação na caridade em dar frutos para a vida do mundo” – Esta diretriz responde a uma inquietação que vem de mais longa data, presente não só nos espaços eclesiais, mas também na visão da sociedade pós-guerra: a ineficácia de discursos éticos teóricos para interferir nas práticas. Gandhi teria sintetizado esta incoerência entre as teorias e as práticas dos cristãos dizendo “Respeito e amo a Jesus Cristo, mas não suporto os cristãos: A Inglaterra se diz cristã e explora a Índia”. Aqui se evidencia em primeiro lugar a ênfase em uma ética inspirada pelo Amor, e portanto, conduzida por um dinamismo criativo para além de regras preestabelecidas; e em seguida a necessidade de uma Teologia Moral que mostre os desafios concretos da coerência do Amor cristão capaz de gerar frutos. Na expressão “para a vida do mundo” pode-se ver a proposta de superar a redução da Teologia Moral à simples moralização dos costumes, conferindo-lhe ao contrário o dinâmico papel de discernir caminhos, atitudes e gestos capazes de contribuir para a vida das pessoas e seu ambiente.

■ **Agendas da Ética teológica entre a fé, poder e razão**

Como se anotou no início desta exposição, este longo caminho que chega ao Concílio não para nele. A recepção do Concílio nos diferentes contextos mundiais é um forte indicativo de como o processo de elaboração do pensamento e de novas práticas continua. Particularmente a América Latina e Caribe constituem um lugar antológico para se verificarem os desdobramentos deste processo adensado pelo Concílio. Não se trata aqui de desdobrar tal recepção. Mas olhando sob o ponto de vista de nosso tema estas cinco décadas de vida eclesial, encontramos passos significativos de uma agenda densa e tensa da ética entre a fé, o poder e a razão.

As quatro últimas Conferências do Episcopado Latino-Americano (CELAM, 1968; 1979; 1992; 2008) espelham em primeiro lugar um esforço tenso de busca da coerência ética da fé no encontro com os pobres. Nelas a leitura bíblica se soma às análises das ciências para desvendar a trama do poder que oprime, empobrece, discrimina, exclui. Acompanhando as evoluções da consciência sociocultural, os empobrecidos se reconhecem por seus rostos particulares, por seus lugares sociais, por suas etnias e culturas. Pode-se dizer que, em termos da relação fé e poder, dá-se um

22 Bernhard HÄRING, *Livres e Fiéis em Cristo: Teologia Moral para sacerdotes e leigos*, vol. 1-3, São Paulo: Paulinas, 1979.

importante passo no reconhecimento dos sujeitos concretos e das assimetrias e inequidades nas relações de poder em que os diferentes sujeitos são envolvidos. A última Conferência (Aparecida, 2008) pode ser lida como a afirmação de se retomar o discipulado como ponto de partida para a missão: testemunhar e anunciar a boa nova de relações igualitárias, recíprocas, na justiça e solidariedade.

Mas este período se marca também por tensões em que fé, poder e razões se entrelaçam. A própria história da realização de cada uma das Conferências é carregada de episódios que mostram, no fundo, diferentes interpretações e opções quanto ao modo de passar da fé cristã para as relações de poder. É significativo, neste sentido, que em 1981 Leonardo Boff publicou *Igreja, Carisma e Poder*²³ e que em 1983 João Batista Libâneo tenha escrito *Volta à grande disciplina*²⁴. Em ambos o *poder* e seu desdobramento em relações eclesiais é colocado em pauta, exemplificando como fortes tensões têm acompanhado a categoria *poder* no pensar a ética cristã nesse período.

Tudo isto parece assinalar que é persistente e incômodo o desafio de discernir e escolher o caminho do *poder-exsousia* para a vivência da fé cristã. Segundo a herança deixada por Jesus, a autoridade do discurso ético cristão se sustenta pelas práticas da justiça misericordiosa e transformadora, ou pelo menos pelo manifesto esforço de discípulos em aprendê-las. Diante disto, o atual movimento de concentração nas celebrações litúrgicas estaria significando uma repetição das atitudes que mereceram a crítica joanina às comunidades apostólicas? Acentuar a consagração do pão e esquecer a partilha? Enquanto uma sociedade laica como a da Bioética no Brasil promove congressos e publica sobre *Poder e injustiça*²⁵, eclesiásticos não escondem desinteresse ou até mesmo rejeição em se debruçar sobre estes conceitos. Seria isto sinal de que a agenda básica da fé cristã nas relações de poder ainda se encontra em grande parte obstruída? Sem dúvida, mas parece que isto será um desafio constante, diante do qual somos todos aprendizes.

23 Petrópolis: Vozes 1981.

24 São Paulo: Loyola 1983.

25 V. GARRAFA e L. PESSINI, *Bioética: poder e injustiça*, São Paulo: Loyola 2002. D. PORTO; V. GARRAFA; G. Z. MARTINS e S. N. BARBOSA, *Bioéticas, poderes e injustiças: dez anos depois*, Brasília: CFM, 2012.

Economia Solidária e Comércio Justo

Da arte indígena para as redes globais:
uma poética comunal?

Panelista: Armando de Melo Lisboa, UFSC¹

Lugar: Salón 11 100

Data: 10 de outubro

“En la encrucijada actual, solo las utopías parecen posibles. Lo único imposible es mantener la trayectoria convencional”. (Gustavo Esteva)

O surgimento dos Estados pós-coloniais (seja na AL há 200 anos, seja mais recentemente na África e na Ásia), não fez emergir sociedades descolonizadas nestes novos países. Ou seja: o Estado nacional permaneceu, estruturalmente, reproduzindo lógicas de poder colonial que subalternam e discriminam populações por sua condição racial e de gênero. Daí que podemos até nos industrializarmos, porém aprofundando aberrantes desigualdades e contradições.

Isto hoje está a mudar radicalmente. Uma ebulição social profunda na América Latina advinda da ascensão indígena e camponesa, dos movimentos negro, das mulheres, da juventude e ambientalista, configura uma virada descolonial que rompe com a colonialidade do poder ainda imanada em nossas sociedades. O movimento indígena e popular, alicerçado em dinâmicas comunais de poder que transcendem as instituições estatais, e

1 Doutor em Sociologia Econômica e das Organizações. Professor no Depto. de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro co-fundador do Fórum Catarinense de Economia Solidária, Consultor de diversas organizações da sociedade civil, além de Mestre em Sociologia/UFSC e Doutor em Sociologia das Organizações pela Universidade Técnica de Lisboa.

até contra elas, obteve a proclamação de Constituições (Bolívia, Equador) que reconhecem, pela primeira vez na história, Estados-plurinacionais.

É neste contexto que irrompe o conceito «Economia Solidária». A contemporânea reorganização comunal dos povos indígenas, de suas instituições de autogoverno e formas de organização do trabalho e da produção perfaz também uma revolução semiótica, renovando a representação social deste continente: *Abya Yala*².

A emergência identitária se apóia num tecido econômico diferenciado, pois comunitariamente organizado. Ou seja: há um entrelaçamento da afirmação da denominação *Abya Yala* com o desenvolvimento de forças produtivas de base comunitária que se robustece ao longo do século XX. Se formas comunais de produção persistiram de forma mais exemplar na maioria das pequenas nações subestatais indígenas, elas se revigoraram a partir da revolução mexicana de 1910, da revolução boliviana de 1952, e do reconhecimento progressivo dos direitos ancestrais destes povos a um território próprio e seus recursos, como ocorreu com os Kuna no Panamá em 1930. Quando este processo converge e se identifica com o conceito de economia solidária, ele se amplifica e se visibiliza.

A emergência da economia solidária reflete esta auto-organização indígena e popular, desafia o padrão colonial de poder vigente na AL, pois retira da invisibilidade populações classificadas como inferiores, excluídas socialmente. Os que estão no pólo de miséria do capitalismo reconquistam, pela organização comunitária de seu trabalho, o acesso a bens e serviços, num autêntico processo de emancipação e democratização, redefinindo e ampliando, com suas cores, línguas e tecnologias, a sociedade vigente e seu modelo de Estado nação hegemônico.

Como sabemos, a principal raiz do movimento da Economia Solidária reside no trabalho da pastoral popular latinoamericana. O pioneirismo mundial no uso desta categoria é de Luis Razeto Migliaro, intelectual ligado ao Vicariato de Solidaridad do Arzobispado de Santiago e também assessor da conferencia episcopal chilena. Recolhendo a experiência do Vicariato de apoio à uma economia popular de base comunitária, ele publica em 1984 "*Economía de solidaridad y mercado democrático*" (Programa Economía del Trabajo, da Academia de Humanismo Cristiano).

2 A campanha 500 anos de Resistência destacou como um dos seus eixos o tema "auto-determinação solidária, economia e ecologia", já descortinando pioneiramente o conceito Economia Solidária e correlacionando-o com o de *Abya Yala*. Em 1993 a editora *Abya Yala* publica o livro *Economía de Solidaridad y Cosmovisión Indígena: conectando a identidade Abya Yala com a economia solidária*.

Aqui as palavras “economia” e “solidariedade” são juntadas pela primeira vez na história.

O trabalho missionário do padre Frans van der Hoff junto aos índios de Oaxaca foi a origem do Comércio Justo (CJ)³ contemporâneo, hoje um fenômeno mundial. A inserção nas redes globais de Comércio Justo (CJ) é uma das faces mais relevantes do atual movimento indígena latino-americano. Este fenômeno tem dimensões continentais, com mais relevância na Bolívia, Equador, Guatemala, México e Peru, devido a maior presença indígena nestes países. Mas em outras partes e no Brasil isto também se observa de forma generalizada, especialmente na região amazônica, mas também com os Pataxó, Kaingang, Guarani...

Na Amazônia se destaca o Projeto Arte Baniwa: <<http://www.artebaniwa.org.br/>>. Também no alto Rio Negro, a partir da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira/AM), surge o selo “Produto Indígena do Rio Negro”, lançado em 2009 no IV Encontro da Rede de Produtores Indígenas do Rio Negro. Trata-se do primeiro selo de identificação de origem cultural, geográfica e de comércio justo desenvolvido, emitido e monitorado por uma organização indígena. A idéia é que tenham sua origem cultural e geográfica, o processo artesanal e comercialização justa reconhecidas pelo mercado. O selo é apenas para produtos que atendam quatro critérios acordados na rede de produtores indígenas: a produção artesanal segundo métodos tradicionais; a produção por indígenas; a produção na região do Rio Negro; e a comercialização respeitando os critérios de comércio justo pactuados entre artesãos e os pontos de venda. Os produtos indígenas do Rio Negro são encontrados em São Gabriel da Cachoeira, na Wariró (entrepósito comercial e centro cultural); em Manaus, na GaleriAmazônica (iniciativa voltada à valorização da arte amazônica localizada em frente ao Teatro Amazonas, fruto de parceria do povo Waimiri-Atroari com o ISA); e nas principais cidades do Brasil, na rede de lojas Tok&Stok.

Hoff explicita a face radical que o mesmo tinha quando de sua concepção: “éramos e seremos sempre anticapitalistas”. Todavia, o que hoje se denomina *fair trade* há muito deixou de ser uma prática restrita a organizações alternativas, tendo uma significativa amplitude no cenário econômico global. Em face das esperanças depositadas, e da pluralidade de atores que configuram o movimento do CJ, em seu seio inúmeros questionamentos são feitos e permanecem abertos:

3 *Fair Trade* em inglês; *commerce équitable*, em francês; *commercio equo e solidale*, italiano.

- Rompe o CJ com o paradigma econômico dominante, com o produtivismo, o consumismo e as práticas oligopolistas?
- Produz o CJ uma equidade maior nas relações Norte-Sul, corrige a assimetria nos intercâmbios entre países desenvolvidos e em desenvolvimento?
- Supera o CJ a divisão internacional do trabalho onde o Sul fornece matérias-primas e produtos agrícolas para exportação aos países ricos, e o Norte é produtor industrial e detém o principal mercados de consumo de massa?
- Permite o CJ a re-humanização dos processos comerciais (e da economia)?
- Responde o CJ aos desafios ecológicos hoje postos?
- Garante o CJ um outro desenvolvimento, includente, duradouro, sustentável?
- Por se limitar —e imitar— ao comércio internacional, não estará o CJ atenuando —e não questionando— suas conseqüências negativas?
- É possível transformar o capitalismo, modificando-o a partir de dentro? São os mercados fator de transformação social?

O pluralismo (saudável) do movimento impede encontrar respostas consensuais para estas questões. Porém, algumas respostas já são evidentes, pois obviamente não há instrumento algum que, isoladamente, seja uma panacéia corretiva de todos os males da sociedade capitalista contemporânea. Ou seja: sobrecarregar o CJ com expectativas desmesuradas apenas gera frustrações, sectarismos e turbulências desnecessárias.

Destacamos que há graves problemas na literatura sobre o CJ, especialmente a produzida diretamente por suas organizações. Em geral seus atores difundem uma visão romântica, acrítica e otimista sobre o CJ e seus efeitos, ignorando os desafios atuais desta prática comercial, os jogos e estratégias de mercado, custos de produção, indicadores de resultado econômico. Mas, especialmente, pouco se conhece do impacto do CJ Norte-Sul sobre as comunidades locais de produtores; seus efeitos para o desenvolvimento local começam agora a ser investigados. Na AL em particular, praticamente não há balanços que permitam precisar a dimensão efetiva do CJ, ou mesmo a real extensão das redes de economia solidária⁴.

4 A avaliação do CJ na região andina (Bolívia, Colômbia, Equador e Peru) feita por A. COTERA em 2009 <http://www.gresp.org.pe/recursos_publicaciones/Comercio%20justo%20sur-sur.pdf>, apesar de sua amplitude, é um exemplo destes limites.

Artisans du Monde <<http://www.artisansdumonde.org/docs/etudeimpact.pdf>> confirma a precariedade dos estudos de impacto do CJ sobre as comunidades feitos até 2004, e conclui

Com frequência faz-se a apologia do fortalecimento da autonomia e da inserção indígena/camponesa nas redes de comércio justo, porém sem investigar empiricamente as mudanças que o *fair trade* traz para estas comunidades e ao ecossistema regional. Mas, mesmo quando esta literatura tem um grau maior de rigor e criticidade, a ausência destes dimensionamentos faz com que ela não vá além da retórica e da exortação ética. O nobre e bem intencionado esforço do CJ, desprovido de compreensão sobre a materialidade do seu próprio metabolismo e do processo histórico em que se insere, corre o risco de ser absorvido pelos *free trade* que ele busca corrigir e superar.

Como é sabido, a corrente de estudos pós-coloniais enfatiza esta auto-organização indígena como elemento central na quebra do padrão colonial de poder vigente na América Latina. Porém, os resultados do CJ não são tão românticos e maravilhosos como aparentam. Ainda que se trate de produção em condições de reciprocidade, produz-se mercadorias voltadas para um mercado globalizado. Aventurar-se nas turbulentas águas do mercado global não é algo que se passa impune. Como alerta Quijano, estamos diante duma armadilha criada pelo capitalismo global, pois, se sem o mercado ninguém pode sobreviver, com ele uma crescente maioria também não pode viver.

Através do comércio alternativo, o mercado global exerce fortes e especulativas influências sobre a economia local de maneiras diversas e inesperadas. Em algumas comunidades envolvidas com o CJ, os indígenas priorizam a produção para exportação, prejudicando seus cultivos básicos. Isto ocorre em consequência do sucesso do CJ, e não de políticas que obstaculizam aos camponeses seguir cultivando seus produtos ...

O CJ brotou das lutas históricas pela reforma agrária e pelos direitos dos indígenas e camponeses. Hoje, entre as redes de economia solidária,

que o CJ fica restrito a produzir melhorias nas condições de vida dos produtores, sem gerar um processo de desenvolvimento local e regional.

Trabalhos mais realistas que discutem empiricamente os efeitos do CJ sobre os camponeses na América Latina se encontram em:

a) *Fair Trade Research Group da Colorado State University* <<http://www.colostate.edu/Depts/Sociology/FairTradeResearchGroup/>>.

b) *Community Agroecology Network (CAN)*: <<http://www.canunite.org/>>.

c) *Food First* <<http://www.foodfirst.org/>>. Destaco: “*Fair to the last drop, the corporate challenges to fair trade coffee*” (2007): <<http://www.foodfirst.org/en/node/1794>>.

d) Relatório de CLAC (Bacon; Flores, 2007) faz uma síntese destes estudos anteriores.

e) *A Plate-Forme Pour le Commerce Equitable* – PFCE (aliança formada pelos pioneiros do CJ francês: <<http://www.commerceequitable.org/impact-au-sud.html>> disponibiliza uma cartografia de 77 estudos de impacto sobre o CJ no Sul produzidos entre 1998 e junho/2009.

de organização política de base étnica e de CJ indígena encontramos desarticulação, divisões e progressivo distanciamento.

O mercado, por si, não é solução para os dramas humanos modernos. Pelo contrário. Cabe inserir a atuação do CJ no mercado no âmbito dum projeto global e em forte articulação com as redes camponesas, operárias e políticas que buscam mudar as regras do comércio internacional. O desafio hoje do CJ é recuperar a agenda e as grandes consignas do movimento terceiro-mundista dos não alinhados (donde, aliás, emergiu o movimento do CJ a partir de meados do séc. XX), reformulando-as à luz do contexto histórico contemporâneo.

Não há uma história pura do CJ, e tampouco este movimento reivindica e busca tal quimera. Mas, ainda que estruturalmente o CJ sinalize a emergência dum novo padrão nas relações de produção, se ele se deixar absorver por uma agenda estritamente comercial de face microeconômica, restringindo-se a substituir a ação política pela atuação no mercado, estará simplesmente ajustado à nova ordem globalizada do capital e a reforçará.

Igreja, CEBS e nova sociedade

Painelistas: José F. Marins¹
Teolide M. Trevisan²

Moderador: Beneditto Ferraro

Lugar: Salão 11 101

Data: 10 de outubro

A crise numérica

O modelo eclesial mantido pela Igreja Católica enfrenta tempos de crise numérica e de não preferência, pela nova Sociedade. Não se trata de hostilidades, senão de desinteresse, que na prática é recíproco.

Em linguagem de futebol: A Igreja Católica é considerada, cada vez mais, como uma equipe que continua jogando, mas já perdeu o campeonato e além disso, vai para a segunda divisão.

Até a metade do século XX, 90% dos brasileiros se diziam católicos. Agora só 65%, segundo o censo de 2010. Quer dizer que houve decréscimo de 25%. Num país de quase 200 milhões de habitantes, isso significa que 50 milhões deixaram a Igreja nos últimos tempos. E os estudiosos des-

1 Brasileiro. Estudou Teología na Universidade Gregoriana e Comunicação Social na Universidade Por Deo, ambas em Roma. Foi ordenado no dia 25 de Fevereiro de 1956 na Basílica de S. Paulo também em Roma. Exerceu a pastoral em paróquias da sua Arquidiocese de Botucaut, SP. Diretor nacional do Movimento por Um Mundo Melhor, trabalhou na CNBB e foi sub-secretário geral adjunto do cardeal Pironio do CELAM. Assessor nas Conferencias de Medellín e de Puebla. Desde 1971 coordena uma Equipe Pastoral Itinerante a serviço das Igrejas Católicas e Evangélicas.

2 Mais conhecida como Teo. Brasileira e religiosa das Irmãs do Imaculado Coração de Maria. Trabalhou como educadora em Porto Alegre, RS. Participou de estudos Teológicos e Pastoris no Instituto do CELAM em Quito, Equador, colaborando posteriormente como a equipe de professores do mesmo. Participa desde 1971 da Equipe Itinerante Latino Americana e Caribenha como assessoria a outras partes do mundo, coordenada pelo Pe. José F. Marins a serviço das Igrejas, para a formação eclesiológica e pastoral das CEBS.

sa matéria afirmam que em três décadas, os Muçulmanos serão maioria na Europa, e no Brasil, os evangélicos³.

Desgaste interno

- **Há desconfiança recíproca entre os que militam na Igreja:**
 - por causa de diferentes visões teológicas e pastorais;
 - por falta de diálogo e desconhecimentos recíprocos entre os diferentes movimentos, associações, grupos eclesiais, que se fecham ao redor do próprio método e conteúdo⁴.

Estamos divididos – toda diferença passa a ser ameaça e não graça. O ecumenismo cresceu entre as diferentes confissões cristãs e diminuiu dentro da própria casa (família, paróquia, diocese, CNBB, Igreja em geral). Entre nós, não se vê humildade grupal e estrutural. Nem grandes esforços para unir forças. A autocrítica é praticamente nula e ineficiente. A altero-crítica goza de níveis altos.

3 Dados em artigo; “Brasil, um país de evangélicos”, Julia Carvalho, in *Rev. Veja*, 4 Julio 2012, p. 62.

4 Nunca houve tanto verticalismo e controle da opinião das iniciativas na Igreja, suscitando submissão a tudo que seja da hierarquia...nos níveis médios da Igreja há medo paralisante, triunfalismo pastoral de apoteoses mediáticas multitudinárias. De algumas reuniões dos “escalões superiores” saem mensagens comedidas, com argumentos tomados das últimas encíclicas. O magistério é exercido como um saber absoluto e não como um saber sobre o Absoluto. Surge um episcopado muito preocupado com as questões burocráticas, econômicas e com os temas da moral católica. Há um processo cada vez mais exacerbado de clericalização e verticalização. Enfatiza-se mais a obediência a rubricas e normas eclesiais do que a comunhão de caminhos de evangelização. “Há reuniões de autoridades eclesiais que se preocupam mais em não correr riscos que ser fiel ao testemunho a ser dado. Multiplicam palavras mas estão dizendo o mesmo de sempre. Não percebem que pode estar acontecendo que a exceção passa a ser um caminho comum, e o que era caminho comum passa a ser exceção.

A formação clerical insiste mais no culto e no exercício do poder administrativo-burocrático-canônico, em detrimento do evangelizador pastoral. Formação estética, disciplinar e pouco ético-pastoral. A unidade se entende como uniformidade. Debates sem ação. Doutrina sem testemunho. Ação sem reflexão Cada religião se apresenta como a verdadeira e universal. Surge uma Igreja alternativa, mais emocional, intimista, de movimentos, subserviente para evitar conflitos.

Jose Ratzinger no seu livro “Introdução ao cristianismo” escreveu “A igreja se torna o principal obstáculo para a fé. Luta pelo poder humano, aparece o mesquinho teatro dos que absolutizam o cristianismo oficial para paralisar o verdadeiro espírito do Senhor.

O nosso time não está entrosado, conta com bons jogadores, mas perde o jogo. Alguns têm medo de se machucar, outros querem mostrar-se e se perdem em malabarismos que não concluem em gol.

A Igreja tem que avaliar onde está gastando seus recursos de pessoal, tempo e reservas econômicas. - Onde coloca suas prioridades? Como identifica oportunidades históricas para o Evangelho? Como ser a presença do apoio de Deus, onde o povo está gastando a sua vida?

Os grupos evangélicos insistem na conversão e na pertença a uma comunidade. A Igreja Católica, na pureza doutrinal e na prática dos sacramentos. Nem eles, nem nós, estamos transformando o mundo, tomando em sério a meta do Reino.

Com qual “garra” os católicos, considerados como conjunto, se dispõem a enfrentar os desafios contemporâneos? O que se vê, nos níveis de “comando” e de estratégia é uma retirada para posições do passado, como se entrincheirados naqueles tempos solucionariam problemas de hoje. Ao nível das lideranças católicas, há maior medo de relativismo que de abolutismo². A sociedade vem trabalhando cada vez mais para encontrar formas mais participativas, a Igreja deu poucos passos na direção de uma verdadeira sinodalidade.

Na base multiplicam-se devoções e aparições com excessivo sentimentalismo melífluo. O Jesus profeta de denúncias, sanando aos rejeitados... O crucificado é substituído pelo menino Jesus

Desencontro com a sociedade moderna

A Igreja Católica não está em sintonia com a dimensão macro cultural da modernidade secularizada, multicultural e multi-religiosa, experimental, democrática, participativa, pluralista, valorizadora da pessoa humana (não sangue ou da raça), respeitosa da subjetividade e da liberdade. Os instrumentos de comunicação da fé se revelam inadequados (Homilias, encontros multitudinários mais de celebração do que de formação) para escutar a voz de Deus nos sinais dos tempos.

No anuncio contemporâneo da fé não se costuma associar a ideia de Deus e do religioso com a felicidade de viver, senão, com proibições de gozar do que gostamos (jejuns) e que nos faz feliz (sacrifícios). Domina o sentimento de culpa, insegurança, medo. Deus aparece como um juiz implacável que castiga sempre aos maus e também aos bons, quando se descuidam.

As pessoas de hoje não perguntam: - “Quem é Deus?”, mas sim, - “Quem é Ele ou Ela, para mim?. Não pode ser Alguém que complica a vida. Nem uma dificuldade ou conflito para a nossa felicidade.

Hora de avaliação

A Igreja tem que mudar muito para ser crível pelos nossos contemporâneos. Muitas vezes é preciso sacrificar um modelo histórico para salvar a identidade da missão eclesial que é uma graça de conversão, para que seja anúncio-denúncia e convocação.

O Deus que Cristo nos apresentou coincide com os predicados divinos ensinados pela educação religiosa; as prioridades do ministério de Jesus, são as que aparecem não apenas nos discursos oficiais da Igreja, mas no seu cotidiano?

De outra parte, missas e ministros mediáticos, alinhados a padrões de *marketing*, podem destruir o sagrado... adaptações apressadas; modernizações meramente técnicas; corrida atrás do sempre novo, sem consciência histórica. (Paulo Suess)

Hora do Espírito e das CEBs: a grande proposta em caminho

- É certo que o Espírito de Deus continua trabalhando também na nossa época.
- O Vaticano II despertou uma imensa esperança: João XXIII o via como “um passo adiante”, “Um novo Pentecostes⁵”
- Os grandes teólogos anunciaram grandes passos realizados: “De uma Igreja ocidental a uma Universal” (Rahner); “Fim de um catolicismo de contrarreforma” (Congar); “Conclusão do Catolicismo constantiniano” (Chenu)
- A Igreja perde prestígio e poder, mas ganha em liberdade e autenticidade evangélica, inspirado pelo Jesus histórico, ela se volta mais para a vida.
- A partir do Vaticano II e de Medellín, a Igreja latino americano-caribenha decidiu refazer o seu nível eclesial primeiro, a través das CEBs, que são não só um acontecimento de reforma estrutural e de modelo na Igreja, mas

5 G. ALBERIGO, “Fedelta y creatividá nella recepcione del Concilio Vaticano II”, in *Cristianesimo en la historia*, 21, 2000, pp. 385ss.

um acontecimento profético e missionário, uma vez que elas surgem habitualmente aonde a estrutura eclesial chega de maneira habitual e significativa, são a presença da Igreja ao lado dos que sofrem, e os faz sujeitos na perspectiva do Reino.

- Retoma a meta do Reinado de Deus; a Igreja como Povo Messiânico, profético, missionário, samaritano, ecumênico e dialogante.
- Igreja dentro desta nova sociedade será uma rede de comunidades menores: samaritanas e pobres, proféticas e missionárias. Presença e anúncio transformador do Crucificado definitivamente Ressuscitado (1Co 3,15-28).

As Cebes são sujeitos de transformação da sociedade:

- pela análise estrutural da realidade e militância social,
- pelo seu modo de viver a comunitariedade, que cria alternativas de relações humanas;
- pela relação com a sacralidade da terra e da criação (ecologia);
- pelo diálogo ecumênico e com outras tradições religiosas;
- pelo serviço aos mais necessitados.

Este conjunto de relações ganha força de convencimento, porque é antes de tudo, uma atitude, um modo de ser. Vem a propósito das CEBs, a iniciativa da “Bandeira Amarela”, que salva da fome e da sede a tantos indocumentados na fronteira norte americana. Pessoas anônimas, ao redor de uma bandeira amarela, deixam alimentos e galões de água, nos caminhos seguidos pelos migrantes. A mensagem é clara: Aqui nos importa a vida!

El camino de la teología y la lectura popular de la Biblia antes y después del Concilio en América Latina

Coordinadores: Gabriel Naranjo Salazar, CM¹
Cristina Robaina, STJ²

Moderadora: Marta Boiochi

Lugar: Salón: 1F 100

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

Introducción

Aquí se trata el tema de modo descriptivo e introductorio, dando más importancia a los elementos interpretativos que a los cronológicos. Por otra parte, la terminología utilizada no será siempre la del título de esta reflexión; en la mayoría de los casos se utilizarán sinónimos como “movimiento bíblico”, “pastoral bíblica”, “animación bíblica de la pastoral”, etc.

Conviene plantear otras dos advertencias: se trata de una lectura de la pastoral bíblica en la Iglesia católica, sin extenderse por ejemplo al amplio cubrimiento de las Sociedades Bíblicas Unidas en este continente; se hace bajo el lente de la Federación Bíblica Católica que, por cierto, fue mencionada una vez en la *Verbum Domini* sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia³. De ahí que casi todas las referencias de este artículo provengan de la revista de la FEBIC-LAC, *La Palabra Hoy*.

1 Secretario General de la CLAR, Asistente de la Coordinación de la Federación Bíblica Católica para América Latina y El Caribe, FEBIC-LAC, miembro del Equipo de Apoyo del CEBIPAL, miembro del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM.

2 Religiosa uruguaya de la Compañía de Santa Teresa de Jesús. Es asesora institucional de proyectos de planificación y desarrollo en el ámbito educativo. Es miembro del Equipo de Reflexión Interdisciplinaria de la CONFRU y colabora con un proyecto intercongregacional de carisma compartido con laicos. Forma parte del ETAP de la CLAR, desde agosto de 2012, y del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM, desde noviembre de 2012.

3 Cf. VD 115.

La lectura del tema desde este ángulo no pretende que recoja de por sí la pastoral bíblica del continente. En realidad esta “no está confinada en el ámbito de la Federación: existen personas comprometidas con la lectura de la Biblia y promotores de la pastoral bíblica que nunca han oído hablar de la Federación. Al mismo tiempo no puede negarse que la Federación ha hecho sentir su presencia y ha contribuido a ‘terminar con el exilio de la palabra’ (Enzo Bianchi) durante los últimos 30 años, en América Latina”⁴.

Esta óptica permite incluir un elemento interesante de análisis que, al mismo tiempo, es síntesis anticipada de este caminar bíblico latinoamericano. Me refiero a la terminología con que se han referido al tema las asambleas plenarias de la FEBIC, pero también al otro pulmón con el cual a la pastoral bíblica se le ha permitido respirar. De esta manera, nos ubicamos desde ya en las dos cumbres a las que ha llegado el caminar bíblico en nuestro continente: la Biblia como centro de toda pastoral eclesial; la espiritualidad como expresión de la vocación bíblica de nuestras comunidades⁵.

Me explico: los dos pulmones de la pastoral y de la espiritualidad bíblicas han dado respiro al esfuerzo que la FEBIC ha hecho durante sus casi 45 años de existencia por la aplicación de la *Dei Verbum* en la Iglesia. Así lo ha expresado, de manera progresiva, en sus asambleas:

- La I, Viena, 1972, destacó la importancia de una “lectura creyente” de la Sagrada Escritura, y habló tímidamente del “apostolado con la Biblia”.
- La II, Malta, 1978, insistió en “una espiritualidad profundamente arraigada en la Biblia... para la construcción de una nueva sociedad”, y apenas avanzó en su referencia a la pastoral hablando de “apostolado bíblico”.
- La III, Bangalore, 1984, con el tema de “Pueblo profético de Dios”, equilibró los dos elementos con “la transformación de la vida” (2.1) que se logra con “una espiritualidad bíblica y, por tanto, cristiana” (2.2.1), y un estilo de “vivir y obrar de modo que su voz y testimonio de vida afecte al que escucha y este se sienta interpelado por ella” (2.4.); y sustituyendo el apostolado bíblico por la “pastoral bíblica”.
- La IV, en Bogotá, 1990, con el tema de “la Biblia y la Nueva Evangelización”, dio un paso de muchos grados: apenas menciona la espiritualidad, pero es toda ella pastoral: parecería seguir ascendiendo en el concepto y el uso de términos al referirse al “trabajo bíblico pastoral”.

4 Ludger FELDKÄMPER, SVD, “La Federación Bíblica Católica al comienzo de un nuevo milenio; esperanzas y desafíos”. En *La Palabra Hoy* 92/93, 1999, pp. 33.

5 Cf. Gabriel NARANJO, CM, “La espiritualidad bíblica de la pastoral”. En *La Palabra Hoy* 114, 2004, pp. 57-74.

- La V, Hong Kong, 1996, con el tema de “Palabra de Dios-Fuente de Vida”, tercia de nuevo a favor de la espiritualidad bíblica, pues todo el documento es una *Lectio Divina*, pero sigue avanzando en las expresiones, refiriéndose esta vez al “*ministerio bíblico*”.
- La VI, Beirut, 2002, con el tema de “pastoral bíblica en un mundo plural”, fue discreta para reconocer “las diversas formas de espiritualidad” en el contexto de un mundo pluralista (4.1), y sugerir “una lectura de la Escritura en oración” (2.7), pero llega a la cumbre de la relación de la Biblia con la espiritualidad, con la explícita y progresiva enumeración de: *apostolado bíblico*®*pastoral bíblica*®*ministerio bíblico*, para concluir con la *animación bíblica de la pastoral*, aún más, con la “importancia de la Biblia en la vida de la Iglesia”.
- La VII, Dar-es-Salam. 2008, con el tema de “Palabra de Dios: fuente de reconciliación, justicia y paz”, anticipa la afirmación central del Sínodo sobre *la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia* y se abre el aporte latinoamericano con la teología y la lectura popular de la Biblia, tanto en la Asamblea como en el Sínodo y en las temáticas de ambos.

Esto mismo es lo que ha sucedido en el pueblo de Dios que peregrina por América Latina. De hecho, una de las citas importantes de pastoral bíblica, el II Encuentro de los Países Bolivarianos, de Quito, 2004⁶, dando eco a la asamblea de Beirut y a la muy interesante reflexión del VI Encuentro de Pastoral Bíblica del Cono Sur⁷, clamó por la “animación bíblica de la pastoral”, se apropió de lo que, después de una decantada experiencia ha dicho de sí misma la Iglesia particular de Belo Horizonte, con una identificación que paulatinamente ha ido diseñando la silueta eclesial de varias comunidades en América Latina: “tenemos una vocación bíblica, por eso somos una Iglesia inclinada a la espiritualidad”⁸.

Pero antes de precisar el ascenso latinoamericano hacia las cimas que acabo de enunciar, y los escollos que esta peregrinación ha tenido que superar, conviene aún precisar lo siguiente:

- Lo que mejor nos puede llevar a precisar el camino de la Biblia por América Latina no es la pastoral bíblica en cuanto tal, sino el lugar que la Sagrada Escritura ha tenido en la Iglesia. Esto explica lo que ahora se espera: la animación bíblica de la pastoral por la centralidad de la Biblia

6 Cf. La relación del mismo —ponencias y documento final—. En *La Palabra Hoy* 114, 2004.

7 *Ibíd.* p. 110.

8 Cf. II Asamblea del Pueblo de Dios, Arquidiócesis de Belo Horizonte. “Una relectura a la luz de la Palabra de Dios”. En *La Palabra Hoy* 113, 2004, pp. 5-24.

en la Iglesia y lo que de hecho ella ha significado en la evangelización de América Latina y el Caribe. La peregrinación de la Biblia por estas tierras ha vivido tres etapas:

- 1ª Cuatro decenios de siembra
 - 2ª Cuatro siglos de hibernación
 - 3ª Cuatro decenios de germinación.
- Fue la *Dei Verbum* la que despabiló a América Latina del sueño bíblico en que se había sumido por más de cuatro siglos⁹. Su sonido de alarma produjo un despertar que todavía es mañanero. Esta Constitución divide la historia de la Biblia en América en dos épocas: la primera de cinco siglos, la segunda de 40 años. Pero hay que tener en cuenta que la *Dei Verbum* no tuvo en la aplicación del Concilio en el “continente de la esperanza” el protagonismo de las otras tres: mucho más fueron tenidas en cuenta la *Lumen Gentium*, la *Gaudium et Spes* y la *Sacrosanctum Concilium*. Aún así, y por lo que ella de todas maneras ha ido produciendo, será la Constitución sobre la Divina Revelación la que marcará la aplicación del Concilio de ahora en adelante, a la que nos está invitando el nuevo sucesor de Pedro: “Estoy convencido de que las nuevas generaciones podrán servirse durante mucho tiempo todavía de las riquezas que ha ofrecido este Concilio del siglo XX (17/3/2000)... Quiero reafirmar con fuerza la voluntad decidida de proseguir en el compromiso de realización del Concilio Vaticano II... Con el pasar de los años, los documentos conciliares no han perdido su actualidad: al contrario, sus enseñanzas se revelan particularmente pertinentes ante las nuevas instancias de la Iglesia y de la sociedad actual globalizada”¹⁰.
 - En honor a la verdad hay que reconocer la luz en el sendero bíblico de América Latina aportada por las Sociedades Bíblicas Unidas, como se destaca en cualquier tipo de informes de los encuentros bíblicos, tanto nacionales, regionales o continentales.

La Biblia en América Latina antes del Concilio

Desde el punto de vista bíblico, estos 500 años de la evangelización se pueden dividir en dos etapas: siembra de la semilla; hibernación de la misma.

9 Consúltense el artículo escrito por el anterior coordinador subregional de la FEBIC-LAC para el II Encuentro Bolivariano, celebrado en Quito en 2004. Jesús Antonio WEISENSEE, “Proceso de implementación de la *Dei Verbum* en la Iglesia: la FEBIC-LAC expresión de la *Dei Verbum*”. En *La Palabra Hoy* 114, 2004, pp. 16-56.

10 BENEDICTO XVI. *Primer mensaje* (20/4/2005), 4.

- La siembra de la semilla caracterizó los primeros decenios, por un factor fundamental: el origen español y portugués del catolicismo latinoamericano. Pero hay que tener en cuenta que los descubridores, al llegar a América, respiraban el aire de una notable tradición bíblica, no ajena a un misticismo mesiánico inspirado en los textos sagrados, que se extendió sobre todo por Portugal¹¹. El mismo Cristóbal Colón, que trajo en su equipaje el primer ejemplar de la Biblia que llegó a América, se consideraba como el mensajero anunciado por Isaías y por Juan en el Apocalipsis, leía en sus viajes, en voz alta, textos bíblicos para “apaciguar las encrespadas olas” y acostumbraba poner nombres bíblicos a las islas que iba descubriendo.

Pero, detrás de estos datos curiosos, hay factores mucho más determinantes:

- La Biblia circulaba por toda la península ibérica, aunque en latín y en manos de los especialistas, pero el pueblo la conocía a través de la catequesis, la predicación y los actos sacramentales. Hay que tener en cuenta que la invención de la imprenta por Gutenberg, en 1472, tuvo una notable expansión en esta parte de Europa.

España había vivido épocas de notable vitalidad bíblica¹². Las muchas traducciones, el gusto del clero por el estudio, el amor popular y cierta mística por la Sagrada Escritura habían hecho de la madre patria la Iglesia más determinada por la Biblia.

Se hicieron traducciones manuscritas de algunos de los textos al visigótico (Lucinio Bético), al valenciano (Bonifacio Ferrer, 1400), al castellano (Moshe Arragel, 1422).

Francisco Jiménez de Cisneros, franciscano, arzobispo de Toledo y primado de España, inspiró la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares, para impulsar la espiritualidad bíblica. Allí se publicó en 1512 la Biblia Políglota Complutense. Desde ese mismo año, circuló en romance la traducción de los evangelios y las epístolas del año litúrgico, hecha por Ambrosio de Montesinos.

Erasmus de Róterdam (1469-1536), el gran humanista que pedía una renovación de la pastoral y de la Iglesia, basadas en la vuelta a la Biblia y en el conocimiento directo de la Palabra de Dios, era muy leído en la península a comienzos del siglo XVI y tuvo un

11 Cf. Walmor DA SILVA *et al.*, “Historia de la lectura de la Biblia en América Latina”. En *La Palabra Hoy* 71/72, 1994, pp. 26-59.

12 Enrique García AHUMADA, “La Biblia en la primera y en la nueva evangelización de América”. En *La Palabra Hoy* 66, 1992, pp. 3-8.

fuerte influjo en varios de los primeros misioneros, particularmente en Juan de Zumárraga¹³.

- Juan de Zumárraga, primer obispo de México, llegó en 1528 con la Biblia en su mano, pero más aún, con el explícito propósito de hacer llegar la Palabra de Dios a todos los fieles. Él no fue el único evangelizador que llegó con esta intención. Los llamados “doce apóstoles”, franciscanos como él, abrieron camino por el nuevo mundo considerando el evangelio “como la verdadera regla de su orden”¹⁴. De hecho, se empeñaron en centrar en la Palabra de Dios la catequesis y la evangelización, con la predicación y con su testimonio de pobreza y de predilección por los pobres. Uno de ellos, Toribio de Benavente, cambió su nombre por el de “Motolinía”, cuando supo que esta manera de referirse a ellos por la modesta manera de vestir significaba “pobre”.

Los misioneros franciscanos se propusieron colegialmente en 1524, en México, un objetivo pastoral de sorprendente sentido bíblico y actualidad, predicar solo el contenido de la Sagrada Escritura: “... no os emos de predicar sino lo contenido en este libro y ninguna cosa emos de añadir de nuestra cabeça, y tened esto por muy cierto y aberiguado”¹⁵.

- Varios de estos “apóstoles” (Andrés de Olmos, Arnaldo de Basacio, Alonso de Molina, Maturino Gilberti, Bernardino de Sahagún, Juan de Romanones) hicieron muy pronto traducciones a lenguas indígenas como el náhuatl, el tarasco, el mixteca. Del mismo talante fueron algunos de los misioneros dominicos: Benito Fernández y Domingo de Santamaría, por ejemplo, hicieron también traducciones de los evangelios y las epístolas dominicales al mixteca y al zapoteca. De esta manera se multiplicaron rápidamente las versiones manuscritas de textos en dialectos indígenas, de las que llegaron a contarse en solo México más de un centenar.

13 ERASMO DE RÓTERDAM, de una personalidad controvertida, porque se ubicó en la encrucijada de la reforma protestante y la ortodoxia tradicionalista de la Iglesia Católica, fue determinante. Una de sus primeras obras, el *Enchiridion Militis Christiani*, tuvo tres ediciones españolas en el solo bienio de 1526 y 1527. Ya era muy popular su *Elogio de la locura*, así como la *Educación del Príncipe Cristiano*. De 1516 es su nueva edición de los *Nuevos Testamentos*, de amplia difusión en los círculos bíblicos, transmisora de su *humanismo de la Biblia*.

14 Alfredo MORIN, PSS, “La Biblia en la evangelización de hispano-américa”. En *Medellín* 53, 1988, pp. 73-80.

15 Miguel LEÓN-PORTILLA, *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México: UNAM, 1986, p. 82.

- Este rastro bíblico dejó sus huellas, la semilla se esparció definitivamente por tres senderos:
 - a. Un anuncio soteriológico, histórico-salvífico de la fe.
 - b. Una predicación profética de denuncia de los abusos de los conquistadores y los colonizadores, lo que repercutió en las leyes humanizadoras en beneficio de los indígenas y de los negros.
 - c. Una vivencia espiritual y mística de la vida cristiana, que se vivió en conversiones famosas como la de Bartolomé de las Casas (1484-1566) y en vivencias paradigmáticas del seguimiento de Jesucristo, como las de los laicos Rosa de Lima (1586-1617), Juan Macías (1585-1645), María de los Ángeles Monteagudo (1595-1686), Pedro Betancur (1626-1667).

La vida de estos gigantes de la fe latinoamericana, unida a la de madres catequistas, obispos y mártires, concilios... que bebieron de las fuentes bíblicas, aseguraron que esta semilla no muriera con el correr de los siglos siguientes y que se mantuviera encendida como una pequeña llama, aunque ya en el tiempo de la siembra la pastoral bíblica hubiera sido solo indirecta, a través de la catequesis, las predicaciones, las presentaciones literarias y las obras de arte.

- Bien pronto, después de cuatro decenios, la semilla fue metida en hibernación, pero no para que germinara con el tiempo, sino con la intención de hacerla morir. Se dio paso así a toda una época de invierno que se prolongó durante los cuatro siglos siguientes.
 - Cuatro factores influyeron en este cambio de rumbo: la Reforma Protestante (1520) y el Concilio de Trento (1545-1563); la dificultad para lograr traducciones adecuadas del texto; los problemas inherentes al texto; la desconfianza en la capacidad intelectual de los indígenas y de los negros.
 - a. “El cristianismo llegó a América en el tiempo de la Reforma, cuando la Biblia perdió su lugar privilegiado en la Iglesia católica; cuando la mayor parte del pueblo de Dios, especialmente el laicado, fue privado de un acceso directo a la Sagrada Escritura”¹⁶.

¹⁶ Ludger FELDKÄMPER, SVD, ob. cit., p. 33.

Como reacción a la Reforma, el Concilio impuso en 1546 el uso exclusivo de la Vulgata, frenando provisionalmente las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas, con el fin de evitar los abusos.

- b.** Las traducciones latinoamericanas a las lenguas indígenas se tornaban particularmente difíciles por el doble salto, primero del lenguaje y la mentalidad semitas a la europea, después del lenguaje y la mentalidad españolas a la nativa de América. Las versiones con traducciones literarias de los términos, sin tener en cuenta las estructuras pragmáticas, los ritmos literarios, las características significativas del lenguaje bíblico, acentuaban el aforismo de traductor = traidor.
 - c.** En estas circunstancias se hacían más complejos los problemas inherentes a los textos difíciles del Nuevo Testamento que habían causado dificultad incluso a la misma Iglesia Primitiva: “¿Cómo voy a entender si no hay quién me explique?” (Hch 8,31). Esta realidad ya había llevado al Papa Inocencio III, en 1199 a distinguir entre las “aperta”, textos de acceso para todos los creyentes, y las “profunda”, textos difíciles reservados a los clérigos.
 - d.** La mentalidad de los invasores subvaloraba antropológicamente no sólo a los indígenas y a los negros, que bien pronto fueron traídos del África, sino también a la mujer, a los niños, a los pobres, que han llegado a ser los más entusiastas lectores de la Palabra de Dios, negándoles su capacidad de entender y comprender. Esta equivocada visión, enceguecía con su miopía la mirada no sólo de los invasores sino también de la Iglesia.
- El letargo de la semilla bíblica estuvo marcado por varios condicionamientos que por ser al mismo tiempo causa y efecto se pueden considerar como características:
 - a.** Una predicación esencialista de la fe, iniciada en el siglo IV con la racionalización filosófica del mensaje evangélico y la perfección ontologista de la escolástica, imperante ya en el siglo XIII.
 - b.** Una sustitución del texto bíblico por el catecismo y la doctrina, por supuesto sin sabor bíblico estos últimos, y de los procesos de conversión personal y comunitaria por la memorización de contenidos noéticos, que no dejó de influir en

lo que los obispos de Santo Domingo llegaron a considerar como el más grave problema pastoral de la Iglesia latinoamericana: “la falta de coherencia entre la fe y la vida en muchos católicos, incluidos, a veces, nosotros mismos, o algunos de nuestros agentes pastorales”¹⁷.

- c. Una desconfianza por parte de la institución eclesial y estatal con el carácter “subversivo” de la Biblia, y la consecuente tendencia a justificar errores y pecados históricos, como la intolerancia, la esclavitud, la guerra santa, con toda la dosis de opresión que esto implica. Esta actitud es hermana gemela de una interpretación apologética y ambigua del texto sagrado, cuyo sujeto, por lo mismo, ha sido siempre el establecimiento.
- d. Una experiencia religiosa devocional, referida a los santos y sostenida por las peregrinaciones, con mayor interés en los sacramentos que en la evangelización.

La Pastoral Bíblica en América Latina después del Concilio

- Antecedentes. El despertar del sopor bíblico de los años y siglos precedentes al Concilio en América Latina se puede considerar como el brote de una semilla que por fin germinó, convirtiéndose en planta y en árbol, capaz de dar extensa sombra y de producir muchos frutos.

Tuvo su precedente en el movimiento bíblico católico de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, jalonado por los tres grandes documentos magisteriales de:

- León XIII, *Providentissimus Deus*, 1893
- Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*, 1920
- Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, 1943.

Este paso en grande de la Iglesia católica no es ajeno a los atrevidos estudios científicos de la Biblia hechos por exégetas y teólogos de las grandes iglesias reformadas de Europa, ni al hilo cristológico de sus investigaciones y de sus afanes pastorales, que estuvo ligado a los evangelios con el famoso problema del Jesús histórico y el Cristo de la fe. Todo esto fue llevando a una centralización cristológica de la vida cristiana, que sirvió de plataforma, entre otros tantos factores, para el acontecimiento del Concilio.

17 IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 44; Cf. pp. 48-49.

Gracias a esta fuente cristológica y a su influencia en el entramado del Concilio, brota la referencia a la Palabra de Dios en la Iglesia y en la pastoral con la *Dei Verbum*, “demasiado descuidada” según afirmación de Juan Pablo II.

El Cardenal Ratzinger, al comentar la *Dei Verbum* en *Lexicon für Theologie und Kirche*, resalta la importancia de los movimientos bíblicos conciliares, entendidos como organizaciones que contribuyen a que los fieles tengan acceso a la Sagrada Escritura, por medio de textos, orientaciones para la lectura, conferencias, encuentros, círculos bíblicos. Esta constatación, que define lo que es pastoral bíblica, era ya una realidad en vísperas del Concilio Vaticano II.

- Líneas conciliares inspiradoras. La determinante influencia de la *Dei Verbum* en la pastoral bíblica de nuestro continente no ha sido tanto de método cuanto de contenido, inspiradora, porque se ha ido moviendo y configurando progresivamente a partir de unas ideas-madre, que se pueden clasificar en estas tres:
 - a. La fuerza de la Palabra de Dios contenida, total aunque no únicamente, en la Sagrada Escritura. Allí se transmite no una información sino un mensaje lleno de poder y de efectividad, aún más una persona, el Salvador: “la Palabra de Dios es viva y eficaz” (Hb 4, 12). Aquí radica el vigor de la Iglesia y su capacidad de instaurar el Reino, transformando salvíficamente al hombre y sus circunstancias.
 - b. La relación entre las palabras y las obras en la revelación: intrínseca, interactiva, interdependiente. Esta dinámica ha sensibilizado a la Iglesia con lo que sucede a su alrededor, en el espacio y en el tiempo; la ha puesto al oído de las voces que se escuchan en su contexto cultural e histórico; la ha abierto a los signos de los tiempos para interpretarlos y para acoplarse de esta manera a la humanidad, dándole respuestas y sentido inmanente y trascendente, más aún, para encontrar allí el rostro de su Señor, como Verbo encarnado.
 - c. La Biblia es el libro de todo el Pueblo de Dios: “los fieles han de tener acceso a la Sagrada Escritura” (DV 22). Pertenece a los obispos, a los exégetas, a los teólogos, pero no sólo a ellos, que con frecuencia la han olvidado, sino también a los fieles, los laicos, los pobres, los indígenas, la mujer, etc. Es toda la Iglesia, jerárquica y ministerialmente organizada, la que puede lograr una comprensión cada vez más completa, profunda y determinante

del dato revelado. La raíz teológica de este derecho y de esta posibilidad está en la caracterización del pueblo de Dios que presenta la misma revelación: profetas (Nm 11, 29; Jl 3, 1.2).

- Los jalones de este caminar. El despertar bíblico de América Latina en los últimos 40 años lo produjo el Concilio. Se sabe que ningún otro continente logró del mismo una aplicación tan rápida y tan dinámica. En lo que se refiere a la pastoral bíblica, la *Dei Verbum* se constituye en su punto de partida porque le dio vida, espíritu, alma, fuego, contenido, fondo a un movimiento pastoral que todavía intenta configurarse.

La importancia de la *Evangelii Nuntiandi* no es menor, más que por un llamado explícito a la centralidad de la Biblia en la evangelización, por el contexto vital que le dio a la Iglesia, innegablemente mucho más cercano a los parámetros históricos y salvíficos que se inspiran en la Sagrada Escritura. Por los mismos motivos hay que reconocer el carácter determinante de Medellín, Puebla, Santo Domingo, y ahora Aparecida, más que por el contenido bíblico de sus documentos, por el significado pastoral y evangelizador de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano como hechos eclesiales.

- a. Medellín, 1968. Le dio un respiro a la Biblia con su significado. Al aplicar el Concilio, intentó comprender el momento histórico del hombre latinoamericano y ver el rostro de este pueblo con sus facciones de dolor, pero también de esperanza. Esto la llevó a afirmar que es la fuerza de la Palabra la que convoca y promueve a las comunidades (6.9). Por eso, recomendó que se preparen especialistas en Sagrada Escritura (9.11), que los sacerdotes se capaciten para escucharla y vivirla con la conversión personal, el estudio y la oración (13.10), que la pastoral se afirme sobre su fuerza (6.13, 14.14), que la catequesis la transmita fielmente (8.6), que impregne las devociones populares (6.12) y sirva de base a las comunidades (6.13). La II Conferencia produjo un proceso eclesial de gran vitalidad, caracterizado por la creatividad, la imaginación, la investigación, el estudio, el protagonismo del laico, su sentido de pertenencia a la Iglesia... que oxigenó el resurgir de la semilla bíblica en el proceso evangelizador¹⁸.

18 Cf. Therezinha MOTTA LIMA DA CRUZ e Inês BROSHUIS, "O apostolado bíblico nos documentos de Medellín, Puebla e os preparatórios de Santo Domingo, seguindo as recomendações da *Dei Verbum*". En *La Palabra Hoy* 63, 1992, pp. 3-8.

- b. Puebla, 1979. Relacionó la Biblia con la evangelización¹⁹. Para esta época la Iglesia latinoamericana ya se había familiarizado con la referencia a la Palabra de Dios, por medio del apostolado bíblico. Dando eco a la expresión de León XIII sobre la Sagrada Escritura como alma de la teología (PD 58), declara que ella es “el alma de la evangelización” (372), y, dando eco al Concilio, que es “la fuente de la catequesis (981; 1001).

En consecuencia, recomienda la difusión de la Palabra de Dios por medio del apostolado bíblico (1001). Es allí donde el documento, contrariando la política del Secretariado General de no mencionar sino a dos instituciones, el CELAM y la Santa Sede, hace referencia a la Federación Bíblica Católica y a su finalidad bíblico-pastoral.

Al enunciar las opciones pastorales que la Iglesia adelantaría bajo el dominio del Espíritu, insistió en que sus actitudes fundamentales se radicarían en escuchar, profundizar, celebrar y proclamar la Palabra de Dios, y en dar testimonio de ella denunciando las situaciones de pecado, a fin de obrar la propia conversión y ayudar a construir una nueva sociedad (1305). Se da un paso adelante, de enormes proporciones, al insistir no tanto en la interpretación de la Biblia, cuanto en interpretar la vida a la luz de la Biblia.

- c. Santo Domingo, 1992. Respiró la Biblia con su cristología y su expresión. La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano respondió al deseo explícito de sus participantes en lo referente a la formulación del documento final: “que fuera cristocéntrico en su contenido y bíblico en su expresión”²⁰.

Durante su preparación se hizo una explícita consulta sobre la presencia de la Escritura en las comunidades, que arrojó un panorama que no fue desconocido en los diálogos y en las conclusiones. El documento de trabajo destacaba las siguientes luces y sombras: experiencia de encuentro con la Escritura, centralidad de la Palabra en la Iglesia, estudio, reflexión y oración bíblicas, amor de los pobres y sencillos por la Biblia, traducción a lenguas indígenas, ediciones populares, materiales y métodos bíblicos, pastoral bíblica; falta de formación bíblica, homilías poco bíbli-

19 Cf. Jaime Alfonso MORA, PSS, *La pastoral bíblica: núcleo de la nueva evangelización y fuente vitalizadora de la pastoral de conjunto*, Cúcuta, 1994. 43 pp.; *La Biblia modelo de acción para la nueva evangelización*, Cúcuta, 1994. 44 pp.

20 Mario DE GASPERÍN. En *La Palabra Hoy* 67, 1993, pp. 6.

cas, tendencia al fundamentalismo y al biblismo, “protestantización” de los católicos por la ausencia de la Biblia en la pastoral, falta de acceso para los pobres a ejemplares económicos.

La convicción de que la nueva evangelización sólo “tendrá fuerza renovadora en la fidelidad a la Palabra de Dios” (27), se expresa dentro del marco bíblico que el lema, “Jesucristo ayer, hoy y siempre” (Hb 13. 8), imprimió al documento y a la cita eclesial²¹.

Además del lema, Santo Domingo trae dos textos bíblicos, ambos de Lucas, de carácter paradigmático por su ubicación: el episodio de Emaús, 24, 13-35, que da forma y estructura al mensaje de los obispos a los pueblos de América Latina y el Caribe²²; el episodio de la sinagoga, 4, 16-22, que sustenta la opción preferencial del Episcopado Latinoamericano²³.

Estas tres citas bíblicas han llevado a una definición de la nueva evangelización en América Latina que se caracteriza por tres ejes:

- La referencia a la Palabra de Dios
- El protagonismo de los laicos
- La animación de comunidades.

La experiencia pastoral ha ido indicando, por una parte, que los dos últimos se nutren y se vitalizan por su referencia al primero; y por otra, que la nueva evangelización, será una realidad y al mismo tiempo un anuncio explícito de Jesucristo solo en la medida en que se fundamente en la Palabra de Dios, se abra a la hora del laico (pobre) y asegure el futuro de la Iglesia por la formación de comunidades.

Las referencias a las Sagradas Escrituras inspiran todo Santo Domingo y abren el polo cristológico a los elementos del trípode por el que Juan Pablo II había enrutado a Puebla. El trasfondo bíblico de Santo Domingo se mide también en la iluminación, los desafíos y las líneas pastorales que se inspiran totalmente en el dato

21 Cf. Gabriel NARANJO, CM, “Estudio exegético del texto bíblico: ‘Jesucristo ayer, hoy y siempre’ (Hb 13, 8)”. En *Grandes temas de Santo Domingo: reflexiones desde el CELAM*, Bogotá: CELAM, 1994, pp. 89-103.

22 No era la primera vez que se asumía este texto bíblico como instrumento apto para expresar el contenido y las implicaciones de la nueva evangelización. Este fue el marco referencial de la IV Asamblea Plenaria de la Federación Bíblica Católica, Bogotá, junio 27-julio 6, 1990.

23 A pesar de que en la plegaria conclusiva, los obispos afirman que su “única opción es por Cristo”, allí mismo y en la síntesis, los pobres son el único elemento que aparece como “opción preferencial”.

revelado, aunque no aparezcan implícita o explícitamente citas bíblicas. Basta con mencionar lo relativo a los pobres, la mujer, la juventud, la ecología, la familia, los derechos humanos.

- d. Aparecida, 2007. El tema, explícitamente enriquecido por Benedicto XVI: “discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida”, tenía una evidente raíz bíblica y garantizaba que la Palabra de Dios penetrara el acontecimiento y el documento conclusivo de extremo a extremo. De hecho, el Documento de Participación menciona la importancia de la Palabra, la lectura orante, la pastoral bíblica y su alcance ecuménico²⁴. Por su parte, el Documento de Síntesis fue atravesado por el hilo bíblico a modo de cordón umbilical: en la introducción reconoce que la originalidad eclesial latinoamericana ha dependido de la meditación de la Palabra; la conclusión se inspira en el episodio de Emaús. Por su parte, los tres momentos de esta reflexión están concatenados por tres afirmaciones bíblicas progresivas y globalizantes: el Ver con la primacía de la Palabra (77); el Juzgar con la centralidad de la Palabra (134-140); el Actuar con la lectura orante y comunitaria, *lectio divina* (331)²⁵.

Este entramado bíblico sustenta cuatro ideas de fondo que, entresacadas de la Palabra revelada, determinan después la teología y la proyección pastoral del documento: 1) la doctrina evangélica sobre el Reino; 2) la enseñanza paulina sobre la diversidad en la unidad y la ministerialidad de la Iglesia; 3) la formación de los relatos de la pasión para el discipulado en el seguimiento y para la misión con el testimonio profético; 4) la antropología del pobre expresada sobre todo por el evangelio de San Lucas.

El Documento Conclusivo se inspiró en el mensaje inaugural del Santo Padre que puntualiza la importancia de la Palabra, las mediaciones para entrar en ella y sus frutos en la vida cristiana; allí Benedicto XVI recordó que “hemos de fundamentar nuestro compromiso misionero y toda nuestra vida en la roca de la Palabra de Dios” (3).

La V Conferencia tiene, pues, un profundo tejido bíblico que se temple sobre los extremos de dos afirmaciones de fondo: la ani-

24 Cf. Ángel Mario CAPUTO y Lauren FERNÁNDEZ, *Lectura comunitaria de la Biblia y lectio divina*, Buenos Aires, 2007.

25 Cf. Gabriel NARANJO, CM, “Lectura del Documento de Síntesis de la V Conferencia de Aparecida”. Cali, 2007.

mación bíblica de la pastoral como el primer fruto de la acción pastoral de la Iglesia latinoamericana²⁶, y la lectura orante de la Sagrada Escritura como el primer lugar formativo del encuentro con Cristo²⁷.

Se inicia así un hito para la relación entre Biblia e Iglesia en América Latina. Si la reflexión de los obispos se interpreta a la luz del discipulado en Lucas, el rumbo será aún más definitivo hacia la centralidad de la Biblia en la Iglesia y hacia la orientación bíblica de toda pastoral. ¿Cómo? A partir de la presentación típicamente kerigmática del Salvador en sí, se deberá insistir como San Lucas en la reacción del creyente, es decir, en el discipulado, por medio de las tres posturas fundamentales de: la fe, la conversión y el bautismo; y las cinco actitudes de: seguimiento de Jesús, testimonio de vida, espiritualidad y oración, pobreza, vida comunitaria²⁸.

- e. Equiparable a la *Dei Verbum* es la trascendencia en América Latina del documento “La Interpretación de la Biblia en la Iglesia”, de la Pontificia Comisión Bíblica, 1993, con una diferencia: mientras que la constitución conciliar desató el movimiento bíblico en América Latina, la IBI confirmó, equilibrando al mismo tiempo, las intuiciones del caminar bíblico latinoamericano. Al respecto sería suficiente citar las siguientes reflexiones²⁹:
 - *La interdisciplinariedad* en la interpretación de la Biblia, con la ayuda de la sociología, la antropología, la psicología y el psicoanálisis.
 - El valor del *contexto del lector*, que complementa la interpretación “objetivante”, concentrada en lo que dice el texto situado en el contexto de su origen. En relación con esta contextualización, hay dos reflexiones valiosas sobre la lectura liberacionista y la feminista.
 - *La lectura liberacionista*: frente a la teología de la liberación, reconocida como un “fenómeno complejo que no se puede simplificar arbitrariamente”, se califican positivamente su atención a las circunstancias económicas, sociales y políticas de América Latina

26 Cf. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe - Aparecida, Bogotá: CELAM, 2007, p. 99.

27 *Ibíd.*, pp. 247-249.

28 Cf. Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas I*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, pp. 396-435.

29 Cf. Florencio GALINDO, CM, “Visión global del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, la interpretación de la Biblia en la Iglesia”. En *La Palabra Hoy* 80/81, 1996, pp. 89-99.

y a los dos grandes acontecimientos eclesiales del Concilio y de Medellín, su respuesta a las necesidades del pueblo y la atención a las premisas de la presencia de Dios en la historia para salvarlo y su amor por los pobres.

- *La lectura feminista*: después de reconocer que “es motivo de satisfacción ver el número de mujeres exégetas, que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes y nuevos, y ponen de relieve aspectos que habían quedado en el olvido” (III,B.3), reconoce que el Dios de la Biblia es padre, pero también de la ternura y del amor maternales.
 - *La lectura fundamentalista*: rechazada rotundamente por tener como presupuesto un rechazo al carácter histórico de la revelación bíblica, con lo cual se hace incapaz de tomar en serio la verdad de la encarnación; por dar autoridad divina a una ideología religioso-político-social en gran parte contraria al evangelio; por sus múltiples desviaciones sobre la inspiración y la inerrancia, y el desconocimiento de la tradición evangélica y eclesial; por ofrecer respuestas simplistas a problemas complejos, prometiendo falsas y engañosas seguridades.
 - *La inculturación del mensaje bíblico*: consiste en el esfuerzo por hacer que este se arraigue en todos los lugares y terrenos, a sabiendas de que entre tal mensaje y las culturas no hay total diversidad y de que cada cultura es portadora, a su manera, de valores universales provenientes de Dios (Cf. IV,B).
 - *La lectio divina*: merece ser impulsada, pues corresponde a una antigua práctica en la Iglesia, que dejó muchos frutos de santidad y contribuye a un mejor conocimiento de Dios, de su plan de salvación en Jesucristo, reconociendo que son numerosas las iniciativas por hacerla vida con su contribución para una lectura comunitaria.
 - *El movimiento ecuménico*: particularmente importante porque la mayor parte de los problemas que afronta están relacionados con la interpretación de los textos bíblicos, habida cuenta de que el diálogo ha demostrado ya que se puede dar una diversidad de interpretaciones enriquecedora para la vida de la Iglesia.
- Las etapas del camino. Aunque no exclusivamente, han sido marcadas por los llamados “encuentros de pastoral bíblica”. Estos, como puntos de llegada y de partida, como experiencia fraternal de fe y de comunión

para otear el horizonte, se han dado en los ámbitos nacional, zonal³⁰ o continental. Estos últimos han sido auspiciados por la Federación Bíblica Católica, el CELAM y las Conferencias Episcopales de las sedes. Cruzada con ellos y de aún más notable influencia fue la IV Asamblea Plenaria de la FEBIC en Bogotá.

- I - Bogotá, Colombia 1985
- II - Mendes, Brasil 1989
- IV - AP FEBIC, Bogotá, Colombia 1990
- III - Quito, Ecuador 1993
- IV - Los Teques, Venezuela 1999
- V - Panamá 2006

A estas seis citas continentales, hay que añadir por su importancia dos zonales, del Cono Sur y de los Países Bolivarianos, y en medio de ellas la de expertos en pastoral bíblica de toda América:

- VI - (Cono Sur), Santiago, Chile 2001
- Expertos, Quito, Ecuador 2002
- II - (Países Bolivarianos), Quito, Ecuador 2004

Estos momentos, y muchos otros factores y hechos³¹, dan marco a la clasificación de esta pequeña historia en tres etapas:

- a. Entre 1965 y 1985: contacto con el texto bíblico. Son los años de las traducciones y las ediciones de Biblias, de la divulgación de ejemplares por todas las Iglesias, de la organización de círculos bíblicos, de lectura y estudio de los libros sagrados por parte de los laicos, de las comunidades eclesiales de base.
- b. Entre 1985 y 1993: contacto con el mensaje bíblico. Son los años de la interpretación bíblica, de la organización de centros de estudio, de la estructuración de mecanismos de pastoral bíblica, de la profecía bíblica y la formación para el ministerio bíblico.
- c. Entre 1993 y 2007: contacto con la persona que se revela en la Biblia a Jesucristo. Son los tiempos de la exégesis y la hermenéutica,

30 Hasta el momento se han realizado 5 en México, 1 en el Caribe, 5 en América Central, 2 en los Países Bolivarianos, 6 en el Cono Sur.

31 Cf. Jesús Antonio WEISENSEE, "La FEBIC-LAC a los 35 años de la FEBIC, en sus 30 años de existencia". En *La Palabra Hoy* 112, 2004, pp. 5-30.

de la centralidad de la Biblia en la Iglesia y de la formación para la lectura bíblica.

El tejido de estas etapas ha sido muy rico. Se ha hecho a través de planes de pastoral bíblica, la creación de comisiones y la fundación de centros y de grupos; el protagonismo de los laicos, los religiosos y muchos otros agentes de pastoral; la relación de las conferencias episcopales con los promotores, los centros y los grupos bíblicos, los métodos de lectura de la Biblia, especialmente la *lectio divina* en los últimos años; el uso de los medios de comunicación social; el interés por los problemas ecológicos; la difusión de Biblias “baratas y con letra grande”. Las sombras no han faltado: la pastoral bíblica considerada como un apéndice de la catequesis; el clericalismo, tanto de los sacerdotes como de los laicos; las interpretaciones fundamentalistas³². El contexto vital de este caminar de la Biblia en América Latina han sido innegablemente las comunidades eclesiales de base: ellas le han permitido a la Palabra de Dios “volver al nido”, o han brotado de esta referencia; y ellas son las que, convertidas en hilo conductor de las experiencias compartidas con iglesias de lugares lejanos, han contribuido a que “la lectura latinoamericana de la Biblia” se hubiera extendido a otros continentes.

- Síntesis interpretativa de este caminar. Acerquémonos ahora a una visión global de este panorama bíblico en América Latina con las siguientes precisiones:
 - Tendencias
 - a. Hambre de la Palabra de Dios (Am 8, 11), que se ha ido extendiendo sobre toda la geografía latinoamericana, particularmente en los lugares más marginados, produciendo esperanzas y un contacto fecundo con el texto.
 - b. Traducciones del texto bíblico, fenómeno mundial que se ha multiplicado como nunca antes en la historia de la Iglesia, definido en América Latina a tres ritmos:
 - Litúrgico, por el uso de la lengua vernácula en las celebraciones (SC 54)
 - Interconfesional, por la sugerencia expresa del Concilio (DV 22) y los “principios básicos” dados por la Santa Sede

32 Cf. III Encuentro de Pastoral Bíblica de América Latina y el Caribe, especialmente “Nuestro Caminar Bíblico desde la Asamblea de Bogotá” y “Declaración Final”. En *La Palabra Hoy* 71/72, 1994, pp. 6-25; 119-130.

y acogidos por el CELAM en su relación con las Sociedades Bíblicas Unidas

- Misionero, por la capacidad de la Biblia de ingresar en esferas externamente inexpugnables.
- c. La interpretación del texto en el contexto de la vida, a través del énfasis de la comprensión hermenéutica antes que en la exegética, identificando la “fidelidad al mensaje” con la “fidelidad al hombre”, apoyada por la acentuación de los conceptos de la “teología en su contexto” y de la “inculturación” del evangelio³³.
- Dificultades
 - a. Las condiciones de pobreza y de analfabetismo que marginan y condicionan a millones de hermanos, contrariando la dignidad y la participación en la obra de la creación proclamada por la misma Sagrada Escritura.
 - b. El divorcio entre exégesis y comunidad intereclesial, entre exégesis y dogma, entre exégesis y pastoral. Especialistas que trabajan entre los libros, los escritorios y las aulas, que temen encontrarse con la pastoral por el temor a que se pierda el rigor científico de sus estudios. Esta dificultad lleva a la presentación de una Biblia sin sentido pastoral, eclesial, catequético, y la convierten en un catecismo de verdades que no se vive, en homilías que predicán no la Palabra sino las palabras del celebrante, en pastorales eclesiásticas y no eclesiales y evangelizadoras.
 - c. El fundamentalismo de las sectas y del catolicismo, que lleva a una lectura generadora de pasividad, legitimadora de situaciones contrarias a la vida, justificadora de invasiones o dominios inhumanos, legitimadora de prácticas y doctrinas contrarias al evangelio.
- Resultados
 - a. Una antropología bíblica caracterizada por la integralidad de la persona humana, la unidad de cuerpo y alma, materia y espíritu, inteligencia y corazón, individualidad y comunidad,

33 Justo es destacar que esta tendencia ha tenido vida sobre todo en el Brasil, con el apoyo y entusiasmo de sus exégetas y sus comunidades; allí se habla de la “... lectura de la Sagrada Escritura a la luz de la vida y de la vida a la luz de la Sagrada Escritura”.

dentro del contexto histórico y en el tejido de las relaciones “interpersonales” con Dios, los hermanos y la naturaleza.

- b.** Una eclesiología caracterizada por la comunión y la participación, la ministerialidad, el pluralismo y la unidad, que se reconoce inspirada en la comunión soteriológica de la Trinidad.
- c.** Una moral caracterizada por la referencia social y comunitaria, sin olvidar la responsabilidad individual, que afecta las estructuras y las leyes, y su relación con la dignidad de la persona humana.
- d.** Una “lectura latinoamericana” de la Biblia³⁴, que no es exclusiva sino extensiva, inspiradora: se ha propagado por otros continentes; ha galopado al ritmo de dos convicciones: ¡el pueblo es el sujeto de la lectura!, ¡la Biblia es el libro de la vida!, con estas características³⁵:
 - su relación con la vida: contextual
 - su relación con el pueblo: comunitaria
 - su relación con la historia: opción preferencial por los pobres y referencia a la justicia y la paz
 - su hermenéutica propia: actualizada
 - su pluralidad: desde diversas ópticas³⁶
 - su carácter ecológico
 - su sentido ecuménico: diálogo interconfesional y colaboración con las SBU.

34 El Congreso Internacional sobre la Sagrada Escritura en la Vida de la Iglesia, celebrado en Roma, bajo la coordinación de la FEBIC y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, del 14 al 18 de septiembre de 2005, con motivo del XL aniversario de la *Dei Verbum*, reconoció y valoró una “lectura latinoamericana de la Biblia”. Consúltese al respecto los números 118 y 119 de *La Palabra Hoy*, 2005.

35 Cf. “La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia - presencia latinoamericana - algunos logros, retos y perspectivas en el contexto de América Latina”. En *La Palabra Hoy* 119, 2005, pp. 52-58.

36 El V Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Pastoral Bíblica, Panamá, 11-15 de julio de 2006, recoge entre otras esta característica de la diversidad de ópticas. Cf. “V Encuentro FEBIC-LAC; perspectivas y compromisos”. En *La Palabra Hoy* 121, 206, pp. 73-75.

- Necesidades
 - a. Traducción del texto bíblico, para estos tiempos y todavía a lenguas vernáculas, y procesos de alfabetización de grandes masas de población.
 - b. Formación académica y científica de los agentes de pastoral, espiritual y pastoral de los exégetas, bíblica de los sacerdotes, espiritual de los fieles... para una lectura fiel (DV 23), para evitar el problema del fundamentalismo. Implica una pedagogía que haga fácil el acceso no sólo al texto sino también al mensaje, superando la distancia entre exégesis y pastoral, por medio de la hermenéutica, y facilitando la lectura intercultural e interdisciplinar.
 - c. Integración y diálogo entre magisterio y pueblo de Dios, entre profesores de Sagrada Escritura y animadores de pastoral bíblica, con la valoración del *sensus fidei*, el *sensus fidelium* y una lectura de la Biblia entendida como *locus theologicus*.
 - d. En este punto adquiere una importancia capital el Sínodo sobre “la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”, que tanto había pedido la FEBIC al Santo Padre. La Federación, a través de su Comité Ejecutivo, presentó a la Secretaría General del Sínodo de los Obispos una propuesta esquemática que pide, entre otras, estas insistencias: crear conciencia de la centralidad de la Palabra más que estructuras; cambiar el paradigma de la pastoral bíblica para pasar de una pastoral bíblica especializada y limitada a una animación bíblica de todos los sectores del ministerio pastoral; introducir la pastoral bíblica en los cánones de la formación, sobre todo del clero, pero sin descuidar a los religiosos y a los laicos, con miras a un mayor fundamento bíblico de su experiencia de fe, su ministerio y su homilética; traducción de la Biblia a los lenguajes propios de los últimos tiempos, más allá del escrito...³⁷

37 Cf. FEDERAZIONE BIBLICA CATTOLICA, Segreteria Generale, *Riflessioni e proposte per l'Instrumentum Laboris della 12ª Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*, Stuttgart, 2008.

- **Desafíos**
 - a.** Relación entre palabra y comunicación, entre interiorización y tecnología: ante una técnica que ha avanzado como nunca antes, pero que corre el peligro de la manipulación, se hace necesario salvar el espacio de lo interior que posibilite el que la Palabra pueda ser oída. Se trata de una comunicación interpelante en la que se compartan no solo las ideas sino también las experiencias, las visiones del hombre y de la vida, y las convicciones de fe.
 - b.** Relaciones entre pluralidad y unidad: ante la variedad del contenido bíblico y el valor objetivo de los diversos métodos para entrar en contacto con él, así como de las necesidades antropológicas y espirituales, surge la necesidad de garantizar dinámicas que eviten la desarticulación y la dispersión, y que garanticen a la larga la unidad por su referencia a Jesucristo y por la afirmación de los valores bíblicos.
 - c.** Relaciones entre la catolicidad y el ecumenismo: a partir de un contenido no confesional sino original de los co-extensivos, por medio de una unidad de compromiso con la dignidad de la persona humana y del testimonio de servicio al mundo.
 - d.** Relaciones entre lo local y lo universal: de tal manera que se afirme la diversidad de lo contextual sin que esto equivalga a dispersión, gracias a la contribución de lo que es verdaderamente humano, de tal manera que se haga verdad la Palabra de Dios: “la riqueza de todas las naciones se reunirá para gloria de Dios” (Ap 21, 24.26).
 - e.** El cubrimiento de tres áreas complementarias e insustituibles:
 - Divulgación del texto bíblico con traducciones, producción y distribución
 - Contacto de los fieles con la Biblia, apoyado por instrumentos de lectura (comentarios)
 - Centralidad en la vida de la Iglesia, concretamente en la pastoral para que sea ella verdaderamente la “esposa de la palabra” (DV 23).
 - La formación de los presbíteros³⁸.

38 Cf. Gabriel NARANJO, CM, “La formación para la lectura de las Escrituras y para el ministerio de la Palabra”. En *La Palabra Hoy* 83, 1997, pp. 10-27.

Conclusión: Aparecida y el Sínodo de los Obispos

Es claro que tanto la V Conferencia General de Aparecida, de 2007, como el Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia, de 2008, constituyen dos faros en este caminar bíblico latinoamericano, cuyas luces aún no han penetrado en todos sus rincones.

Más que como un fruto, como un objetivo a lograr, este continente, a partir de Aparecida, camina hacia una nueva etapa de la Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia latinoamericana y caribeña con la Animación Bíblica de la Pastoral (ABP). Sus obispos participantes en el Sínodo, muchos de los cuales habían sido protagonistas ya de la cita de Aparecida, hicieron sentir allí su voz, compartieron con los demás padres sinodales su propia experiencia y percepción de la Palabra, y buscaron un nuevo impulso que, por lo demás, le permita a la Revelación extender sus ondas por todo el mundo.

La Sagrada Escritura en Aparecida

No son pocos los artículos que se han escrito sobre este tema. De entre esos análisis habría que destacar, más que el presupuesto de la relación entre Escritura, tradición y magisterio o el de la orientación de las referencias bíblicas del Documento Conclusivo, aquel que subraya la mentalidad bíblica latinoamericana, o en otras palabras, “la gran preocupación de la Iglesia no solo por conocer la Biblia, sino sobre todo por asumirla como Palabra de Dios. Es decir, la clara finalidad pastoral de que la renovación de la Iglesia se nutra de la escucha y puesta en práctica de la Palabra de Dios”³⁹.

Esta perspectiva provocó mucha reflexión, sobre todo bíblica, teológica y pastoral, en torno al binomio nuclear de Aparecida, discipulado y misión. De hecho, el CELAM publicó varios libros de estudio del discipulado en los textos del Nuevo Testamento, y fueron muchos los artículos y las revistas que se dedicaron a esta profundización.

He aquí la línea exegética y hermenéutica que se ha subrayado en todos los ambientes como punto de partida: el tema central y dominante de los evangelios es la identidad de Jesús, pero junto a ella, y aunque en segundo lugar, se destaca el del discipulado. Así resulta doble la temática general, y se maneja a través de una dialéctica interacción entre la autorevelación del Maestro y la incompreensión de sus seguidores.

39 Carlos AGUIAR RETES, “La Biblia en el Documento de Aparecida”. En *Simpósio teológico*, México: Universidad Iberoamericana, 2007, p. 2.

Los siguientes elementos recogen, a modo de síntesis, el trato que la Sagrada Escritura da al tema del discipulado misionero:

1. La figura central en el discipulado cristiano es Jesús, el Maestro, no solo porque no hay discípulos sin Maestro, como no hay Maestro sin discípulos, sino también por la activa interdependencia que hay en los evangelios entre su tema central, la identidad del Señor, y la comprensión de sus seguidores.
2. El discipulado es una vocación, es decir, un llamado gratuito del Maestro, en el que no cuentan los méritos del seguidor; se trata de una elección en su más profundo sentido teológico, en otras palabras, de una gracia. Esto lleva a una conclusión muy precisa: el seguimiento es una experiencia teologal, obra de Dios.
3. El discipulado implica la formación como respuesta. La realidad es que los evangelios narran que Jesús llamó a los discípulos y que dedicó buena parte de su vida terrena a formarlos. ¿Qué pretende este proceso formativo? Por supuesto que la identificación con el Maestro, pero a partir de la comprensión de su identidad como Salvador, de tal manera que la adhesión a Él se haga por su mismo camino, el de la entrega de la vida para ganarla salvíficamente.

Lo animó Jesús, Él mismo, sobre la base y el ambiente de la intimidad con Él. Por eso, los momentos más intensos de la formación de los discípulos los tuvo el Maestro durante su pasión y muerte, es decir, en el camino de la cruz, cuando Él se dedicó a amaestrarlos, con la dinámica de la cercanía, la vida en común y su propio testimonio: de oración y de generosidad para la entrega de la vida. No obstante esta intensa concentración de las energías formativas, los resultados fueron, al menos en un primer momento, decepcionantes: los discípulos lo abandonaron, dejándolo solo.

De todas maneras, la cruz sigue teniendo plena actualidad como experiencia de discipulado, como escuela de seguimiento y anuncio, porque es precisamente allí donde se revela la identidad salvífica del Maestro y donde se aprende a entregar la vida como Él, con sentido. De modo que si algún exégeta ha podido afirmar que los evangelios son “un relato de la pasión con una larga introducción”, hoy hay que reconocer que su tesis de fondo es revelar al Maestro, que entrega su vida para salvarnos y para indicar a los discípulos el mismo camino, formándolos. En lugar de huir de la cruz, a lo que nos está llevando esta sociedad de consumo, hay que abrazarla no de modo masoquista sino formativo, salvífico y evangelizador.

4. El discipulado está indisolublemente ligado a la misión. Los evangelios cuentan que el Señor llamó a los discípulos a “estar con Él” y para “enviarlos a predicar el evangelio”. Todo discípulo es pues un apóstol, es decir, un instrumento de la extensión del Reino, con el anuncio de la Buena Nueva en Jesucristo, la comunicación de su experiencia de seguimiento del Maestro, la realización de su consecuente solidaridad con los hermanos, especialmente los más pobres.
5. El binomio del discipulado y la misión implica la dimensión comunitaria: es en la comunión donde se escucha el llamado del Maestro, donde se comprende su identidad, donde se le sigue, donde se aprende de Él, donde se logra la identificación con Él, donde se le comunica, donde se prepara el mensaje y donde se realiza la evangelización; la santidad que reclama y suscita el discipulado se asume comunitariamente. Así, la vida fraterna en comunidad se convierte en una escuela insustituible del seguimiento de Jesús y de su anuncio al mundo.

Jesucristo, seguimiento y misión son, pues, los hilos conductores de Aparecida. Esta, por medio de ellos, se limita a plantear lo que esta dinámica eclesial está reclamando precisamente hoy: que el discipulado misionero, por ser respuesta al llamado del Maestro a “estar con Él”, se nutra de la oración; por ser envío, se prepare y se realice en la vida fraterna; por ser identificación con Él, se vive a través de los consejos evangélicos; y por ser testimonio de Él, se vuelva misión.

La espina dorsal de Aparecida es este concepto bíblico del discipulado misionero, que se alimenta de la *lectio divina* y se expresa en la acción de la Iglesia a través de la Animación Bíblica de la Pastoral.

Los tres encuentros regionales de las comisiones de pastoral bíblica de las conferencias episcopales, coordinados por el CELAM-CEBIPAL y la FEBIC-LAC, realizados en el contexto de la misma conferencia⁴⁰, reflexionaron sobre esta ABP y afirmaron que: “su finalidad es afirmar, consolidar y guiar el ser y el quehacer de la evangelización de la Iglesia; presupone que la Biblia sea sujeto de la evangelización y por lo mismo de todas las actividades pastorales de la Iglesia, que se convierta en elemento fundante y transversal de todas las pastorales, que se le considere como su fuente y su modelo⁴¹.”

40 Cf. Una información completa sobre estos encuentros en *La Palabra Hoy* 128, 2008.

41 Cf. Santiago SILVA RETAMALES, *La animación bíblica de la pastoral del Pueblo de Dios: una reflexión*, pp. 37-38

De esta manera, Aparecida reafirmó unos alcances cohesionantes de la lectura latinoamericana de la Biblia, y desde allí se hizo presente en el Sínodo, extendiendo su radio de acción a la Iglesia universal, a través de:

- La animación bíblica de la formación
- La animación bíblica de la espiritualidad
- La animación bíblica de las relaciones interconfesionales y ecuménicas⁴².

La voz bíblica latinoamericana en el Sínodo

El precioso Mensaje Final del Sínodo recoge la mentalidad bíblica de toda la Iglesia pero deja ver en algunos de los hilos más finos de su tejido la originalidad latinoamericana. Basta con la percepción de la voz de la Palabra en la creación, la historia y la realidad humana; el reconocimiento de su rostro en Jesús de Nazaret, “la Palabra eterna y divina que entra en el espacio y en el tiempo y asume un rostro y una identidad humana”⁴³; la construcción de su casa en una Iglesia que se alimenta de la lectura orante de la Palabra, al mismo tiempo contextualizada y comprometida, y se expresa en la *koinonía* de “los hermanos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen” (Lc 8, 21), extendiendo esta relación “a los hermanos y las hermanas de las otras iglesias y comunidades eclesiales”; su camino misionero en el compromiso con el hambre espiritual de los hombres de nuestro tiempo, la inestimable pedagogía de la familia, la marginación de los pobres y la inculturación del evangelio.

El mismo tipo de lectura se podría hacer de las Propositiones que el Sínodo presentó a la consideración del Santo Padre. Por ejemplo:

- La Nº 9: da eco al gran logro de la lectura bíblica latinoamericana que garantiza el encuentro con el Maestro “Palabra de Dios hecha carne, como evento de gracia que vuelve a acontecer en la lectura y la escucha de las Sagradas Escrituras”. He ahí el secreto del amor a la Biblia, cada vez más generalizado en este continente.
- La Nº 11: recoge, como ya lo había hecho la Interpretación de la Biblia en la Iglesia, “la predilección de Dios por los pobres” (cf. Mt 35,31-46), que anuda los tres elementos de la caridad: teologal, fraterna y apostólica (cf. *Deus Caritas Est*). El Sínodo recogió lo que había dicho Aparecida sobre

42 Encuentro regional de las comisiones de pastoral bíblica de las conferencias episcopales de los países bolivarianos. “Propuesta a la V Conferencia General de Aparecida”. En *La Palabra Hoy* 124, 2007, p. 67.

43 Sínodo de los Obispos. *Mensaje Final*, 4.

el papel protagónico de los pobres en la evangelización y sobre su fuerza evangelizadora con respecto incluso a los mismos pastores.

- La N^o 17: reconoce el papel de la mujer en la pastoral bíblica y, más importante aún, su capacidad de escucha de la Palabra y, por lo mismo, de relación con Dios y de comunicación misionera.
- La N^o 21: recomienda el valor de las pequeñas comunidades eclesiales, como lugar de escucha, estudio y oración de la Palabra y como instrumento del servicio animador de los laicos en la Iglesia.
- La N^o 22: anima al uso habitual de la lectura orante, sobre todo entre los jóvenes, como instrumento de encuentro con el Maestro y “compromiso de caridad”.
- La N^o 30: recomienda “la pastoral bíblica no en yuxtaposición a otras formas de pastoral sino como animación bíblica de la pastoral”.

Introdução

Um momento de oração, tendo como base a Leitura de Lucas 4, marcou o início de nosso trabalho. Destacamos a prática de Jesus ao iniciar sua atividade pública, porém, a Palavra de Deus é muito maior do que foi retratado por Lucas.

As palestras nos fizeram ver que os profetas falam com seu testemunho; os teólogos e teólogas falam de Deus com rigor acadêmico; os pastores e as pastoras falam com suas práticas libertadoras e compassivas; os indígenas falam com sua resistência e resiliência; os mártires falam com o sangue derramado; os pobres falam com o vigor de sua esperança. Porém, há uma voz muito, muito poderosa: a voz do mercado globalizado que tem o poder de transformar todas essas vozes em meras mercadorias.

Findada a apresentação entre os participantes da Oficina nossos mediadores, P. Gabriel Naranjo CM e Ir. Cristina Robaina STJ, destacaram os seguintes aspectos sobre a temática da Leitura Popular:

A igreja de base tem uma profunda vocação bíblica. Isso implica uma profunda espiritualidade amplamente comprometida com os pobres e o reino de Deus.

Trata-se de destacar as fases da evangelização:

- 40 anos dos primeiros evangelizadores da América Latina (AL)
- 400 anos
- 40 anos após o Concílio Vaticano II.

I Parte

Antes do Concílio de Trento:

A evangelização na AL se deu quando havia uma vitalidade bíblica no continente europeu. Cristovam Colombo, que se considerava um profeta Isaías, juntamente com os primeiros missionários, 1524, tiveram um pequeno “Sínodo”, onde afirmaram: “Não podemos pregar outra coisa que não esteja neste livro”. Os primeiros evangelizadores queriam apenas pregar a Palavra de Deus. E assim se fez nos primeiros anos. Em menos de 40

anos eles traduziram os evangelhos em mais do que 410 línguas indígenas no continente.

Quais foram às perspectivas reinantes:

- Soteriologia: uma pregação concreta. Santificadora e profética. Anuncio e denuncia. Vivencia espiritual e mística, tal como era vivido em Espanha e Portugal;
- Reforma Protestante: Lutero fez sua reformas com base bíblicas. O Concílio de Trento (15-1563) proíbe o acesso aos textos bíblicos, colocando no lugar da Palavra o catecismo. A Bíblia, como força evangelizadora, sai do centro para a periferia na ação evangelizadora;
- O texto bíblico sede lugar ao catecismo e a doutrina. A Bíblia passar a ter um “Caráter subversivo”. Predomina um conceito de que a Leitura da Bíblia é algo subversivo.

Passados os quatro primeiros séculos, o Movimento Popular Bíblico na América tem as seguintes marcas:

- A força da palavra
- Relação entre palavras e obras
- O povo é sujeito da Bíblia
- A mais inspiradora das encíclicas conciliares foi a *Dei Verbum*.

As Conferências Episcopais:

Medellin (1968): Todos devem ter acesso fácil aos textos bíblicos.

Puebla, 1979: opção preferencial pelos pobres e as CEBS.

Santo Domingo destaca três importantes sujeitos na ação evangelizadora: Palavra de Deus, atuação das leigas e leigos e a força das CEBS.

Aparecida: Discípulo e missionário.

O Sínodo sobre a interpretação da Bíblia na Igreja. Desta Assembleia sinodal destacamos:

- Leitura interdisciplinar da Palavra
- Leitura libertadora da Palavra
- Leitura não fundamentalista da Palavra
- Leitura Feminista da Palavra
- Leitura inculturada da Palavra
- Lectio Divina.

Três importantes etapas no caminho da Leitura Bíblica:

- (1965-1985): Contato com o texto anos de encontro como texto. O texto reflete a vida do povo de Deus
- 1985-1993: Tempo de formação e ministério
- 1993- aos nossos dias: Formação para a leitura popular da bíblia.

É preciso ir além do texto para descobrir o que Deus diz para nós hoje. O projeto divino não se esgota plenamente na Bíblia, mas prolonga-se nos fatos da vida.

II Parte

Tendências/dificuldades na Leitura Bíblica:

- Analfabetismo
- Fundamentalismo

Desafio:

- Uma antropologia
- Uma eclesiologia
- Uma moral

Leitura Latino-americana da bíblia:

- Leitura em relação com a vida. Uma leitura contextual
- Uma relação da leitura com o povo de Deus (leitura comunitária)
- Uma leitura nas comunidades, leitura interpretativa (leitura, texto, atualização)
- Ecumênica: a leitura nos aproxima e não nos separa

Necessidades:

- Formação acadêmica
- Pastoral e científica
- Formação acadêmica mais próxima da Palavra
- Integração entre magistério e o povo de Deus.

III Parte

Completando as informações:

Na qualidade de moderadora, Cristina Robaina destacou:

Vamos descer ao terreno de nossas comunidades. Queremos falar da leitura popular na AL. Nossas comunidades caminham com a Palavra que é seu principal alimento, luz, para caminhar com nosso Senhor Jesus Cristo.

A leitura popular não é mais do que seguir as pegadas do Concílio Vaticano II, e mais tarde, os passos assinalados por Medellín. Salutar recordar a mensagem final dos bispos em Medellín: “alimentar um novo espírito de edificação da justiça. Nesta tarefa é indispensável a Palavra de Deus. Somos interpelados pela Palavra. Ela nos ajuda a ver o que anteriormente não víamos..tinhamos olhos e não víamos, tínhamos ouvidos e não ouvíamos os clamores dos pobres no sofrido continente.

A partir do ano 60 começa um deslocamento dos agentes pastorais. Destaco:

- Visão das causas da pobreza,
- Conversão do olhar à realidade,
- Troca do lugar social. Estar com os pobres – com todo coração – para possibilitar o olhar aos novos horizontes. Perceber onde Deus clama na vida de nosso povo.

Este movimento nos chegou por meio das CEBs. O povo começa a ler a Bíblia. A Bíblia volta às mãos do povo, das religiosas, dos sacerdotes. Formam-se inúmeros centros de formação bíblica, e na medida em que a Palavra era ouvida, a criatividade das comunidades buscava ir ao mais profundo do entendimento do texto bíblico. Surgem várias modalidades de ler, estudar, orar e praticar os textos bíblicos: a leitura orante, a leitura comunitária, a leitura de gênero, a leitura ecológica, a leitura sociológica etc.

Descobre-se que as lutas bíblicas ecoam ao longo de toda a história humana: terra, vida, trabalho, moradia e esforços para uma sociedade mais humana. O povo excluído de hoje se espelha nos mais diferentes rincões excluídos que Deus tanto ama, como nos diz a Bíblia.

O método VER, JULGAR, AGIR nos ajudou a ler a história da bíblia e a nossa própria história. Descobrimos que sempre temos uma Palavra que nos ilumina, nos orienta para forjar o carro da história. Cada comunidade

que se reúne em torno da Palavra, assemelha-se a um novo modo de ser Igreja de Jesus Cristo.

As comunidades apoderam-se de um modo próprio de interpretação dos textos. Realidade, Comunidade e Texto se interagem mutuamente. A leitura da Bíblia em comunidades motiva, instiga a agir na história de suas próprias vidas, em seu dia a dia.

O processo interno das comunidades nos leva a uma articulação com outras comunidades. Comunicamos o que descobrimos ao longo de nossas vidas.

Numa época de fragmentação social a leitura bíblica revela e fortalece os novos sujeitos emergentes no tecido social. Na hora que temos que ler um texto lemos a partir do nosso próprio modo de estar na realidade. A hermenêutica nos ensina que o sujeito primordial da leitura é o povo oprimido. Buscar quais são as causas da pobreza, o que a legitima? Descobrir quais as lógicas que a sustentam.

Qual a chave para avançar na Leitura popular?

- Todo oprimido tem algo para contar,
- Buscar na Palavra exemplos que atuaram na história bíblica e que hoje atuam no corpo social.

Estamos num tempo especial que os textos bíblicos nos oferecem. A hermenêutica popular complementa não exclui outras exegeses. Nossas comunidades são os sujeitos onde hoje fala o Espírito e que clama pela vida.

IV Parte

Compartilhando nossas experiências:

Qual a nossa contribuição específica para este congresso? Pensar nossa experiência bíblica e contar de modo resumido aos amigos e amigas da Oficina (no máximo 3 minutos). Eis a proposta pela Marta, após as falas dos moderadores. Usaram a palavra, pela ordem:

Não havia arroz para consumo da comunidade. Perguntava-me: “Vou buscar arroz e água para os outros”. Mas alguém da comunidade alertou-me: “Marta, precisamos da palavra de Deus que nos inspire a partilhar o que temos. Precisamos da Palavra de Deus para nos fazer, cada vez mais, pessoa humana”. A partir desse momento, comecei a organizar os grupos. Isso aconteceu após o terremoto no Haiti. (Marta)

Trabalhei muito no CEBI. A palavra de Deus faz o povo tomar consciência do seu universo. Trabalhei com a irmã Doroth, no Xingu. Minha esperança é que o povo possa lutar por seus direitos, lendo a Palavra de Deus. Vi isso em um encontro em Altamira. A palavra de Deus é para o povo pobre. Quando ele entende a leitura ele levanta a cabeça, luta, para transformar sua realidade. Quando o povo não entende fica de cabeça baixa. Essa é minha experiência com o estudo popular da Bíblia. Fiz isso no Brasil, agora na Guatemala. (Marco)

Minha experiência é muito sensível com a Palavra: Tínhamos uma comunidade onde eu era responsável por fazer a Lectio Divina. Havia uma senhora que não sabia ler, então eu lia com ela os textos. Um outro fato refere-se a um senhor de 70 anos que participava do curso de alfabetização. Numa certa ocasião, eu o vi lendo a palavra de Deus e, eis que, ele fazia a lectio divina. Foi nessa ocasião que descobrir que a palavra de Deus restaura a dignidade humana. (Mercedes)

Trabalho na Escola de teologia popular em Guatemala. É uma escola paroquial onde chegam varias pessoas com fome de conhecer os textos bíblicos. Percebo que o povo, as pessoas quando descobrem como é a Bíblia eles descobrem um Deus solidário, que nunca o deixa de lado. Esta história é a história da salvação. Entrar na Bíblia vida de nossa gente, em sua realidade. Só assim acontece a história da salvação. Acontece uma salvação não de o ontem, mas no hoje de nossa gente. (Iolanda)

A bíblia é um testemunho que dá força. Uma senhora em Pernambuco, migrante em São Paulo e ministra da palavra na comunidade. Ela testemunha porque sabe que a Bíblia lhe dá firmeza. (Vidal).

No Norte da Argentina é muito forte a leitura popular. Há um catolicismo andino nesta parte da Argentina. Descobrimos que a leitura popular e as festas populares são fortes na região. Descobrimos que existe muito de valor bíblico no universo religioso popular. Não há imagem sem bíblia e bíblia sem imagem. (Paulo, Argentino)

Trabalhei na Pastoral da criança, em São Paulo. Tínhamos muitas crianças para evangelizar. Numa certa ocasião dividimos o grupo entre crianças e adultos. Selecionamos alguns textos para determinadas ocasiões. Considerando os textos, as mães novas e as mais antigas contavam, trocavam experiências a partir da palavra de Deus. Isso ajudou muito na evangelização. (Maria Vanessa)

Lembrança de Zilda Arns, morta no terremoto do Haiti.

Comecei a participar da Pastoral da Saúde. Muitos trabalhos eram feitos, mas sem um conhecimento de causa. Faltava descobrir os valores que nos faziam ir ao encontro dos mais necessitados. Em um dos retiros, uma senhora que teve uma experiência muito violenta com o marido. Narrou os fatos ocorridos com uma carga de culpa muito grande. Além de vítima se sentia culpada pela violência vivida. Em um dos encontros, marcado pela leitura bíblica, fez a descoberta de um Deus que a amava. Livrou-se da consciência de culpa. Descobriu um Deus amor, que liberta. (Maria Anadina)

Minha experiência é com a leitura orante, um dos desafios de Aparecida. Para mim é uma experiência muito forte que sinto quando estou nas comunidades. Na minha diocese se faz, embora timidamente, essa experiência. Trata-se de descobrir que a Bíblia é num grande instrumento para o povo descobrir Deus agindo em suas vidas. Ex.: diferença de traduções, palavras, interpretações etc. A leitura ajuda a ver Deus hoje e os inúmeros problemas que pairam sobre nossas vidas. (Vitor)

Tenho a impressão que Aparecida valorizou muito a leitura orante. Será que não se trata de uma estratégia para silenciar a leitura popular? Porque não falar da leitura popular da Bíblia que é muito grande e frutuosa nas CEBs? 'Quando estou em encontros com os bispos, percebo que a leitura orante tem muita vitrine, e pouca propaganda da leitura popular.(Gabriel)

No Brasil tentamos unir as duas coisas: Leitura popular e a Lectio Divina. No CEBI, em São Paulo, o método da leitura popular é muito forte. Há o Centro Bíblico Verbo, as Paulinas. Nesses centros prevalece a leitura popular, penso. (Vidal)

Concluindo: outras Palavras e outras tarefas (nossa colaboração específica)

- Sinto que o estudo popular deve levar a um processo de libertação. Num continente oprimido a Bíblia deve motivar, por meio de uma mística, o processo de libertação. Um estudo popular da Bíblia deve ser capaz de instigar um processo de libertação, do contrário, não é popular.
- Uma leitura popular não pode ser ideológica, mas deve levar para uma forte espiritualidade com a pessoa de Jesus, e rumar para um processo de libertação.
- O que entendemos por leitura orante e leitura popular a Bíblia?

- Em que consiste a Leitura popular e quais as suas características essenciais?
- O que é a Lectio Divina e quais as suas características?
- Há diferenças entre essas duas leituras bíblicas?
- Se existe, quais os pontos essenciais?

SEGUNDA SESSÃO

A tarde dos depoimentos

Nosso grupo segue na preocupação de analisar as diferenças entre a Leitura Orante e a Leitura Popular.

No desejo de encontrar respostas, partimos do testemunho compartilhado entre os participantes.

Yudelka, República Dominicana, destacou:

A Palavra de Deus, por ser de Deus, é sempre uma Boa Notícia. Esta notícia se concretiza, encarna-se na vida dos pobres;

Nota-se, porém, o uso da Bíblia como um amuleto de sorte. Pessoas a levam debaixo dos braços; a deixam aberta no salmo 91; apelam para o salmo 22. Uma visão mágica ainda é predominante em alguns setores das comunidades.

Angela, Brasil:

Meu contato com a Bíblia vem de muito tempo. Sempre me inquietou o relato de Lázaro e o homem rico. Fui noviça, religiosa. Passado os anos casei-me e tive meu primeiro filho com a idade de 41 anos. Após ter sofrido um grave acidente, no momento em que cursava a faculdade, tive uma rápida recuperação, quando médicos diziam o contrário. Essa experiência me marcou profundamente, e a partir dessa época tenho me dedicado ao trabalho com as comunidades através da Leitura Popular da Bíblia.

Os relatos são significativos, mas nossa oficina corria o risco de não responder a questão: *qual a nossa contribuição ao Congresso, considerando a Leitura Popular da Bíblia?*

“Sinto-me na obrigatoriedade que assinalar alguns pontos, considerando as experiências, até aqui, relatadas”, disse Gabriel. Como assessor afirmou:

- A Leitura Popular impõe uma formação adequada à leitura e estudo da Palavra. Nossas experiências sempre acentuam o elemento (formação). A Palavra de Deus antecede as Escrituras e a formação surge como um elemento importantíssimo. A formação está em vista da mais perfeita aproximação com o texto bíblico, pois sabemos que há uma grande diferença entre Bíblia e Palavra de Deus
- A aproximação da leitura popular e a comunidade. O desafio é fazer que a leitura da Palavra seja feita em pequenas comunidades
- Relacionar o compromisso com os pobres e a leitura da Palavra
- Referenciar os pobres (Cf. VD 107). Deus ama principalmente os pobres, os necessitados de pão e carentes de sua Palavra
- O amor com os pobres não pode se reduzir em uma ação meramente sociológica. O desafio é alimentar a Teologia da Libertação com a Palavra de Deus e com o compromisso com os pobres
- Nesse momento em que falamos da Nova Evangelização torna-se indispensável destacar a centralidade da Palavra. Uma Nova Evangelização deve estar direcionada ao Reino e não às estruturas eclesiais
- Relação entre Palavra de Deus e Teologia
- Relação entre Palavra de Deus e Eclesiologia.

Depoimentos: Conversa vem, conversa vai ao redor da Leitura Popular.

Para mim o desafio é resgatar o desejo de ler a Palavra de Deus com o povo sofrido de hoje. Descobrir como a experiência do Mar Vermelho acontece em nossos dias. O núcleo do povo de Israel é o êxodo. A hermenêutica do êxodo deve ser resgatada no interior de nossas comunidades. O Deus de Israel é um Deus vivo: ouve, vê, conhece e desce para libertar seu povo escolhido. Isso ajuda o povo a ler e interpretar a Palavra. Penso que podemos caminhar com essa preocupação no ato de diferenciar leitura orante e leitura popular. (Yolanda)

A voz dos pobres deve ser escutada. Como professor tenho a preocupação com as classes médias, os grupos influentes na sociedade, os formadores de opiniões. Tais grupos devem posicionar-se diante da causa dos pobres. Todos temos necessidades da experiência de libertação. Uma das críticas feitas foi o esquecimento da classe média por parte da Teologia da Libertação. A leitura orante corre o risco de ser uma leitura meramente espiritual. (Paulo, Argentina)

Uma das coisas que experimentamos com os índios é que estamos sempre agradecendo a Deus em todos os momentos. Temos uma visão de um

Deus que é amor e caminha com o povo. Diante de algumas traduções bíblicas percebo que não se destaca o amor divino. Percebo que há conceitos inadequados para mostrar nossa relação amorosa com Deus, com a terra, com o próximo, com a natureza. Deus é Pai e Mãe. Com dom Pedro Casaldálica aprendi que a oração é luta e a luta é oração. Temos que firmar na leitura popular uma harmonia entre oração e luta. Deus é uma pessoa e não um ser abstrato; está perto, não distante; curti nossos trabalhos. Ele está na montanha, nos rios, nos vales. Tenho que pedir perdão a Deus ao cortar uma árvore, pois ela pertence a Deus e não a mim. Eu me utilizo das coisas de Deus para viver. A Palavra de Deus tem que dar sentido à minha vida. Isso me ajuda a ser feliz e a fazer os outros felizes. Temos que trazer as faces das pessoas no momento de leitura da Bíblia. Isso eu falo porque temos que interpretar a Bíblia a partir de nossas ideias, nossas lutas e nossas realidades. (Marco Túlio)

Tenho escutado algo interessante sobre Lázaro, no Haiti. A expressão mais forte foi que Jesus ressuscitou Lázaro e comeu ao seu lado. Isso não entrea na minha reflexão. Não conseguia entender Jesus comendo ao lado de um fantasma, “Zumbi, ex-defunto”... risos. Mais tarde, porém, entendi que Jesus não marginalizou ninguém, nem mesmo o defunto Lázaro. Para o povo haitiano Lázaro é uma pessoa ressuscitada e que se senta ao lado de Jesus. Somente quem está inserido na cultura haitiana é capaz de entender tal imagem, a força dessa imagem. A palavra divina passa pela vida, pelas experiências das pessoas. (Marta)

Quem tem formação corre o risco de dominar o estudo, o círculo bíblico, a conversa na comunidade, a reflexão na Leitura Popular. Como utilizamos a Bíblia? Ela pode se tornar um instrumento de opressão. Minha formação é gratuita e isso a devo compartilhar com as outras pessoas. (Yudelka, República Dominicana)

Vidal procura sintetizar os temas abordados. Destacou:

- CEBs, leitura comunitária
- Pobres como outro Cristo
- Boa nova – Êxodo
- Lázaro (o ex-defunto) come com Jesus
- Inculturação
- Realidade: desafio de vê-la e compreendê-la

Gabriel: "... convido o grupo a debruçar sobre os desafios apresentados":

- Formação para que? Para uma leitura interpretativa da Bíblia
- O fundamentalismo é priorizar unicamente o texto escrito, negar-se a pensar, raciocinar o contexto do texto bíblico. O fundamentalismo deve ser vencido
- A Bíblia foi feita em mutirão.

Gabriel: "Marco Túlio falou das novas traduções e dos novos comentários, e que a Bíblia deve alimentar a esperança em vista da autonomia humana". Acenou outro desafio: uma leitura da Bíblia nutre a oração e alimenta a luta. Sendo assim, cremos que a leitura orante deve sustentar o compromisso social.

Como penetrar com a Palavra nas classes médias, as cultas, as classes dirigentes? Precisamos estar atento. Trabalhar com os pobres não é privilégio que ninguém. Como evangelizar as elites, conforme anúncio Medellín? Como evangelizar a classe média tendo como instrumento a Leitura Popular da Bíblia?

É oportuno termos uma leitura integradora, uma leitura inclusiva capaz de favorecer, de modo mais ágil e efetivo, o compromisso com o processo de libertação.

A leitura Orante e a Popular passam pelos mesmos caminhos. Ressalto um detalhe: A leitura Orante é mais massificante e por isso corre o risco de inibir o compromisso social. Devemos levar a Leitura Orante para um compromisso que possa responder os anseios das pessoas. (Sidnei)

Cristina:

...compreendendo um pouco do debate, recordo que há alguns anos debatíamos muito o que é fazer opção pelos pobres? Qual deve ser a posição do animador diante do pobre, como sujeito violentado e construtor de um processo de libertação? Como estar ao seu lado? Apoiar seus sonhos e lutas?

Em nossas vidas de religiosas, tais questões foram respondidas lentamente e em meio a um grande sofrimento. Aprendemos que:

- Os não excluídos devem ser convidados a entrar em contato com as causas dos pobres

- Se nos encontramos com Jesus, devemos estar sempre no contexto que Jesus esteve: o mundo dos pobres
- Colocar no centro os excluídos, os endemoninhados, as mulheres; seus projetos. As pessoas devem ser convidadas a entrar, por meio da Leitura Orante, no universo e nas causas dos pobres. Jesus centralizava o excluído e não a si mesmo. Isso implica uma mudança social, uma transferência hermenêutica em favor dos pobres.

Marta assinalou a diferença entre leitura Orante e Popular. Não tenho problema com as duas leituras. Faço, sim, uma breve diferença. A leitura Popular é um projeto, a leitura Orante é um método. A raiz de tudo isso é Jesus histórico.

Mercedes destacou que após escutar os relatos surge um desafio: como manter presente a atualidade da Leitura Orante? Transformar a realidade tendo como exemplo a prática libertadora de Jesus. “Necessito de uma conversão pessoal. Diante disso posso estar em diferentes contextos sociais, mas tenho que mostrar os caminhos que acenam para o Reino de Deus. Isso para mim é o que transforma. Não importa o contexto devo viver as atitudes de Jesus”.

Yolanda:

... me chama a atenção, diante do método da Leitura Orante, o desafio de como praticá-lo? A partir da leitura popular como envolver o método da leitura orante? Como disse Marta, o Jesus histórico é nossa chave hermenêutica. Toda a experiência do povo de Israel deve ser interpretada considerando nossas experiências. As experiências passadas iluminam nossas atitudes e projetos.

Vidal:

O consumismo dificulta a organização de nossos grupos de leitura popular e orante.

Gabriel acenou alguns ecos da *Verbum Domini*:

- Leitura Orante deve ser comunitária, comprometida e contextualizada
- A Leitura Orante é um método, porém não apenas um método, mas um encontro com Jesus Cristo vivo. A Palavra é um sacramento. A Leitura Orante é método que acena em direção ao compromisso com a Palavra e com a vida.

Paulo:

Quando compro uma televisão tenho que saber como funciona. Em referência à Bíblia devo possuir “chaves de leitura”.

Perguntas para o terceiro dia. Oficina: Leitura Popular da Bíblia

Apresentar propostas para a teologia e à Igreja de Libertação, considerando nossa vivência na Leitura Popular da Bíblia:

- Indique destaques e desafios para nossa Leitura Popular da Bíblia, a partir da Teologia e da Igreja da libertação.

TERCEIRA SESSÃO

Na tarde do terceiro dia de trabalho, os participantes, após uma calorosa e frutuosa conversa, sobre a Leitura Popular e Orante das Escrituras, assinaram as seguintes propostas, divididas em dois pontos:

Proposta para a Teologia da Libertação e à Igreja de Libertação à luz da vivência da Leitura Popular e Orante da Bíblia:

- Uma nova reflexão do Espírito Santo, tendo como ponto central a vida dos pobres
- O contato familiar, pessoal e orante com a Palavra de Deus
- Aproximar-se, cada vez mais, dos mais distantes e indiferentes (dimensão missionária da Teologia)
- Ir ao encontro dos “novos rostos dos pobres” na América Latina (cf. DA), e aos seus sofrimentos
- Centralidade da palavra e não tanto o discurso teológico, para uma bibliocidade da teologia e eclesiologia
- Formar grupos pequenos em torno da Palavra, num mundo profundamente marcado pelo individualismo
- Fomentar uma espiritualidade bíblica inspirada no estilo de vida de Jesus de Nazaré.

Desafios para a Leitura Popular e Orante da Bíblia a partir da Teologia e da Igreja de Libertação

- Atualizar o método na Leitura Popular da Bíblia; torna-lo sempre mais pedagógico e participativo

- Formar e acompanhar os líderes comunitários e os membros participantes das mesmas comunidades
- Buscar ferramentas para atuar no processo de libertação
- Trabalhar diante das novas realidades que nos desafiam
- Motivar a participação constante da família e dos jovens
- Incentivar a Leitura Popular em nossas dioceses, paróquias e comunidades
- Escutar a Palavra de Deus na natureza, na criação, para fomentar a solidariedade cósmica (cf. Rm 8)
- Valorizar a sensibilidade indígena pela mãe terra como expressão e voz da Palavra
- Por meio da Bíblia, fazer nossas igrejas e comunidades retomar sua vocação profética
- Transformar o processo de formação dos agentes de pastoral (leigos/leigas, padres e religiosas)
- Conhecer, estudar e vivenciar a *Verbum Domini*.

Teología y sujetos emergentes

Coordinadora: Elsa Tamez¹

Moderador: Pedro Acevedo

Lugar: Salón 1F 102

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

PRIMERA SESIÓN²

Introducción como motivación para la discusión

Del unicentrismo al pluricentrismo

La diversidad de sujetos emergentes en el quehacer teológico es un hecho. Hay que entender que se trata de una riqueza y no de una fragmentación. Porque hablar de fragmentación es creer que hay un sujeto único que se manifiesta en la diversidad. Pero la realidad es otra, cada sujeto tiene sus propias opresiones, aspiraciones y sueños. Por eso el desafío mayor que enfrentamos es el de pasar del unicentrismo al pluricentrismo (el teólogo Juan José Tamayo afirma que el hecho mayor es pasar del etnocentrismo al pluricentrismo). Sólo así es posible el conocimiento de

1 Mexicana, licenciada en Teología y doctorada en Biblia, Teología Metodista de la Facultad de Teología de Lausana, Suiza. Es profesora de Biblia, miembro permanente del equipo de investigaciones del DEI en Costa Rica y de la ASETT. En 1998 recibió en Nueva York el premio Woman Witness Special Awards (Rogers) en reconocimiento a sus esfuerzos por incluir a mujeres de todo el mundo en la nueva Universidad Bíblica.

2 Asistieron, entre otros, misioneros y misioneras, miembros de organizaciones sociales, teólogas feministas, miembros de la Iglesia Luterana, jóvenes, y religiosas y religiosos de diversos lugares.

los sujetos y el respeto entre los diversos sujetos. Ahora bien, los sujetos no son centritos desconectados entre sí. No hablamos de multisujetos sino de plurisujetos interconectados. De hecho dentro de un sujeto se da la transversalidad de sujetos por clase, género, etnia, diversidad sexual, discapacidad, incluyendo la edad y la ubicación geográfica. Además, nos articula la desigualdad social y la guerra, pues estos hechos amenazan a todos los sujetos, lo mismo que el problema del deterioro del ambiente y el orden de la economía global.

Necesidad de nuevas teorías sociales

Al aplicar las teorías sociales para elaborar una teología liberadora desde los sujetos emergentes y desde la realidad latinoamericana y caribeña, nos encontramos con un problema. La realidad actual sobrepasa las teorías tradicionales occidentales que conocemos (Weber, Marx, etc.). Estas están desfasadas, pues no explican lo que acontece en la sociedad actual donde la diversidad de sujetos teológicos emergentes está muy presente y activa. Según el economista y filósofo Boaventura de Sousa Santos, las ciencias sociales con las que estamos familiarizados no ofrecen herramientas útiles para pensar y cuestionar la propia práctica. Por ejemplo, los conceptos de igualdad, ciudadanía, nación, entran en conflicto en países como Ecuador y Bolivia. En ellos no hay una nación sino naciones, donde no se puede hablar solo de ciudadanía cívica sino de ciudadanía cultural. Por ejemplo, el gobierno de Ecuador, con el presidente Correa, un hombre de izquierda, progresista, que busca la igualdad de todos los ciudadanos y la erradicación de la pobreza, tiene conflictos serios con los movimientos indígenas, justamente porque su comprensión de conceptos de igualdad o derechos fundamentales, la tierra o el tiempo, no encajan con los conceptos de las culturas indígenas. Mientras que para unos, los mestizos y los blancos, la liberación está muy ligada a la situación de la pobreza, para otros grupos, los indígenas, afrodescendientes, movimientos homosexuales, etc., la liberación tiene en primer lugar que ver primero con la dignidad humana y el respeto, después con la pobreza. Para unos, los derechos fundamentales son individuales; para otros son en primer lugar colectivos, culturales. Para unos, el concepto de producción es fundamental para el crecimiento y el repartimiento de la riqueza entre todos los ciudadanos, para otros, la armonía con la naturaleza y la comunidad está en primer lugar. Para las mujeres, la lucha contra la sociedad patriarcal se vuelve prioritaria y así sucesivamente.

Por una epistemología del Sur

Todo ello nos lleva a afirmar junto con Boaventura que se necesita una epistemología del Sur. En América Latina es preciso contar con nuevas estrategias de emancipación social debido a la diversidad de los sujetos. Según Boaventura, se necesita estudiar la relación entre los movimientos que luchan por la igualdad y los movimientos que luchan por el respeto a la diferencia. Y todo esto en un contexto de pobreza. En América Latina, el diálogo intercultural se impone ahora como una necesidad urgente, pues las luchas de liberación no son solo contra el capitalismo sino contra el colonialismo, muchas veces introyectado en los grupos mestizos y blancos que buscan la igualdad social. Esta situación está desafiando la imaginación política desde principios poscoloniales para repensar no solo la liberación y la solidaridad en contextos pluriculturales, sino también la teología.

El problema es que no hay teorías sociales acabadas. Apenas propuestas, como las de Boaventura. Por eso este autor tiene razón al afirmar que hay que hacer teorías de retaguardia y no de vanguardia. Es decir, ir creando el pensamiento a la par y en diálogo con todos los movimientos sociales a medida que avanzan en sus luchas por la emancipación.

La teología de la liberación y los nuevos sujetos

La teología de la liberación elabora su discurso como un segundo acto, a partir de las prácticas de transformación. Para entender el contexto, los teólogos han tenido que echar mano de las teorías sociales, pero, como hemos dicho, estas están desfasadas. Por eso, hay un descontento con la teología de la liberación tradicional desde los años noventa pues, la opción por el pobre no da razón a fondo de las otras opresiones aparte de la económica, por más que se quiera decir lo contrario. Las teologías de liberación feministas, negra, indígena, de diversidad sexual, de personas con discapacidad, han tenido que recurrir a teorías sociales distintas como de género, antropológicas, lingüísticas, etc., lo cual ha ayudado a repensar su teología. Sin embargo, me parece que todas estas teorías también están siendo desafiadas por la realidad actual del Sur y necesitan repensarse desde una epistemología del Sur, para poder entrar en diálogo eficaz con la realidad social y cultural latinoamericana tan compleja y diversa, y, hoy día, tan dinámica.

Por otro lado, la teología de la liberación deberá estar abierta a salirse de la ortodoxia porque el diálogo religioso e intercultural con los indígenas, afrodescendientes, mujeres, homosexuales y personas con dis-

capacidad, la lleva a crear discursos teológicos diferentes a los dogmas tradicionales.

Un frente común frente a la economía globalizada neoliberal

Finalmente, el capitalismo de políticas económicas neoliberales ha creado un desastre en cuanto a la profundización de la pobreza, el desempleo y la brecha entre pobres y ricos. Políticas que han afectado a todos los sujetos, tanto a los de los movimientos de la igualdad como a los de los movimientos de la diferencia, desafía a hacer un frente común entre todos los movimientos en base a principios poscoloniales de diálogo, respeto. El modelo de economía globalizada neoliberal es nefasto y si los sujetos caminan cada cual por su rumbo, no se logra la fuerza y eficacia para confrontarlo.

Bibliografía

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, Bogotá: Universidad de los Andes/Siglo de Hombre/Siglo XXI, 2010.

_____. *Una epistemología del Sur*, México: Siglo XXI/CLACSO, 2009).

Reflexión comunitaria

- Para establecer una plataforma común en cuanto a conceptos: ¿Qué hace que un sujeto sea emergente?
- La irrupción misma de los sujetos. Cuando de alguna forma manifiestan: “¡aquí estoy presente! ¡Estos son mis derechos!”. Antes en los ochenta, los sujetos estaban ahí, pero no había reconocimiento. Se reconocía solo a un sujeto único, al pobre desde el punto de vista económico, no se veía la transversalidad de otras opresiones que cruzan al sujeto. Esto cambió cuando comenzaron a surgir como protesta.
- Pero ¿qué es sujeto? Los pobres son sujetos, pero ¿Qué es? Es aquel que alcanza a decir: ¡yo! Y es un comienzo; sujeto es aquel que teniendo conciencia suficiente de lo que quiere es capaz de salir adelante en mayor o menor grado. Son grupos que ahí mismo se están dando cuenta de que ahí están. Yo lo plantearía como el que tiene conciencia de la propia identidad y propio concepto para irlo realizando.

- Para mí son importantes las categorías sobre qué es sujeto. Hay que tomar en cuenta lo que significa sujeto y objeto. Mi ser empieza con confianza en mi persona. Yo creo que es necesaria una antropología cristiana, que acompañe a las nuevas generaciones. No se trata de objetivar al otro sujeto, como un objeto. También es necesario renovar la lingüística dentro de la Biblia, porque hay mucha influencia del pensamiento europeo. La mujer siempre está como ciudadana de segunda clase. Hay que cambiar renovar el lenguaje y no hablar de opción “por”, “para” como si yo fuera la que me encargara de la salvación de la otra persona.
- Ser sujeto de la propia historia es una persona anudada a la conciencia, al quién soy yo, mi historia. Uno se va haciendo sujeto en la historia. Esto está muy vinculado al hecho de “tomar la palabra”. Hay también que escuchar. Hay que pensar que la persona tiene una individualidad y una originalidad, que tiene múltiples posiciones.
- ¿Quiénes son los que dicen que un sujeto lo es o no lo es? Según la experiencia, es ver a las mujeres que toman la palabra; ver a los sujetos en situaciones diferentes y cómo van surgiendo. La escucha y lo que ellos o ellas puedan decirse de sí mismos. ¿Cómo se conciben ellos, qué podrían decirse de sí? En cuanto a la palabra emergencia ¿qué es lo que hacen que emerjan? Muchas veces nos acercamos desde la desigualdad, el que opta se siente superior y no debería ser así. Podríamos caer también en utilizar categorías que nosotras y nosotros mismos nombramos.

Los sujetos emergentes tienen sus sueños y aspiraciones en las situaciones que viven. Hay que repensar y reubicar las categorías en la realidad, en la historia concreta. Eso de crear nuevas teorías en diálogo con ellos allí donde están, teorías de retaguardia y no de vanguardia, como dice Boaventura, es muy importante.

- Hay que descubrir qué rostro de Dios está debajo o detrás de este pensamiento, de donde queremos plantear la situación de sujetos emergentes.
- Hay muchas cosas para discutir, pero creo que es importante preguntarnos si se puede hablar de sujetos no emergentes.
- El sujeto emerge, cuando emerge se convierte en sujeto, por eso es fundamental e importante; esta emergencia viene de la dialéctica del tú y yo, y se da cuenta de que estamos hablando en la misma categoría pero de realidades diferentes. Ahí es necesario hacerse las mismas preguntas que se hace la antropología: ¿quién soy yo?, ¿por qué soy diferente? Cuando un sujeto emerge y sale de sí empieza a salir de su centro.
- Frente a los sujetos emergentes necesitamos una nueva epistemología “del sur”, como decía Elsa, en la cual nos unifique un lenguaje desde una

resignificación simbólica en cuanto al lenguaje, porque en las realidades culturales pueden tener otro sentido.

- No podemos hablar de una unificación del lenguaje porque cada pueblo y cada cultura tiene su propia historia y cosmovisión.
- Socialmente hay mucha gente excluida por la sociedad, o por lo que sea. Se necesita un nuevo lenguaje que apueste por el respeto y la dignidad de la persona.
- La palabra “sujeto” puede tener una connotación pesada en algunos lugares. Pero la palabra persona puede ayudar a descubrirnos
- “Persona” apunta a algo muy fuerte. El diálogo es esencial. Diálogo indica, *dia*: lugar, *logos*: palabra. Toma en cuenta el contexto donde se dicen las palabras, es decir el diálogo.
- Me gusta eso de la “epistemología del sur”. Pero, ¿es geográfico? La diversidad de sujetos se da en el norte y en el sur. Apunta a algo simbólico propio de los países y continentes pobres del sur. Ahora, la deconstrucción es un proceso, aquí no podemos tener algo acabado. Pero es importante entrar en el proceso de la deconstrucción para reconocer la diversidad. En el diálogo...
- Dentro de este concepto de sujeto que estamos tratando de establecer acá, no se trata de una persona individual. De alguna forma estamos hablando de algo colectivo, que está en proceso de organizarse y en algo de lucha. No estamos hablando de sujeto individual, sino de sujeto colectivo que en la lucha y la organización la diferencia, por un lado se va aceptando y, por otro, defendiendo.
- Es importante salir de esa idea del unicentrismo del que hablaba Elsa al principio ¿qué hacemos con todo el término que es “mono”: monocentrismo, monogamia, monoteísmo, etc., ¿tiene sentido?
- Otro punto importante es que muchos de nosotros y nosotras tenemos la experiencia de otras teologías, y por eso hemos llegado hasta aquí, porque hemos hecho alguna ruptura con la situación en la que vivimos. Esto es importante, porque la mujer ha aportado en la Iglesia y en la teología.
- Me gustó mucho eso de que los sujetos no son esencias acabadas sino narrativas, lo mismo que hablar de teorías de retaguardia. Aquí hay algo nuevo. ¿Qué metodologías deberían emprenderse? ¿Cómo recuperamos las narrativas y las voces, la interdisciplinarietà? Necesitamos herramientas de cómo acompañar a la gente.
- Es claro que no tenemos teorías acabadas, sino que hay que crearlas, pero hay que hacerlo junto con los diversos movimientos sociales. Allí es

donde se van construyendo. Reconocemos ahora que no es cuestión solo de “opción por” como si yo tuviera la respuesta. La frase “los pobres nos evangelizan” que utilizábamos al inicio de los ochenta, ya apuntaba hacia otro paradigma. Debemos repensar las imágenes de Dios, Dios negro, Dios sordo. No hablamos de esencias, sino de procesos y experimentamos muchos traslajos y complejidades en ese proceso.

- No olvidemos la cuestión de la relacionalidad. En teología hablamos de un Dios trino, de una relacionalidad trinitaria.
- También hay que relacionar la clase, el género, la etnia, la edad, la orientación sexual, etc. Esto no es tan nuevo, excepto lo de orientación sexual; un teólogo cuna de Panamá interpelaba a los teólogos de la liberación hace muchos años cuando les decía que se debería hablar de “la opción por el otro empobrecido”, con esto hacía alusión a la etnia y la clase social. En ese sentido podemos hablar de “la otra empobrecida” para hablar de las mujeres pobres. El otro, la otra, se refiere a la alteridad; el derecho de ser diferente pero iguales en el sentido de tener los mismos derechos.
- No estamos por la absolutización, pero acompañando a la gente ayudamos a reformular y se lo proponemos. Se trata de tener una postura provisional, para que en el conjunto se busque el lenguaje y la manera más adecuada de actuar, tomando y reformulando las ideas.
- Hay grupos fragmentados y hasta opuestos; ¿podríamos hablar de complementariedad?
- Mi preocupación es cómo llegar a ellos, los grupos emergentes que están en realidades sumamente difíciles, de narco, de violencia, son muchos jóvenes. Es difícil, duro. Ellos se sienten sujetos emergentes, pero ¿estamos hablando de estos también? Me pregunto si ellos, las tribus urbanas, estarán contentos donde viven.
- Estamos hablando de aquellas personas oprimidas y discriminadas que toman conciencia y tienen sueños de alcanzar una vida digna. Son quienes toman la palabra para liberarse. Claro que el tomar la palabra puede manifestarse de manera negativa...
- Hay situaciones donde no hay que preguntarnos que en qué Dios creemos, sino cómo nos humanizamos.
- Vuelvo a la pregunta de si las pandillas son sujetos o no. Hay personas, religiosas, religiosos, pastoras, o laicos que está trabajando con ellos.
- Identidad y línea de la justicia deben ir juntas. Una vez definido el sujeto como aquel que tiene autonomía debe tener implícita la cuestión de la justicia, esto hay que hacerlo implícito. Porque las pandillas serían como

los que reivindican sus derechos de manera conflictiva o destructiva. Hay que aclarar lo implícito de la justicia.

- Yo trabajo donde están ellos: ¿De qué justicia se habla?, ¿la justicia que los juzga, o qué justicia? ¿Quién dice qué es la justicia, en dónde se da, para quién? La persona es la persona, que está buscando encontrar en pandillas, sentido de pertenencia por ser jóvenes abandonados, vinculación afectiva. Hay que ver la realidad de las familias.
- Yo creo que hay que desprogramar el concepto de sujeto en cuanto categoría política. Hay un sujeto que grita y que provoca una respuesta. Nosotros estamos aquí y allí. La emergencia parte de un grito que provoca nuestra sensibilidad. Los sujetos, sin proponérselo, están desafiándonos a repensar las categorías de aquello que provoca nuestras sensibilidades. Emerge aquella fuerza de amor a la vida, sofocada también. Desprogramémonos.

Asesora: Muchas gracias por la discusión. Nos propusimos elaborar pensamientos juntos y juntas, y ha sido muy rica la participación de todos y todas. Entiendo que estamos en un proceso de deconstrucción y reconstrucción constante. Compruebo, como dije al principio, que la realidad nos sobrepasa, nos desborda; no sólo a nuestros conceptos y marcos categoriales, que es normal, sino a las experiencias de cada persona aquí presente.

SEGUNDA SESIÓN

Introducción para iniciar la reflexión comunitaria

La existencia de las lenguas y la diversidad cultural que aparece en Génesis 11, en el relato de la Torre de Babel, ha sido vista como un castigo de Dios, pero podemos verla de forma diferente. Milton Schwantes, en una relectura que hizo hace tiempo, ve las lenguas y las culturas como un don de Dios. Yo estoy de acuerdo con él. El problema de fondo en el texto es la arrogancia de una sola cultura y una sola lengua que busca nombrarse. Dios libera de esa hegemonía arrogante que busca ser igual a Dios, no porque sea celoso de una humanidad que quiere ser como Dios, sino porque en esa hegemonía hay un germen de autodestrucción. El relato me recuerda otro relato de la cultura maya que está en el *Popol Vuh*, y es el relato de la quinta creación, la última creación. En ella, el ser humano se presenta a sus creadores como aquel que ve/conoce ilimitadamente, no hay secreto o misterio que no conozca, puede ver más allá

del horizonte de los cuatro puntos cardinales. Los dioses se preocupan y le crean un vaho en los ojos para que pueda ver/conocer solo lo que tiene enfrente, para los dioses mayas es importante que el ser humano reconozca sus limitaciones, su vulnerabilidad en tanto humano. En la medida que reconozca su condición humana como frágil, será menos destructivo y autodestructivo, más compasivo y comprensivo. Es la fragilidad misma la que nos protege de nosotros y nosotras mismas. Esto podemos aplicarlo a la cuestión del sujeto y los sujetos. La diversidad debe ser vista como don, como regalo de Dios, no como producto del pecado. Nos falta la interrelacionalidad para superar la confusión (Babel connota confusión) y el no entendimiento entre los distintos sujetos. Algo así como el Pentecostés de Hechos 2, donde las distintas culturas y lenguas pueden comprenderse porque están bajo una misma esperanza y horizonte.

Hoy día es importante reconocer que vivimos dentro de una realidad diversa, que esa diversidad no es una amenaza sino una riqueza, una fuerza ante la fuerza homogeneizante que vivimos y que autodestruye. El pecado estructural nos une en el sentido de que todos y todas somos víctimas y cómplices de ese pecado. La situación de los sujetos emergentes, que van irrumpiendo en la historia, nos abre la visión para ver más allá de las categorías que nos son familiares. Ayer nos sorprendimos con la participación de hermanas que trabajan con pandillas o presos. Ellas han desafiado a algunos de nosotros a repensar de manera diferente en cuanto a los sujetos emergentes.

Aporte de Sebastián sobre el concepto de sujeto

Para entender la categoría de sujeto y ponernos de acuerdo: El sujeto se empezó a usar en algunas expresiones para referirse a sectores como grupo humano, para darle una mayor flexibilidad. No desde la perspectiva marxista de clase proletaria, sino como grupo humano que puede tener un carácter micro social, o macro social. El sujeto tiene una identidad suficiente propia, al interior se reconocen unos a otros, tienen sentido de pertenencia; y no se limita a pertenecer a un solo grupo; pero cada uno de los sujetos puede tener múltiple pertenencia, pero una identidad propia. Además es consciente de un cierto sufrimiento y tiene un cierto proyecto de algo que anhela realizar (sueños ante la vida, etc.). Finalmente, el sujeto tiene una capacidad para lograr algo por sí mismo, cierta autonomía, no como derecho, sino como para llevar un proyecto adelante en mayor o menor medida. Está junto con otros, puede haber sujetos colaboradores. Cuando hablamos de sujetos, se entiende de manera implícita que son

grupos que luchan por la justicia, la vida, la dignidad. Los sujetos de los que queremos hablar van por esta línea. Todos los sujetos que van en línea contraria son sujetos en contra, porque poseen una autonomía hegemónica. Aquellos a quienes queremos acompañar van en la otra línea, no sin contradicciones, pero quieren realizar un sueño.

Reflexión comunitaria

- El sujeto emergente, ¿“emergente”? Una emergencia que emerge buscando identidad. ¿Qué se hace en los casos como las manifestaciones en Chile, donde grupos que celebran la pedofilia como derecho a su orientación sexual por los menores. ¿Ello es un sujeto emergente? Porque su argumentación es la misma.
- Este tipo de ejemplos nos lleva a plantear los límites. En casos como la pedofilia, y otros como las de las pandillas y sicarios nos desafían a poner límites donde la justicia y el cuidado están dentro del horizonte. No podemos abandonar los jóvenes pandilleros, ellos necesitan de una pastoral del cuidado. El hecho de que se planteen como sujetos emergentes nos desafía a buscar nuevas categorías. Y considerar la dignidad como categoría fundamental, como las culturas indígenas que lucha por la dignidad de las personas y su ambiente.
- Dentro de estas perspectivas del emerger de sujetos se suman aquellos que son los sujetos aplastados, aun invisibilizados, porque la sociedad, o la Iglesia, muchas veces los ha invisibilizado, y por eso la teología quiere retomarlos.
- ¿Emergencia? En este caso es de surgir, emerge. No como el término de un imprevisto.
- Pero también el emergente es un imprevisto, una situación previa, es alguien que busca un cambio.
- La emergencia es una situación de carencia, como cuando hay una catástrofe, de donde se pide atención. ¿Podemos tomar en cuenta este aspecto?
- Hay un síntoma, un descontento, y eso brinda una oportunidad de conocer qué es lo que el sujeto necesita cambiar.
- Muchas veces, cuando se invisibiliza el síntoma, es que no se quiere ver.
- Toda esta discusión es algo polivalente. Nos faltan herramientas.

- Si tomamos en cuenta sólo estos aportes sobre sujetos emergentes que gritan por sus derechos, cerramos el horizonte de los sujetos, porque muchas veces, se puede cerrar y limitar, y no se les deja hablar porque no encajan en los parámetros acostumbrados.
- Cuando hablamos de sujetos no sólo hablamos de sujetos, sino de grupos humanos, porque son grupos que van surgiendo, en mayor o menor medida. No entran en la categoría de lucha pero muchas veces son los que más sufren la injusticia.
- Al trabajar con estos grupos (prisioneros, jóvenes de las comunas metidos en el narcotráfico, etc.), muchas veces están fuera de lo que entendemos como sujetos. ¿Quién define quién es el victimario? ¿Quién es la víctima? Hace falta definir conceptos relacionados con la identidad, etc.
- Los puntos de vista sociales o políticos serán los escenarios de donde emergen los sujetos, pero muchos grupos que reclaman identidad y llaman la atención a la sociedad están invisibilizados como sujetos. Comunidad de personas sordas, o con discapacidad, por ejemplo, no son tomados en cuenta como sujetos. En el caso de otros grupos, estos emergen en el sentido de emergencia, como los jóvenes armados de las comunas que poco acompañamiento tienen. ¿Será que el término de emergencia necesita ser estudiado? Tal vez hay que recuperar una teología de la emergencia, donde haya justicia, cuidado, vida, dignidad. Es un proceso donde los sujetos o grupos van surgiendo y no hay nada que lo define, el pensamiento sobre estas realidades se va haciendo poco a poco. Hay que tener una paciencia histórica, son cosas que tienen que ver con los procesos. Hay cosas que no serán posibles, otras que sí.
- Las categorías que se van presentando como la vida, son cosas conflictivas que van surgiendo. Es peligroso que nos limitemos a las emergencias ecológicas, o de las luchas feministas y culturales. Hay muchos sujetos emergentes que tienen sus propios conflictos, no son sujetos puros, como la cuestión indígena y afrodescendiente o de las mujeres.
- No debemos olvidar la transversalidad de los sujetos. Ahí entra la clase social, el género, la orientación sexual; en los mismos sujetos o grupos específicos.
- Esta discusión nos está ubicando, podemos darnos cuenta que la realidad es más basta, más extensa que las teorías. Como dijo Elsa, la experiencia es más chica que la realidad. Entonces siempre estarán presentes la realidad, la teoría y la experiencia.
- Es interesante cómo Jesús nos sorprende cuando, discutiendo con los fariseos, afirma que al reino de los cielos entran primero las prostitutas.

Eso da mucho para pensar ahora que hablamos de otro tipo de sujetos a los cuales no estamos acostumbrados. Ahí las prostitutas, pecadores, publicanos entran no por lo que hacen sino porque entran al Reino de Dios por su misericordia y para experimentar la vida de forma diferente. El grito del sujeto marginado emerge de forma diferente. Hay distintos gritos: un tatuaje es un grito. Hablamos de un reinado donde quepan todos y todas, los diferentes, los y las rechazadas. Ciertamente que nuestro lenguaje es limitado por la misma dinámica social a la que estamos acostumbrados.

- Los sujetos emergentes son los que buscan en el fondo la justicia, la vida, el cuidado, la dignidad en sus ideales; y aquí hay que ponerles un etcétera. Porque debemos de entender que los sujetos son los que procuran este tipo de realidades. Muchas veces, hay un trabajo asistencial, pero se debe hacer para atacar el problema más de fondo, y preguntarnos sobre la realidad, y quiénes están en contra de ello. Ahí es donde van surgiendo muchos grupos, donde van surgiendo como colaboradores de la vida. Lo interesante sería descubrir qué estrategias son posibles. La teología nos hace ver que el Espíritu Santo está presente en todo esto.
- ¿Quiénes son los sujetos emergentes? ¿Cuáles son las acciones de Jesús para los sujetos emergentes? Por ejemplo, en Marcos encontramos a un ciego que pide ayuda a Jesús. Jesús le pregunta aun sabiendo que necesita ver: ¿qué quieres que haga por ti? Uno no debe llegar hacia los grupos necesitados y decidir lo que ellos necesitan. Más bien ellos son los que deben decidir. Jesús está viendo que está ciego, pero le pregunta “¿qué quieres que yo haga por ti?”. Y Jesús les da lecciones a sus discípulos diciendo que el que quiera ser el primero, debe ser el último.
- El sujeto se contrapone con el objeto. Por eso lo nuestro sería preguntarnos, tanto teológica como sociológicamente, qué es lo que está surgiendo, quién está surgiendo. El sistema trata al ser humano como un objeto; aquí lo que debemos ver es que las personas o las realidades que emergen son realidades vivas que nos interpelan a interactuar con realidades personales. ¿Qué hay detrás desde un clamor positivo o negativo? Un sujeto emergente siempre interpelará a hacer una lectura de reconocimiento, de tratar de interpretar que el sujeto está diciendo algo. No se puede descartar de inmediato por el hecho de donde vienen los niños, jóvenes, etc. El sujeto no es una cosa un objeto para ser manipulado.
- Por eso no podemos etiquetar, aprendamos de los criterios que ofrece Jesús, de su manera de relacionarse con otros. Son muchas realidades que nos están hablando y gritando, y si los etiquetamos, podemos poner primero nuestros miedos como una barrera. Jesús se dejó tocar por to-

das esas realidades diversas que están ahí, y por eso me siento invitada a dejarme tocar por eso. Pero si me dejo habitar por los gritos de lo que no hemos querido mirarlos, pero que han estado ahí, desde siempre, si yo me permito mirarlos, ahí la mirada nos dejará desafiar. Sin nombrarlos, sino estando ahí detrás. Es estar en esa realidad; es verdad, la vida y la experiencia nos desbordan, y esa realidad sobre todo. Pero el amor no nos pone límites, el amor de Jesús no nos limita, sino que nos deja estar.

- Me parece importante reconocer y optar por los sujetos emergentes que están inmersos en una realidad negativa como los jóvenes metidos en el narco, pero no es para que sigan, sino que se conviertan de esa realidad de muerte.
- El grito de los explotados puede parecer contradictorio. A veces, nosotros queremos definir todos los procesos y hablar por la gente. En ocasiones, hay que callarse y simplemente estar. En ocasiones, nos ponemos como protagonistas del proceso, pero tenemos que permitir también que la gente nos conduzca. En ese sentido, los sujetos nos irán apareciendo y nos abrirán perspectivas y nos indicarán por dónde va la cosa. Hacer teoría desde la retaguardia como dice Boaventura.
- Ante una situación emergente, hay que dar una respuesta emergente. En muchas realidades, lo que se puede es acompañar. La diversidad sexual, las tribus urbanas, y otros sujetos discriminados, están ahí. Lo que podemos hacer es simplemente estar ahí, ser parte de...
- Es importante pensar en el sujeto emergente como la alteridad que interpela. Por ello, es fundamental no entrar juzgando, como Jesús con la mujer que quieren apedrear. El estar ahí con los sentidos atentos también me interpela porque dice quién soy yo justamente por lo que no quiero ver. Porque están ahí.
- Cuando pensaba en los rostros de los sujetos emergentes, pensaba en las lesbianas, gays, y transexuales, etc., que muchas veces sienten que la Iglesia sólo se acerca a ellos para convertirlos. Puede ser muy peligroso querer convertir. Ante esta realidad es mejor abrirse. Son sujetos que muchas veces hemos invisibilizado en la misma casa, en la misma comunidad.
- La diversidad sexual, los derechos reproductivos de las mujeres, el aborto, la descriminalización del aborto, son situaciones que nos invitan a descubrir situaciones de esperanza en esas realidades y no debemos penalizar, sino ayudar comprender. Todas esas manifestaciones, como las marchas por los derechos de los gays y lesbianas, han ayudado a descubrir esas mismas realidades.

- Algo importante que no debemos olvidar es que hay experiencias que debemos colocar de manera visible; es decir, hacer de lo invisible una realidad visible. Por otro lado, los pobres, los excluidos de todo tipo, no sólo son sujetos de asistencia sino sujetos de liberación.

Asesora: Muchas gracias por la discusión tan dinámica y rica. Siento que estamos deconstruyendo lo que siempre se nos ha planteado acerca de sujetos. Ahora tenemos que entrar en un proceso de reconstrucción. Hay que tomar en cuenta que tanto la deconstrucción como la reconstrucción siempre serán provisorias en estos diálogos interculturales. En la realidad que vivimos, tan terrible, nos surgen gritos de tantos sujetos diferentes: de la pobreza, de la guerra, de los géneros... Por eso necesitamos establecer algunas reconstrucciones provisorias de lo que vivimos y experimentamos. Hoy hemos visto otras realidades que nos interpelan, que nos desafían. Probablemente, no podremos definir o conceptualizar como quisiéramos en estos talleres porque la realidad y las experiencias nos superan; pero ahí vamos caminando poco a poco a la par de los sujetos, los grupos, los movimientos sociales, para ir dando respuestas, siempre limitadas, siempre provisorias.

TERCERA SESIÓN

Introducción para iniciar el diálogo comunitario intercultural

Un participante puso en la pizarra un cuadro con un paisaje.

Con la imagen de una puesta de sol que nos deja sin palabras, vamos a comenzar la reflexión. Quiero retomar lo que dijo el Prof. Dr. Peter C. Phan esta mañana: "El punto de partida no es un lugar, es una fuente". Es verdad, para nosotros el punto de partida es una fuente y energía, siempre surge algo fresco y nuevo, nuestra tarea será observar su riqueza y sabor, pensar y repensar y después atar hilos, hacer nuestra propuesta, que es nuestro tejido, como decía Geraldina en su conferencia al inicio del congreso. Hoy, en nuestro tercer día, comenzamos con la hermosa puesta de sol, el lago, las colinas y las flores, un cuadro lleno de colores que tiene un profundo significado para cada uno de nosotros y nosotras que caminamos junto con diferentes sujetos emergentes. ¿Qué sentimos cuando vemos una imagen a la luz de nuestra discusión de ayer? El cuadro nos indi-

ca un sistema semiótico diferente a la lengua oral que estamos utilizando, que es analítica y lineal. El cuadro está lleno de sentido, porque sus signos (montañas, sol, etc.) son presentados de manera visual y simultánea, y por eso cada imagen del cuadro evoca diferentes emociones, conceptos, sentidos para cada uno. Lo mismo acontece con la realidad que estamos viviendo. Por eso, los conceptos no pueden ser dogmáticos ni cerrados, la lengua oral-escrita es polisémica. Pero, ¡qué difícil es plantearnos algo nuevo cuando nuestros paradigmas y marcos categoriales son rígidos y parecen inamovibles!

Para motivar la discusión quisiera que pensemos en el relato de la mujer sirofenicia que aparece en Marcos 7,24-30. Ella es una mujer de otra cultura; su etnia, su género y posición social también son diferentes a Jesús. Pide a Jesús algo, la sanidad de su hija. Jesús le niega el favor porque no entra dentro de su cabeza que los no-judíos puedan también compartir las bendiciones que Dios da a su pueblo judío. Le contesta con un insulto: “Primero deja que coman los hijos, y después los perros”. Este es *el logos* de Jesús, la mujer contesta retomando el mismo *logos* y argumentando que no está de acuerdo con ese orden cronológico: los no judíos pueden comer al mismo tiempo, como lo hacen los perros con las migajas que caen de la mesa donde comen los hijos... Jesús se asombra de la actitud de la mujer, de cómo se montó en el *logos* de él y le argumentó. Jesús le da la razón. Jesús le dice: “... por lo que tú has dicho (por tu *logos*), tu hija está sana ahora”. No le dice por tu fe, como ocurre en el evangelio de Mateo, sino “por lo que tú has dicho”, es decir “por tu palabra”. Ese relato nos ayuda a pensar en la importancia de escuchar la palabra del otro, la otra, y en cómo Jesús fue capaz de cambiar de mentalidad. Ella, su *logos*, lo hizo cambiar de mentalidad. Esto nos indica que es posible que las personas cambien su manera de pensar, sus paradigmas, su cosmovisión, como lo hizo Jesús. Así, vamos descubriendo dentro de esta realidad tan vasta y compleja, nuevas realidades que nos cuestionan nuestras formas de pensar.

Reflexión comunitaria

- Cuando pienso en el mensaje del evangelio de cómo Jesús escuchaba, pienso en Mons. Romero, tengo la imagen del que escucha la novedad del otro, porque el otro cuenta desde la necesidad básica. Hay una relación de la escucha de las necesidades en el encuentro; es como una relación trinitaria donde está el Espíritu Santo. De eso que emerge.
- Desde el texto de la sirofenicia, mirando los sujetos, me parece que la actitud de Jesús es muy linda, él se despoja. Nosotros, frente al otro, tenemos que dejar muchos esquemas, muchas cosas; es todo un proceso, no se trata de dar soluciones sino de *estar con*.
- Entre las cosas que dijo Boff ayer sobre las realidades, era como que nos desafiaba a dejarnos tocar, a entrar. Él hablaba de que Dios está en todo, incluso en las cosas que nosotros pensamos que no está. Porque yo creo que esa realidad, ese contexto nos va a desarmar pues la amenaza de la catástrofe ecológica va mucho más allá de lo que nosotros imaginamos, de todo lo que estamos discutiendo. Es un desafío afirmar que incluso donde menos pensamos encontrar a Dios, ahí está; y tenemos que tener la osadía de entrar allí. Esa presencia del Espíritu que está ahí.
- Algunas cosas que dijo Luis Carlos Susin esta mañana me han confirmado cosas que estamos diciendo en nuestro taller. Por ejemplo que la dignidad, el ser digno, es algo fundamental, y por lo tanto es inviolable. Ello se aplica a la persona, en su alteridad, en su contexto concreto, antes de pensar en su capacidad de acción, de su praxis.
- Estaba pensando que la emergencia de la que hablábamos ayer surge cuando se quita la invisibilidad del sujeto; y aquí hay que relacionar la subjetividad con las cosas o cuestiones objetivas que tiene. Las mujeres, por ejemplo, son sujetos. ¿Cómo es que venimos a ser sujetos emergentes desde hace 40 años?
- Lo que ayer decíamos de los sujetos, sus invisibilidades emergentes, alteridades que toman la palabra. Desde este taller, surge la pregunta: ¿qué está pasando con las mujeres, y con las mujeres teólogas? ¡En la foto de los teólogos sólo había una mujer!
- “Salir de la vergüenza”: la pluralidad surge cuando se sale de la vergüenza. Yo creo que tiene que violentarse, porque la mayoría de las dos terceras partes son otros sujetos diferentes a los varones blancos mayores.
- Bueno hay que reconocer que al principio, en los setenta e inicios de los ochenta, casi no había mujeres teólogas profesionales, y que el método de la teología de la liberación ayudó a tomar conciencia por el punto

de partida que tiene que ver con la realidad de opresión. Las mujeres asumieron el método y reconocieron que la opresión no era sólo económica. Pero la verdad es que no ha habido voluntad política para que participen con más fuerza.

- Estoy tratando de reconciliarme con el concepto de las mujeres como sujetos emergentes. Yo no creo que haya mala intención de parte de los organizadores o teólogos varones, pero falta voluntad. Eso hay que decirlo, cuando no se profundiza en el tema de las mujeres, se invisibilizan.
- Ha habido un proceso grande de invisibilización a la mujer desde hace años, somos nuevos sujetos emergentes que estamos presentes ahora.
- Quiero volver a la charla de Susin, porque esta ayuda a encontrarnos con el sujeto emergente; y también con la sensibilidad y la mística. Me gustó mucho cuando dijo que el sujeto no puede reducirse a la acción porque se puede perder la subjetividad, lo cual es algo inviolable.
- Me siento tan impactada con la foto que tomaron esta mañana, porque fueron los hombres blancos, ancianos, que estudiaron en Europa, porque son hombres, que hablan de mi ser de mujer. Desde ahí, descubro que yo soy sujeto emergente...
- ¿Sujetos emergentes o sub-emergentes? Me parece que las mujeres siguen siendo emergentes, porque sólo se habló con la participación inicial de Geraldina y se acabó.
- Los teólogos jóvenes también somos sujetos emergentes, y no se nos hace presentes.
- El consenso también puede utilizarse sólo para amortiguar las conciencias. Y me parece que debemos de tener cuidado acerca de los conceptos, que pueden ser manipulados. Insistimos mucho en la identidad pero eso no supone pluralidad; se habla de singularidad, porque se reconoce que hay otro, pero la identidad excluye al otro.
- Necesitamos de la antropología, una base antropológica, porque ¿cómo vamos a hablar si no tenemos de tela de fondo las bases antropológicas?, porque así podré abrirme al otro.
- Yo creo que a finales de los años setenta, había ya muchas mujeres teólogas. Yo creo que el problema no es que no hubiera mujeres, es más un problema de voluntad política. Es un problema de poder, de organización. Las mujeres desde hace muchos años no tenían acceso a la teología por el simple hecho de ser mujer. Yo creo que las mujeres han sido teólogas desde siempre, porque podemos hacer teología desde la vida, la fe. Son las que han transmitido la fe.

- Hablando de la invisibilidad de la mujer como sujeto emergente, es importante que emerja en mí la subjetividad de la emergencia. Como Jesús. Pensar que también Jesús partió de la subjetividad para el encuentro con el otro. La vivencia nos dice lo que nos construye como mujer. Creo yo que también, desde la visión más psicosocial, cuando nos construimos en relación con el otro, y cómo me interpela, hay algo en mí que está surgiendo, por eso también surgimos como Iglesia emergente.
- Pensaba que un sujeto invisibilizado en esta conferencia, desde su aporte, es el de otras iglesias. Faltó el aspecto ecuménico. No se ha tomado en cuenta, está invisibilizado en este congreso.
- Todo lo que se planteó hasta ahora nos ha marcado ante la invisibilidad de los sujetos. El primer día nos atoramos un poco, porque nos sorprendió la pregunta de algunas hermanas que están viviendo donde están las tribus urbanas y los combos, como les dicen en Colombia, y preguntaba si son sujetos. Poco a poco nos vamos aclarando. Quiero subrayar también lo que dijo Susin sobre los sujetos. Dijo que antes de tener el poder de acción, el movimiento, ya son sujetos, pues si reducimos el sujeto a la praxis, se pierde la subjetividad. Esto me parece muy importante; también como lo han mencionado ya, dijo que la subjetividad era inviolable, por eso hay que garantizarla. La energía es una lucha, resistencia de inviolabilidad, de ahí surge una emergencia que oculta. Esto nos asusta, porque estamos acostumbrados al Dios de una sola cara. Los sujetos emergentes empiezan con la indignación, después vienen con la proclama de los derechos. La discusión de las mujeres es una parte. Los afro, los indígenas, etc., son movimientos ya que han surgido. Por eso, lo que tenemos es la lucha de poder entre los sujetos.
- Los que estamos acá, queremos apostar a futuro. Cuando queremos mirar hacia el futuro es importante pensar en otro modo de organización. Es decir, cómo, en la práctica, tenemos que cambiar los paradigmas.
- Recordemos que el enfoque del taller de hoy es sobre la praxis, la acción. El deseo hay que hacerlo concreto. No es sólo hacer figuras, más allá de una figura, una representación valiosa de la mujer, y afroamericana tenemos sed de escuchar a dos o tres mujeres que nos orienten. Por ejemplo, en los paneles poner dos o tres nuevos teólogos emergentes, para dar oportunidad de abrir camino.
- Al escuchar todos estos debates sobre la alteridad, la visibilidad, algo importante de rescatar, algo muy bello, es la razón del corazón. Eso es lo que debemos de retomar. El sujeto emergente que es el prójimo, aquel al

cual vas y te acercas aunque seamos diferentes. Importante es rescatar los conceptos desde la singularidad del prójimo.

- Sujeto emergente que no dejan emerger, que no participa como indígena, como mujer, como afro-indígena.
- Cuando se habla de sujetos emergentes muchas veces se presupone que son pocos, pero en realidad son la mayoría. Uno siente algo, y quizá eso, el comenzar a sentir algo, forma parte de las categorías conceptuales.
- Los jóvenes teólogos somos sujetos emergentes que también queremos participar. Y me pregunto, ¿Por qué nadie de otras iglesias, dio su versión de su experiencia de Concilio Vaticano II?
- Yo pensaba que primero están las realidades, antes que los sujetos. Y creo que aquí estamos las mujeres que estamos emergiendo con más fuerza. Nos podríamos organizar de manera diferente. También debemos desmarcarnos de nuestra visión continental, porque desde ahí nos estamos marcando. Debemos cambiar hasta nuestra geografía, cambiar métodos, fuerzas, relaciones. Debemos desmarcarnos, e identificarnos desde los lugares de donde somos.
- ¿Cómo hacer otro paso para ser más visibles? Para cuando termine este congreso y después de lo que sigue.
- Desde un inicio se veía la ausencia de la mujer y de los jóvenes. La imagen de la puesta de sol, también para otros es amanecer. Si algo faltó es una teología narrativa, que es la que ha generado la teología desde hace muchos años. Siempre se nos habló de una teología analítica, pero hay una teología más de la escucha, más narrativa. En el descubrir los sujetos emergentes para que no pasen a ser objetos, es importante descubrir la alteridad, lo que el otro o la otra tiene para mí. Unamuno, habla sobre lo que el otro, los otros tienen para mí. Cuando voy al sujeto emergente, no es el otro que necesita de mí, sino que yo necesito de él. Como Jesús con el encuentro de la sirfenicia, lo que cambia se debe a una alteridad, esta es lo que causa en él el cambio. La cosa es compleja porque Jesús dice algo que ya está estructurado, que así es para su cultura (él vino para los judíos, primero comen los hijos). Pero cambia, y ahora, para Jesús es mucho más, o hay pan para todos o nada, no hay migajas. Él ayuda, pero es ayudado a salir del esquema por ella, ese es el desafío de la alteridad. Todas estas cosas aplicándolas al sujeto emergente, vemos que se sale de un extremo, no para ir al otro. Los sujetos van a seguir sumergidos si no se cambian las cosas. Lo que importa acá es la *metanoia*, la conversión radical. Tu cambio de liberación es el cambio de todos. Yo no sé que es la liberación hasta que no escucho qué es el sujeto emergente. Debemos

salir de la simple lógica contemplativa, tal vez cuesta mucho pero hay que ir al encuentro, tal vez no haga nada, pero ya salí al encuentro.

- Yo quiero rescatar lo que dijo Codina sobre la pneumatología subversiva. El texto de Marcos me hace pensar en las mujeres sufriendo.
- Es interesante, cuando discutimos así nos damos cuenta en la diversidad de los sujetos desde la diferencia. ¿Qué tal si cambiamos de la unisingularidad a la plurisingularidad? En ese paso tenemos que reconocer que hay muchas contradicciones porque vivimos dentro de una realidad jerarquizada. Por eso hay que estar tanto en los movimientos de la igualdad como en los de la diferencia.
- Ivone Gebara habla mucho de la relacionalidad, su aporte nos ayuda a buscar una nueva realidad. Me parece interesante ver cómo nos hace falta la novedad y la interrelacionalidad, como lo hizo Leonardo Boff. Me parece que hay un gran reto para las nuevas generaciones, ¿cómo lo han de continuar?
- Esta nueva visión de la interrelacionalidad es muy buena y un aporte para cambiar los paradigmas lingüísticos. Con este cambiar, también se deben cambiar los imperativos. Por eso es importante pensar en los límites de esta forma de hacer teología de la liberación.
- Yo pienso que si queremos que un congreso de teología avance en su organización, debe avanzar también desde mi realidad. Avanzar desde el ecumenismo, desde el diálogo religioso, el feminismo, etc. Tenemos que hacer un esfuerzo grande, porque parecería que estamos caminando para atrás.

Teologia e renovação eclesial

Coordenador: Dom Luiz Demétrio Valentini¹

Moderador: Juan Manuel Hurtado

Lugar: Salão 1F 107

Data: 8, 9 e 10 de outubro

Observação prévia

O tema deste “taller” se insere de maneira central nos objetivos deste Congresso, que se situa no contexto da celebração dos 50 anos do Concílio, o qual propôs uma profunda “renovação eclesial”, e no contexto dos 40 anos da publicação do livro *Teologia da Libertação*. Teologia e renovação eclesial são colocadas em estreita relação, pela coincidência das datas, mas sobretudo pela vinculação entre ambas.

Referência importante

Ao explicitar a relação entre Teologia e Renovação Eclesial, é indispensável ter presente que Igreja queremos, e de que Teologia necessitamos.

São duas referências que apontam critérios importantes, que precisam ser explicitados.

No que se refere à Igreja que queremos, trata-se, sem dúvida da Igreja que continue a recepção criativa do Concílio, com suas grandes intuições:

¹ É bispo diocesano de Jales desde agosto de 1982. Foi ordenado presbítero em 5 de fevereiro de 1965. Ordenado Bispo no dia 31 de julho de 1982. Foi membro do Conselho de Pastoral da CNBB por oito anos, onde era responsável pela Pastoral Social. No mesmo período, fez parte também do CELAM, integrando a Comissão de Pastoral Social. Foi Presidente da Cáritas Brasileira por 16 anos. Participou das Conferências Gerais de Santo Domingo em 1992 e de Aparecida em 2007. Participou do Sínodo Continental da América, em 1997. É membro do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social do Governo Brasileiro.

Igreja Povo de Deus, sacramento do Reino, profética, missionária, servidora, acolhedora, aberta à participação de todos, sem discriminações, samaritana, libertadora, mais democrática, comunitária e ministerial, em permanente processo de conversão pessoal e pastoral, inserida na realidade, assumindo as causas da humanidade, sobretudo dos pobres, sinal de esperança para a juventude, aberta ao ecumenismo, à pluralidade religiosa e cultural, atenta aos sinais dos tempos e aos impulsos do Espírito, defensora da vida em todo o planeta terra.

No que se refere à Teologia que queremos, deverá ser uma teologia que dê suporte à Igreja que o Concílio nos propõe, ao alcance das comunidades eclesiais de base e aos pequenos grupos, que chegue até as periferias, que atinja também os que moram em apartamentos nas cidades, impregnada da Palavra de Deus, que ajude no discernimento dos sinais dos tempos e ilumine as opções a serem assumidas, que valorize os dons das pessoas e das comunidades, partilhando saberes, que leve a um encontro pessoal e profundo com Cristo. Uma teologia que dê força às experiências de renovação eclesial.

Em vista disto, são necessárias mudanças significativas. Entre elas:

Recuperar a dimensão colegial das Conferências Episcopais, valorizando as Igrejas Locais, com a realização de sínodos que junto com o Papa tenham condições de tomar decisões, colocando em ação os instrumentos de comunhão e de participação, e recuperando a sinodalidade eclesial.

No que refere aos interlocutores desta teologia

Deve chegar ao povo, que tem direito a uma fé esclarecida e madura, mais consistente e mais assumida.

Uma teologia ao serviço do povo de Deus supõe a opção pastoral de priorizar a formação das pessoas, como processo permanente a envolver a Diocese inteira e as comunidades.

Mesmo destinando-se a todas as comunidades, quem mais precisa de formação são as lideranças. O planejamento pastoral precisa incluir momentos específicos de formação dos leigos envolvidos nas diversas pastorais existentes nas comunidades, abertos à atuação na realidade social.

Mas quem necessita de um processo de formação mais consistente são os futuros presbíteros, com o cuidado especial de garantir a eles uma formação que os motive e capacite para assumir o seu ministério ordenado com espírito de serviço e de promoção de ministros leigos, superando

assim o risco de retrocessos que presbíteros mal formados podem causar nas comunidades.

Métodos e conteúdos

A própria Diocese deve se tornar uma “escola de formação de pessoas”, para estimular um processo permanente de formação.

Isto supõe que cada Diocese defina o seu processo de formação, a ser aprimorado constantemente.

Este processo de formação aos poucos vai definindo o ritmo das atividades formativas, de acordo com os diferentes interlocutores.

O processo de formação precisa se realizar num contexto comunitário, em vinculação com a realidade local.

No que se refere aos conteúdos, eles precisam contar sempre com uma boa fundamentação bíblica, que ajude no discernimento da realidade, e motive as opções pastorais que mais correspondem às necessidades das comunidades.

Seria bom que houvesse um intercâmbio de experiências, que ajudasse a cada diocese definir bem o seu processo formativo, a serviço de sua renovação eclesial.

Nueva praxis política y Teología

Coordinadora: Socorro Vivas¹

Moderador: Pablo del Hierro

Lugar: Salón 1F 105

Fecha: 8, 9 y 10 de octubre

El Congreso y las tres mediaciones metodológicas de la teología

Como este es un congreso teológico, que busca no sólo “reflexionar” sino “hacer” teología, la temática de cada día, sobre todo en las conferencias y paneles de la mañana, así como en los paneles abiertos de la tarde, sigue las tres mediaciones metodológicas de la teología de la liberación: la mediación de las ciencias humano-socio-analíticas, la mediación hermenéutica y la mediación de la praxis. La reflexión de la teología latinoamericana quiere partir de la praxis de la fe y volver a aterrizar en la praxis, mediada por un conocimiento analítico de la realidad, una interpretación contextualizada de la revelación, en vista de una militancia de los cristianos.

1. La mediación de las ciencias humano-socio-analíticas (primer día de taller)

En este particular, en el primer día, el Congreso quiere ubicar la teología en el contexto actual, particularmente en la situación sociocultural, económica y política del continente, en un mundo globalizado. El objetivo es identificar nuevas interpelaciones y preguntas a la teología en América Latina y El Caribe, hoy.

1 Obtuvo licenciatura en Filosofía y en Teología, maestría en Teología y en Educación, y doctorado en Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana. Es docente-investigadora de Sistemática de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana. Directora del grupo de investigación Teología y Género. Coordinadora de la Red de Teólogos Amerindia-Colombia. Miembro cofundadora de la Asociación Colombiana de Teólogas. Trabajo de base con población vulnerable.

2. La mediación hermenéutica (segundo día de taller)

Teniendo presente el contexto actual, con sus nuevas interpelaciones y preguntas, en el segundo día el Congreso tratará de ver como las Iglesias están respondiendo a los cambios y nuevos desafíos, 50 años después de la inauguración del Vaticano II. No sólo ver qué pasó con las iglesias, sino cómo los distintos grupos cristianos y también la institución eclesial fueron reaccionando ante los cambios. Como el Congreso es prospectivo, la mirada aquí quiere ir más allá del análisis, busca ser sobre todo prospectiva, apuntando para las nuevas posturas y miradas que la Iglesia o el cristianismo precisa asumir, para engendrar sentido y esperanza en el mundo marcado por el desencanto y la exclusión.

3. La mediación de la praxis (tercer día de taller)

La teología latinoamericana de la liberación parte de la praxis y quiere siempre volver a la praxis. Es el momento en el Congreso de pensar en el lugar y papel de la teología en los procesos de cambio del continente, hoy, de cara al futuro. Desde la especificidad de la fe cristiana, se trata de preguntarse sobre el real aporte que los cristianos pueden dar en vista de una sociedad incluyente de todos, así como pueden actuar como ciudadanos-cristianos en un mundo plural. Es necesario discernir qué mediaciones son necesarias y capaces de hacer aterrizar los ideales en la realidad de la historia de nuestros pueblos.

Prospectiva

Identificar los nuevos desafíos y tareas para la teología en el continente como nueva praxis política y teología.

Es el momento de recoger las contribuciones de sus participantes, en vista de una teología que continúe siendo alimento en la praxis de la fe de nuestras comunidades eclesiales, insertas proféticamente en el mundo de hoy, particularmente en un continente injusto y excluyente. La teología precisa ser esperanza para los pobres y excluidos.

La mediación de las ciencias humano-socio-analíticas

Por lo general, los nuevos roles de participación ciudadana emergen de parte de sujetos y actores sociales, que poco o nada están vinculados con los protagonismos institucionales que caracterizan la actividad política en países latinoamericanos. Estos intentan ser desplazados en la medida en que su fracaso se evidencia como pérdida de la democracia representativa para legitimar los poderes gubernamentales. Pérdida de democracia que se evidencia cuando los cambios prometidos que se esperaba alcanzar mediante las vías constitucionales y el discurso ideológico no son reales, y se siguen constituyendo como ideales alejados cada vez más de las necesidades de la mayoría de la población.

Ejemplos de esta realidad hay muchos, mencionaré algunos invitando a los participantes a dar su aporte al respecto.

- América Latina, sigue aferrada a las diversas formas de lucha que se realizan, atravesadas por un proceso de “neocolonización agresora” que intenta despojar a los pueblos de sus recursos naturales, necesarios para su desarrollo.
- Múltiples expresiones confrontativas, corrupción institucional generalizada, pérdida de credibilidad orgánica de los sujetos estructurados y el desencuentro actoral para la construcción de pactos y acuerdos nacionales e internacionales.
- La progresiva militarización es un síntoma de guerra, es una constante que se evidencia y que puede suceder en un futuro de manera irremediable. La escasez de agua potable en el mundo, el agotamiento de las reservas petroleras, el gas, que entre muchas otras cosas se disputan las potencias; a su vez, hay una escalada militar que día tras día ocupa lugares estratégicos para despojar a las naciones de sus recursos.
- En este conflicto humano-social-político de diversos actores, por llamarlo de alguna manera, también se suman los conflictos que se desprenden de los ámbitos de servicios, estudiantes, pensionados, médicos, actores de la economía informal, o simplemente desocupados, que arman un arco de convergencia de varios actores heterogéneos, que en la práctica han dado un nuevo significado a las luchas; son la suma de aquello que la sociedad requiere. Su imposibilidad de participación en la democracia del país los ha llevado a organizarse, a ocupar espacios públicos en don-

de convergen todos... y poco a poco se ha vuelto la agenda de todos, en donde cada uno puede dejar registro de su demanda, sin que medie entre ellos un acuerdo o decisión, algunas veces, para compartir el espacio público para manifestar su petición.

En estas y otras situaciones reales, han parecido nuevas prácticas políticas, algunas con antecedentes, pero reelaboradas al momento actual en su aplicación; otras novedosas, en tanto que los sujetos que las proponen no son los tradicionales, y el objetivo se modifica. No dejan de aparecer las prácticas heterogéneas que mezclan dos o tres escenarios sociales y sujetos en un solo acto, también aparecen las prácticas sociales que son violentas, y generan fisuras en la realidad social.

La nueva praxis política, que se inserta en el campo de la participación, es ahora mucho más directa con respecto a los actores marginados, y la manera en la cual los pobres y marginados se han hecho presentes a través de las protestas y actos de desobediencia civil en el espacio público. Están generando cada vez conciencia en las personas que sienten como propia la causa de todos. Por otra parte, logran enfrentar al Estado con los reclamos de quienes, siendo la mayoría, no han dejado de sufrir la explotación y la alienación social, económica y política.

Los nuevos sujetos sociales imaginan, elaboran y difunden nuevas herramientas de subversión, de comunicación, específicas de las nuevas condiciones históricas. Trabajan diversos tipos de desobediencias, que sirven también a la emergencia de nuevos sujetos políticos que hoy día se encuentran dispersos, negando la existencia del sujeto único, pero levantando las distintas voces que convocan a la aplicación de diversas prácticas bajo un ideal común.

Por otra parte, en los nuevos sujetos sociopolíticos, se agudizan procesos de estructuración, de nueva organización, que van tejiendo —al lado de formas de acción y agrupación “clásicas”— las nuevas identidades, nuevas formas de lucha y nuevos imaginarios en el ámbito de la acción colectiva. Sin embargo, las actividades de los nuevos sujetos sociales han sido poco analizadas, en parte por la propia diversidad, y también por ser un fenómeno relativamente reciente a partir del cual aún no pueden hacerse generalizaciones certeras.

Por último, la acción directa como un método de actuación concreta, busca suplir las necesidades negadas por la circunstancia o por los gobiernos y está siendo asumida por los actores sin derechos —los explotados, oprimidos, excluidos— en un acto recuperación de la política, de reden-

ción del poder propio y de esa autonomía que durante décadas le fue expropiada por los partidos y las instituciones del sistema.

SEGUNDA SESIÓN

Nueva praxis política y teología

Retomando la dinámica de trabajo de nuestro día de ayer, quiero invitarlos/as a reflexionar desde la segunda mediación propuesta por el Congreso en toda su dinámica de trabajo: La mediación hermenéutica.

Teniendo presente el contexto actual, con sus nuevas interpelaciones y preguntas, en el segundo día, el congreso tratará de ver cómo las iglesias están respondiendo a los cambios y nuevos desafíos, 50 años después de la inauguración del Vaticano II. No sólo ver qué pasó con las iglesias, sino cómo los distintos grupos cristianos y también la institución eclesial fueron reaccionando ante los cambios. Como el Congreso es prospectivo, la mirada aquí quiere ir más allá del análisis, busca ser sobre todo prospectiva, apuntando para las nuevas posturas y miradas que la Iglesia o el cristianismo precisa asumir, para engendrar sentido y esperanza en el mundo marcado por el desencanto y la exclusión.

Punto de partida

La estructura social, las clases, la dependencia, tal como están formuladas en la generalidad de la teología de la liberación, siguen en la mayor indeterminación histórica, y sólo son manejables políticamente (y eclesialmente) si atraviesan mediaciones conceptuales más específicas, más cercanas a la realidad histórica de los Estados latinoamericanos. De lo contrario, las estructuras se convierten en pantalla ocultadora de la estructura histórica real, y de camino a esta, terminan cerrando todo paso. La teología de la liberación no ha cumplido aún esta tarea que daría más claridad a sus conceptos. Más aún, sus conceptos básicos son fluctuantes. Por ejemplo, sin precisar una idea del Estado no podemos precisar una idea de la política. También es difícil fijar una conceptualización orgánica sobre la relación Iglesia-Estado.

Para motivar la reflexión quiero traer a colación tres categorías propuestas por Ellacuría en el marco de su reflexión frente a los nuevos sujetos sociales: utopía, Reino y profetismo. Uno tomado desde la tradición judía

(profeta), otro del universo cristiano (Reino de Dios) y otro de la filosofía política y de la literatura de la modernidad (utopía).

Ya no se trata de la historización de una categoría teológica, Reino de Dios, sino de una mutua dependencia en un equilibrio aceptable. En esta ocasión, lo cristiano aporta un estilo de presencia y de actuación (el profetismo, de raíz hebrea), así como un horizonte de referencia (el Reino de Dios), mientras que lo filosófico-político aporta una concepción histórica (la utopía, como la posibilidad de intuir que el ser humano es más de lo que da de sí en el presente, y de aquello que la sociedad no ha llegado todavía a su última etapa). Cada uno de los tres conceptos es insuficiente sin los otros dos. El Reino, sin duda, se basta por sí mismo, pero, necesita historizarse para ser eficaz.

Por su parte, el profetismo necesita un sí radical para apoyar su denuncia en un anuncio. Finalmente, la utopía es engaño si no se traduce en denuncias y acciones concretas de la realidad presente.

Esta articulación sobre Reino de Dios, profetismo y utopía, sólo se podrá realizar desde un lugar específico, concreto. Y en nuestro caso, estamos hablando y viviendo desde América Latina y El Caribe. Aquí cito a Ellacuría:

Para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es necesario situarse en el lugar histórico adecuado. Toda conjunción de esas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita “situarse” en precisas coordenadas geo-socio-temporales. De lo contrario desaparece el impulso inevitable del principio de realidad, sin el que ambas son juego mental, más formal que real. Pero hay unos lugares históricos más propicios al surgimiento de utopistas proféticos, de profetas utópicos. Se dice que en las culturas envejecidas no hay lugar para el profetismo y la utopía, sino para el pragmatismo y el egoísmo, para la verificación contable de los resultados, para el cálculo científico de insumos y resultados; en el mejor de los casos para la institucionalización, legalización y ritualización del espíritu que renueva todas las cosas. Sea o no inevitable esta situación, quedan, sin embargo, lugares donde la esperanza no es, sin más, la sumatoria cínica de cálculos pragmáticos, sino el de esperar y “esperanzar” contra todo juicio dogmático, que cierra el futuro del proyecto y de la lucha.

Uno de esos lugares es América Latina [...], desde donde pueden historizarse mejor no sólo las relaciones teóricas entre utopía y profecía, sino

también para *trazar* los rasgos generales de un futuro utópico de alcance universal mediante el ejercicio concreto de un profetismo histórico².

Por tanto, América Latina y El Caribe, pueden ser considerados como el *Locus* o el lugar adecuado para la articulación de lo utópico y lo profético, en un ejercicio práxico de una teología del Reino.

TERCERA SESIÓN

La mediación de la praxis

La teología latinoamericana de la liberación parte de la praxis y quiere siempre volver a la praxis. Es el momento en el Congreso de pensar en el lugar y papel de teología en los procesos de cambio del continente, hoy, de cara al futuro. Desde la especificidad de la fe cristiana, se trata de preguntarse sobre el real aporte que los cristianos pueden dar en vista de una sociedad incluyente de todos, así como pueden actuar como ciudadanos-cristianos en un mundo plural. Es necesario discernir qué mediaciones son necesarias y capaces de hacer aterrizar los ideales en la realidad de la historia de nuestros pueblos.

Desde la experiencia de vida y de trabajo de cada participante, ¿cuáles serían los pasos y miradas esperanzadoras para un futuro coherente con nuestras opciones creyentes y nuestro compromiso práxico con los nuevos actores sociopolíticos? Cuáles son las tareas de las/los creyentes de hoy? ¿De la teología? ¿De las distintas disciplinas con sujetos creyentes?


Tareas para la teología

1. Una teología que tenga en su punto de partida como “el desde dónde” la situación de inmensa pobreza de la mayoría de habitantes del continente latinoamericano y caribeño.
2. La teología actual como una teología de la historia. La teología de la liberación hace de la liberación el principio, el lente, el horizonte de su modo de hacer toda la teología, de encarar todos los posibles temas teológicos. Así, la liberación cubre toda la teología; y, dado que la liberación es un proceso que se da en la historia y abarca al ser humano entero y a la

2 Ignacio ELLACURÍA, “Utopía y profetismo”. En *Mysterium Liberationis* I, 1989, pp. 393-394.

humanidad toda, la teología de la liberación se convierte en una teología de la historia.

3. La dimensión pastoral de la teología latinoamericana. Una pastoral que camine con los desafíos y necesidades de hoy: la naturaleza, creación de Dios —maltratada tan intensamente por la estructura actual de la producción y el consumo— en el centro de las preocupaciones de la Iglesia, inspirando un estilo nuevo de vida, y estimulando a los investigadores a encontrar los caminos adecuados del respeto a los delicados equilibrios ecológicos. También habría que buscar el trabajo colectivo con los nuevos sujetos sociales-políticos: mujeres, indígenas, afroamericanos, etc.
4. La misión de los jóvenes universitarios en el futuro de la teología y de las iglesias. Se tendría que pensar en un contacto y participación de liderazgo y compromiso en los jóvenes. Una forma de asegurar este contacto es establecer y mantener el diálogo de los teólogos universitarios con los que están más cerca de la acción pastoral de orientación liberadora. Deberían, por otro lado, aprovechar la presencia de las demás disciplinas científicas en la Universidad y entablar un fecundo diálogo con ellas, para poder leer la realidad de la historia actual de manera más rica y acertada, que lleve a compromisos sociopolíticos, liberadores.



Amerindia se define como una red de católicos con espíritu ecuménico, abierta al diálogo y la cooperación interreligiosa con otras instituciones. Se propone como prioridad reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en el Evangelio, actualizando la herencia de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), el Sínodo de América (1997), y Aparecida (2007) para responder a los nuevos desafíos planteados a nuestros países por la globalización neoliberal. Esto implica reafirmar la opción por nuevos modelos de iglesia comunitaria y participativa, y por la teología de la liberación como un aporte a la iglesia universal.

Tuvo su origen en 1978 con motivo de la preparación de la Conferencia de Puebla, como un grupo de teólogos asesores de los obispos. Se transformó luego en una red más amplia de obispos, teólogos/as, comunicadores, educadores, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as comprometidos en la Iglesia y en los nuevos movimientos y actividades sociales.

Se propone promover la participación activa y comprometida de los cristianos en los nuevos movimientos sociales para construir, con ellos, una nueva realidad social en el continente Así como contribuir a que la Iglesia reafirme la opción preferencial por los pobres y excluidos, y actualice la tradición espiritual, teológica, pastoral, social del Vaticano II, Medellín y Puebla.

Se encuentra presente en 19 países de América Latina y el Caribe, incorporando también a grupos de hispanos de América del Norte. Está conformada por personas e instituciones que, desde el paradigma de la solidaridad, trabajan por "otro mundo posible" en distintas instancias y espacios de la sociedad civil y dentro de la comunidad eclesial.